N11< 32052684 021

UB Tübingen

WILH. KAPP
Buchbinderei
Tübingen Hintere Grabenstr. 45
Telef. 3287

426
Z 64/4020

Herder-Korrespondenz

ORBIS CATHOLICUS

Oktober 1964

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil
- Die Eröffnung der Dritten Session
- Die Ansprache des Papstes
- Die Beobachter-Delegierten der christlichen Kirchen

Der Stuttgarter Katholikentag
- Die Öffentlichen Versammlungen
- Die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände
- Die Tage der Gottesdienste und Feiern
- Die Botschaft des Papstes

Die orthodoxen Kirchen und die Ökumenische Bewegung

HEFT 1

JAHRGANG XIX

M 3691 E

20. OKT. 1964
Kb 190.4°

Inhalt des Heftes

Allgemeine Gebetsmeinung für November 1964	Die Menschen mögen im Licht der christlichen Lehre vom ewigen Leben die Aufgabe und Bedeutung des irdischen Lebens recht erkennen	1
Missionsgebetsmeinung für November 1964	Daß in Asien und Afrika der Einfluß einer vom Westen kommenden materialistischen Kultur durch Studium und Anwendung der Enzyklika *Mater et magistra* überwunden werde	3
Die 80. Generalversammlung der deutschen Katholiken in Stuttgart		4
	Die Eröffnung	8
	Die Öffentlichen Versammlungen	10
	Die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände	25
	Die Tage der Gottesdienste und Feiern	34
Aus der Ökumene	Die Orthodoxie zur Selbstbesinnung aufgerufen	40
Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil	Die Eröffnung der Dritten Sitzungsperiode	42
Vorschau auf das Rundfunkprogramm		Beilage

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Preis des Heftes 3.60 DM zuzüglich Versandspesen (für Studenten 3.— DM). Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder KG, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich 11.10 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Zahlungsmöglichkeiten auf Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 102930, Basel V 21890, 's Gravenhage 145523.
Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs. Anschrift der Schriftleitung: 7800 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Herder Druck Freiburg im Breisgau. Bestellnummer 00014.

Herder-Korrespondenz

ORBIS CATHOLICUS

NEUNZEHNTER JAHRGANG 1964/65

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Kb 190.4°

Die „Herder-Korrespondenz“ (Orbis Catholicus) erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Herder Druck Freiburg im Breisgau.

Inhaltsverzeichnis des 19. Jahrgangs

Kirchliches Lehramt und Fragen der Gegenwart

(Die mit einem Stern versehenen Beiträge geben die Dokumente, Reden usw. im vollen Wortlaut oder mit geringfügigen Kürzungen wieder.)

a) Der Papst

* Botschaft an den 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart 38
* Zur Eröffnung der Dritten Sitzungsperiode des Konzils . . . . . 42— 46
Vor Vertretern der UN zum Problem der Religionsfreiheit 85
* An die Beobachter-Delegierten und Gäste des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen 91
* Zum Abschluß der Dritten Sitzungsperiode des Konzils . . . . . 179—184
* Weihnachtsbotschaft 1964 . . . . . 200—203
* Zur Kardinalskreierung 296
An die Studienkommission für Geburtenregelung . 351
Beim Eucharistischen Weltkongreß in Bombay . . 373
Botschaft an das argentinische und chilenische Volk 409
* Die Enzyklika *Mense maio* . . . . . 410—411
* Schreiben über die Kollegialität der Bischöfe . . 479
Grußwort an den Ersten Nordischen Katholikentag 497
An das Kardinalskollegium 501
* Botschaft an das dominikanische Volk 546
* Über Autorität, Einheit und Kritik an der Kirche 593
* Zur Eröffnung der Vierten Sitzungsperiode des Konzils . . . . . 627—631
* Das Motu proprio *Apostolica sollicitudo* . . . 641
* Ansprache vor den Vereinten Nationen . . . 648—652
* Die Enzyklika *Mysterium fidei* . . . . . 653—661
* Adhortatio Apostolica *Postrema Sessio* . . . 703—705

b) Die Kurie

* Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie“ . . . . . 203—212
Die neuen Kardinalsernennungen 251
Ansprache Kardinal Beas beim Weltrat der Kirchen 313
Gründung eines Sekretariates für die Ungläubigen 352
Heiliges Offizium zur Rehabilitierung einer niederländischen Psychotherapeutin 400
Bischof Willebrands beim ökumenischen Symposion in Wien 499
Richtlinien für die Liturgiereform 589

c) Der Episkopat

Algerien
Kardinal Duval zu den Aufgaben der Kirche in Algerien 600

Australien
Erzbischof Prendiville zur Eröffnung einer Pfarrschule 55
Erzbischof O'Brien zum Schulstreik 58
Erzbischof Carroll über die Rolle der katholischen Schulen in einer demokratischen Gesellschaft . 58
Erzbischof Beovich zur Schulfrage 59

Belgien
Ermahnung des Episkopats zum Gehorsam in Sachen Liturgie 403

Brasilien
Erklärung der Bischöfe des Nordostens über die Aufgabe der Kirche 509
Erzbischof Helder Câmara über die Aufgabe der Christen Lateinamerikas 510

Deutschland
* Bischof Pohlschneider über die Mitwirkung der Katholiken am Aufbau des kulturellen Lebens . 28
* Predigt Bischof Leiprechts auf dem Katholikentag 35
* Gemeinsamer Hirtenbrief zur Adveniat-Aktion 1964 . . . . . 107—108
* Beschlüsse der Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands zur Durchführung der Liturgie-Instruktion . . . . . 212—217
* Siebter Fastenaufruf der Bischöfe „gegen Hunger und Krankheit in der Welt 245
* Kardinal Jaeger über „Der Publizist und die öffentliche Meinung in der Kirche“ 266
* Bischof Hengsbach über „Der Publizist und die öffentliche Meinung in der Kirche“ 267
* Weisung zur Frage gemeinsamer Gottesdienste katholischer und nichtkatholischer Christen . . 349
Kardinal Jaeger beim X. Evangelisch-Katholischen Publizistentreffen 396
Weihbischof Kampe über Schwierigkeiten und Hemmnisse bei der Durchführung der Konzilsbeschlüsse 397
* Erzbischof Bengsch zur Bewältigung der Vergangenheit 446
Weihbischof von Rudloff beim Ersten Nordischen Katholikentag 494
Bischof Volk auf dem Ersten Nordischen Katholikentag 497
* Lehrschreiben Kardinal Frings' über „Der Christ und die Arbeit“ . . . . . 512—516

England
Kardinal Heenan zu Neuerungen im theologischen Ausbildungswesen Englands 453

Frankreich
Kardinal Feltin über die Situation der Kirche . . 300
Gemeinsame Erklärung des Episkopats zu religiös-politischen Auseinandersetzungen 301
Erzbischof-Koadjutor Veuillot zum Konflikt mit der katholischen Studentenschaft 354
Weihbischof Ancel über die Armut 424
* Kommuniqué der Bischöfe zur Wiedereinführung der Arbeiterpriester 696

Indien
Kardinal Gracias über die Liturgie 310
Erzbischof D'Souza über die südindischen Riten . 311
Kardinal Gracias über den 38. Eucharistischen Weltkongreß 375

Italien
Kardinal Lercaro zur Durchführung der Liturgiereform 375
Intervention Kardinal Lercaros zur Armut . . . 420

Litauen
Denkschrift Bischof Brisgys' über die Lage der Kirche 261

Niederlande
Hirtenbrief über die katholische Lehre der Eucharistie . . . . . 517—520

Österreich
Kardinal König über „Die Versuchungen des katholischen Journalisten“ 264
Kardinal König zur Gründung des Sekretariats für die Ungläubigen 353

Kardinal König über den geistigen Standort der theologischen Fakultät 398
Kardinal König beim ökumenischen Symposion . 497
Santo Domingo
Botschaft des Episkopats an das Volk 546
Vereinigte Staaten von Amerika
Erklärungen von Bischöfen zur Rassenfrage . . . 362
Erklärungen von Bischöfen zur katholischen Presse . 507

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Eröffnung der Dritten Sitzungsperiode . . . 42— 48
Chronik der Dritten Sitzungsperiode (15. 9. bis 6. 10. 64). . . . . 64— 74
Diskussion und Abstimmungen zum Kirchenschema 74— 81
Über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe . . . . 81— 84
Die Declaratio über die Religionsfreiheit . . . . 85— 90
Empfang der Beobachter-Delegierten durch den Papst 90
Die Laienauditoren und Auditricen 91
Ökumenisches Konzilsecho (XIV) 92
Chronik der Dritten Sitzungsperiode (7. 10. bis 30. 10. 64) . . . . . 112—125
Die Konzilsdebatte über Juden und Nichtchristen . 125—129
Die Offenbarung und ihre Weitergabe . . . . 130—137
Ökumenisches Konzilsecho (XV) 137
Chronik der Dritten Sitzungsperiode (4. 11. bis 21. 11. 64) . . . . . 150—162
Die Diskussion über das Laienapostolat . . . . 162—167
Die Kirche in der Welt dieser Zeit — Zur Diskussion des Schemas 13 . . . . . 167—178
Der Abschluß der Dritten Session . . . . . 179—187
Ökumenisches Konzilsecho (XVI) 187
Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie“ . . . . . 203—212
Die Konzilsdiskussion über die Ostkirchen . . . 226—229
Die Aussprache zu den Propositiones über die Priester . . . . . 229—232
Über die missionarische Tätigkeit der Kirche . . 232—236
Ökumenisches Konzilsecho (XVII) 236
Die Reform der Orden . . . . . 269—273
Die Aussprache über die Priesterausbildung . . 274—278
Die „Erklärung“ über die christliche Erziehung . 278—282
Das „Votum“ über das Ehesakrament . . . . . 282—286
Die Dogmatische Konstitution „Über die Kirche“ . 317—344
Rückblick auf die Dritte Session . . . . . 377—383
Das Dekret „Über den Ökumenismus“ . . . . 383—390
Das Dekret „Über die katholischen Ostkirchen“ . 433—437
Papst Paul VI. über die Kollegialität der Bischöfe . 479
Interpretation zur „erklärenden Note“ 481
Ökumenische Voten zur Dritten Konzilsperiode . 483
Vorschau auf die Vierte Session . . . . . 528—534
Evangelische Folgerungen aus dem Ökumenismusdekret 534
Die Moskauer Patriarchatszeitschrift zur Dritten Session 552
Um die Interpretation des Ökumenismusdekrets . 602
Der Ruf der Russischen Kirche an das Konzil . . 605
Die Eröffnung der Vierten Session . . . . . 624—631
Das Motu proprio *Apostolica sollicitudo* 641
Chronik der Vierten Sitzungsperiode (15. 9. bis 8. 10. 65) . . . . . 664—675
Nochmals Diskussion über die Religionsfreiheit . 675—680
Die Sendung der Kirche in der Welt dieser Zeit — Die abschließende Debatte zum Schema 13 . . 680—686
Adhortatio Apostolica *Postrema Sessio* . . . . 703—705
Chronik der Vierten Sitzungsperiode (11. 10. bis 9. 11. 65) . . . . . 714—723
Die missionarische Tätigkeit der Kirche . . . . 723—729
Die zweite Diskussion über das Priesterschema . . 729—733
Die letzten Veränderungen am Offenbarungsschema 733

Aus der nachkonziliaren Arbeit

Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie“ . . . . . 203—212
Die deutschen Bischöfe zur Durchführung der Liturgie-Instruktion . . . . . 212—217

Aus dem Leben der Kirche

Die 31. Generalkongregation der Jesuiten . . . 563—567
Religion und verstädterte Industriegesellschaft — Achte Internationale Konferenz für Religionssoziologie . . . . . 567—572

Die Kirche in den Ländern

Die Lage der Kirche im Kongo . . . . . 217—222
Die Kirche in Litauen . . . . . 261—264
Sonderheit und Wandel im irischen Katholizismus . 411—414
Die Kirche in Rhodesien . . . . . 554—559

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Der Publizist und die öffentliche Meinung . . . 264—269
Rückblick auf den 38. Eucharistischen Weltkongreß zu Bombay (I) . . . . . 306—312
Rückblick auf den 38. Eucharistischen Weltkongreß zu Bombay (II) . . . . . 367—376
Die Bilanz eines Dialogs zwischen Katholiken und Kommunisten . . . . . 414—420
Die unvollendete Theologie der Armut . . . . 420—425
Natürliche und christliche Sittlichkeit in der neueren katholischen Theologie . . . . . 463—467
Kirchliche Ehemoral und Geburtenregelung . . . 467—475
Diskussion um die Realpräsenz . . . . . 517—520
Eine Umfrage über die Homilie (I) . . . . . 559—563
Eine Umfrage über die Homilie (II) . . . . . 610—615
Der Gesang in der liturgischen Erneuerung . . . 661—664

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Der Bürgerkrieg im Jemen . . . . . 108—112
Tendenzen der sozialen Entwicklung in den israelischen Kollektivsiedlungen . . . . . 425—429
Familienpolitik und Kindergeld in sozialökonomischer Sicht . . . . . 520—523
Lateinamerika und die USA . . . . . 616—619
Chinas Einfluß in Afrika . . . . . 705—710

Die Zusammenarbeit der Kirchen

Kardinal Bea beim Weltrat der Kirchen . . . . 312—316
Delegation des Ökumenischen Patriarchen überbringt die Beschlüsse von Rhodos III 316

Aus der Ökumene

Die Orthodoxie zur Selbstbesinnung aufgerufen . 40— 41
Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos . . 222—225
Die Orthodoxe Kirche in Rumänien . . . . . 430—433
Der 12. Deutsche Evangelische Kirchentag in Köln 572—577
Religionsfreiheit im Urteil des Weltrats der Kirchen 577—581
Die Unfehlbarkeit der Kirche nach orthodoxer Lehre . . . . . 710—714

Gebetsmeinungen des Heiligen Vaters

Allgemeine Gebetsmeinungen 1 49 97 99 145 193 241 289 345 393 441 489 537 585 633 689
Missionsgebetsmeinungen 3 51 99 100 147 195 243 291 347 395 443 491 539 587 635 691

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet
25 Jahre Wiener „Theologisches Laienjahr“. 15 Jahre „Fernkurs für theologische Laienbildung“ . . . 101
Die Adveniat-Aktion 1963 der deutschen Katholiken 197

Zehn Jahre „Gemeinschaft zum Schutze der Ungeborenen“ in Österreich: 2600 Kinder blieben am Leben 198
Siebter Fastenaufruf der deutschen Bischöfe „gegen Hunger und Krankheit in der Welt“ 245
Abschlußbilanz des Bischöflichen Werkes „gegen Hunger und Krankheit in der Welt“ über die ersten sechs Fastenaktionen der deutschen Katholiken 246
Wiener Weihnachts-Seelsorgertagung 1964: Ehe und Familie 247
Das niedersächsische Konkordat 292
Die deutschen Bischöfe zu gemeinsamen Gottesdiensten katholischer und nichtkatholischer Christen 349
Übernationale Zusammenarbeit der Pastoralzeitschriften 349
Evangelisch-katholische Zusammenarbeit und ihre Hemmnisse 396
Kardinal König über den geistigen Standort der theologischen Fakultät 398
Erzbischof Bengsch zur Bewältigung der Vergangenheit 446
Erster Nordischer Katholikentag 493
Ein ökumenisches Symposion in Wien 497
Kirchliche Statistik für Österreich 500
Richtlinien für die Liturgiereform 589
Familienkonformes Verhalten in der religiösen Praxis: Eine Untersuchung in Krems 590
Beitrag der österreichischen Katholiken für Missions- und Entwicklungshilfe 1964/65 639
Zum Entwurf des neuen Familiengesetzbuches in Mitteldeutschland 640
Erster Evangelisch-Katholischer Studententag . . 692

Aus dem Vatikan

Erleichterung des eucharistischen Nüchternheitsgebotes 199
Die neuen Kardinalsernennungen 251
Die ersten Kardinalsernennungen Pauls VI. . . 295
Papst Paul VI. an die Studienkommission für Geburtenregelung 350
Kardinal Beas Gegenbesuch bei Patriarch Athenagoras I. 352
Gründung eines Sekretariats für die Ungläubigen . 352
Der Konsultativ-Ausschuß Rom — Weltrat der Kirchen gebildet 399
Heiliges Offizium rehabilitiert Psychotherapeutin . 400
Papst Paul VI. an das Kardinalskollegium . . . 501
Der Papst über Autorität, Einheit und Kritik an der Kirche 593
Das Motu proprio *Apostolica sollicitudo* 641

Aus Süd- und Westeuropa

Auseinandersetzungen innerhalb der Christlichen Gewerkschaften Frankreichs 52
Spanische Frauenklöster im modernen Arbeitsprozeß 102
Die spanische Kirche in Zahlen und Fakten . . . 252
Neues spanisches Vereinsgesetz in der Kontroverse . 252
Eine Katholische Universität in Portugal 253
Religiös-politische Auseinandersetzungen im französischen Katholizismus 299
Konflikt zwischen Episkopat und der katholischen Studentenschaft in Frankreich 353
Pastorale Neuorganisation der Erzdiözese Madrid 356
Die Liturgiereform in Spanien 401
Gehorsam in Sachen Liturgie 401
Diözesanverhältnisse in Italien 447
Fortbestehen innerkatholischer Spannungen in Frankreich 450
Ökumenische Arbeit in Spanien 451
Neuerungen im theologischen Ausbildungswesen Englands 453
Umfrage zum italienischen Konkordat 503
Gerichtliche Entscheidungen im französischen Gewerkschaftstreit 506
Eine religiöse Enquete an belgischen Gymnasien . . 541
Ein katholischer Jugendkongreß in Spanien — und Schwierigkeiten mit der Zensur 544
Neue Leitung der Italienischen Bischofskonferenz . 596
Um die Wiedereinführung des Diakonats 694
Wiederum Arbeiterpriester in Frankreich 696

Aus Nordamerika und Lateinamerika

Kirchlicher Alltag auf Kuba 254
Der Kampf der Schwarzen in den USA um ihre Gleichberechtigung 360
Der christlich-demokratische Wahlsieg in Chile . . 407
Vom Siebten Weltkongreß der katholischen Presse 507
Brasilien unter der Regierung Castelo Brancos . . 508
Die Krise in Santo Domingo 545
Priesternot in Lateinamerika 597

Aus Afrika

Das Dilemma der Kirche in Angola 357
Die Lage der Kirche in Mozambique 404
Die Verluste der Mission bei den Kongounruhen . 407
Die Situation im Sudan 454
Eine Konferenz über das Mönchtum in Afrika . . 547
Kardinal Duval zu den Aufgaben der Kirche in Algerien 600
Ethno-pastorale Studienwoche in Banningville . . 601

Aus dem Nahen Osten

Syrische Reaktionen auf die Konzilserklärung über die Juden 199
Der Kurdenaufstand im Irak 549

Aus der verfolgten Kirche

Alltag im kirchlichen Leben der Tschechoslowakei . 148

Aus Australien

Eine neue Etappe in dem Ringen um die staatliche Unterstützung der Privatschulen in Australien . 54

Aus Ozeanien

Wandlungen in der Schulpolitik der Regierung Neuseelands 102

Aus den Missionen

Die Märtyrer von Uganda 59
Panafrikanische katechetische Studienwoche . . . 62

Ökumenische Nachrichten

Panorthodoxe Aktivität 106
Umbesetzungen im Moskauer Patriarchat 149
Weltrat der Kirchen sucht Zusammenarbeit mit Rom 255
Unterhaus genehmigt Reform des Common Prayer Book 302
Die Kirchenversammlung zu Addis Abeba . . . 302
Neuer Metropolit der Russischen Auslandskirche . 305
Eine oder zwei Synoden der EKD? 364
Zusammenarbeit der Kirchen in England 409
Erste Sitzung des Konsultativ-Ausschusses Rom—Genf 456
Generalsynode der Kirche von England für Union mit Methodisten 456
Die Lage des Ökumenischen Patriarchats 459
Eigene Konsultationen des Lutherischen Weltbundes mit Rom 511
Englands Methodisten für Union mit Canterbury . 511
Politische Kundgebungen des Exekutivkomitees des WCC 551
Die lutherischen Konsultationen mit katholischen Theologen in den USA 551
Die Moskauer Patriarchatszeitschrift zur Dritten Session 552
Um die Interpretation des Ökumenismusdekrets . . 602
Der Ruf der Russischen Kirche an das Konzil . . 605
Evangelische Denkschrift an Österreichische Bischofskonferenz 607
25 Jahre Bruderschaft von Taizé 609
Der spanische Protestantismus formiert sich . . . 643
Rat der EKD zur Neuordnung der Landwirtschaft 646
Denkschrift der EKD über Vertriebene und Heimatrecht 699
Arbeitstagung der EKD-Synode West 701

Aus der totalitären Welt

Aktuelle Aspekte kommunistischer Kirchenpolitik in der „DDR" 258
Neue Aspekte der antireligiösen Sowjetpropaganda 523—528
Aktuelle Probleme kommunistischer Politik in Mitteldeutschland . . . . . 619—624

Aus der jüdischen Welt

Wer ist Jude? 462

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie 94 142 190 238 286 344 390 438 487 536 582 631 687 735
Philosophie 95 143 191 239 287 391
Kultur 95 143 191 240 287 439 487 536 583
Politisches und soziales Leben . 95 143 191 240 287 391 439 487 536 583 687 735
Chronik des katholischen Lebens . 96 144 192 240 288 344 392 439 488 584 632 687 735
Chronik des ökumenischen Lebens . 96 144 192 240 288 344 392 440 488 536 584 632 688 736

Soziographische Beilage

Ausländische Priester in Lateinamerika — Ordensfrauen in Lateinamerika — Wachsender Priestermangel in Lateinamerika . . . . . nach 560
Protestantischer Bevölkerungsanteil in Lateinamerika 1938—61 — Protestanten in Lateinamerika — Einheimische protestantische Geistliche in Lateinamerika 1949—61 . . . . . nach 660

Sachverzeichnis

A

Abessinien, Addis Abeba, Kirchenversammlung 302 ff.
Abtreibung, Verhinderung in Österreich 198 f.
Adveniat-Aktion der deutschen Katholiken
— Ergebnis und Verteilung der Gelder von 1963 197 f.
— Hirtenwort der deutschen Bischöfe 107 f.
Afrika
— Anwendung von *Mater et magistra* 3 f.
— Aufgaben der Katechese 62 ff.
— einheimischer Klerus 243 ff.
— Entwicklungen 708 ff.
— für wirtschaftliche Sicherheit des Weltklerus 245
— Misereor-Hilfe 246
— monastische Konferenz 547 ff.
— Panafrikanische Katechetische Studienwoche 62 ff.
— Priester und Priesternachwuchs 243
— Seminarerziehung 244
— und China 705 ff.
aggiornamento
— Bischof Pohlschneider über das kulturelle 31
Algerien, kirchliche Entwicklung 600 f.
Altar, Gestaltung nach der Liturgiekonstitution 211 f.
Altes Testament, Konzilsdebatte 133
Altkatholiken, Gespräch mit der Orthodoxie 225
Ambo, Gestaltung nach der Liturgiekonstitution 212
Anglikaner, Gespräch mit der Orthodoxie 225
Anglikanische Kirche
— Vorbehalte zur Dritten Konzilssession 189
— zum Konzil 139 f.
Angola, Entwicklung 357 ff.
Anpassung der Orden an die heutigen Lebensverhältnisse 273
Apostolat
— Einschränkung in Spanien 252 f.
— und Heiliger Geist 43 f.
— und Mission 193 f.
— und Orden 241 f.
Apostolat der Laien
— der konziliare Kontext 162
— Konzilsdebatte 162 ff.
Apostolica sollicitudo, Motu proprio über Bischofsrat 641 ff.
Araber, gegen Konzilserklärung über die Juden 199
Arbeit, Wandel der theol. Gestalt 633
Arbeiter
— Bedeutung der Gewerkschaft 52
— und Christliche Gewerkschaften Frankreichs 52 ff.
Arbeiterpriester
— in Frankreich 696
— wieder in Frankreich 697 ff.
Arbeitsmoral 16
Argentinien, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Armut
— als theologisches Problem 420 ff.
— und Orden 242
Asien
— Anwendung von *Mater et magistra* 3 f.
— Lage der Missionen 195 f.
— Misereor-Hilfe 246
Askese
— beim Fernsehen und Hörfunk 21 f.
— und Wohlstand 18
Atheismus
— Kommission 350 f. 352 f.
— päpstl. Sekretariat 352 f.
Atomkrieg, Konzilsdiskussion über Erlaubtheit 178
Auditricen beim Konzil
— aus dem Laienstand 92
— aus den Orden 91 f.
Australien
— Lage der Privatschulen 54 ff.
— Religionszugehörigkeit 57
— Schulen 58
Auswandererseelsorge, Konzilsdiskussion 83
Autorität, in liturgischen Fragen 205

B

Bekenntnisschule
— und Bildungsfrage 22
— und Gemeinschaftsschule 26 f.
Belgien
— Glaube bei höheren Schülern 541 ff.
— Glaubensmotive 542
Beobachter-Delegierte, ökumenische, beim Konzil
— bei der Dritten Session 47 f.
— bei der Vierten Session 631
— Empfang beim Papst 90 f.
Berufung, zum Ordensstand 241
Bevölkerungsexplosion, Konzilsdiskussion 178
Bibelkommission, Gutachten zur Frage der Kollegialität 77
Bibel und afrikanische Mentalität 62
Bildung
— Aufgabe der katholischen Gesellschaft 25
— Chancengleichheit für Stadt und Land 25 f.
— Dirks über 13
— liturgische 205
— Rückstand der Katholiken 23
— und Glaube, Schardt über 22 f.

Bildungspolitik, Erklärung von Stuttgart 31 ff.
Bildungswesen in Spanien 252
Bischöfe
— Aufgaben nach dem Konzilsschema 82
— Seelsorgsaufgaben 81 ff.
— Unabhängigkeit vom Staat 83
Bischofskollegium, nach dem Schema De Ecclesia 76
Bischofskonferenzen
— Aufgaben 82
— Konzilsdiskussion 82
— und Reformbewegung 145
Bischofsstühle, Besetzung in der Tschechoslowakei 149
Bischofssynode, Konstituierung 626 641
Bischofsweihe
— nach der Liturgie-Instruktion 210
— Sakramentalität 76
Bischof und Lehramt 84
Bistum, Aufgaben der Liturgischen Kommission 207
Bolivien, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Bombay, Eucharistischer Weltkongreß, Rückblick 306 ff.
Brasilien
— Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
— unter Castelo Branco 508 ff.
Brevier, deutsche Ausgaben für den liturgischen Gebrauch 214
Britisch-Guayana, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Brüderlichkeit, Appell Papst Pauls VI. in der Weihnachtsbotschaft 1964 201
Buddhismus und Christentum 129 196 f.
Bürgerkrieg im Jemen 108 ff.

C

Caritas
— Bedeutung für Missionen 691 ff.
— und Ausbreitung der Wahrheit 691
— und Evangelium 691 f.
Casti connubii 341 471 472
Ceylon, Lage der Kirche 196
Chile
— Christlich-demokratischer Wahlsieg 407 ff.
— Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
China
— Einfluß in Afrika 705 ff.
— Lage der Kirche 195 f.
Christentum und Buddhismus 196 f.
Christenverfolgung und Nationalismus 195
Christianisierung, Wesen der 51
Christliche Gewerkschaften Frankreichs
— Auseinandersetzungen 52 ff.
— und katholische Soziallehre 52 f.
Communicatio in sacris 227 f. 349
Corpus episcopale 76
Costa Rica, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198

D

Dänemark, Arbeitstagung der Faith-and-Order-Kommission des Weltrats der Kirchen 139
DDR s. auch unter SBZ
— Bildungsgesetz 475 ff.
— Familiengesetz 640 ff.
De Ecclesia, Konzilsschema
— Diskussion und Abstimmungen 74 ff.
— ökumenisches Echo 93
De libertate religiosa, Konzilserklärung
— Abstimmungen 680 721 f.
— Inhalt und erste Diskussion 85 ff.
— Inkompetenz des Staates 88
— Relatio von Bischof de Smedt 86
— zweite Diskussion 675
Denkschrift der EKD über Vertriebene und Heimatrecht 699 ff.
De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia, Konzilsschema
— Inhalt und Diskussion 81 ff.
— Kritik von Kardinal Léger 83 f.
— Neo-Paternalismus? 84
Deutschland
— Adveniat-Aktion 1963, Ergebnis 197 f.
— Bevölkerungsbewegung 18
— Bilanz der Adveniat-Aktion 1963 197 f.
— 80. Deutscher Katholikentag, 2.—6. 9. 64 in Stuttgart 4 ff.
— ev. Militärseelsorge 701 ff.
— Familienrecht in der DDR 640 f.
— Kommunistische Politik in Mitteldeutschland 619 ff.
— Konkordat mit Niedersachsen 292 ff.
— Liturgische Anweisung 349 f.
— Massenmedien 20 f.
— Misereor-Abschlußbilanz 1964 246 f.
— niedersächsisches Konkordat 292 ff.
— ökumenische Gespräche 396 ff.
— Teilnehmer am Katholikentag 5 f.
— Wirtschaftszahlen 17
Diakonat, Wiedereinführung 694 ff.
Divino afflante Spiritu 130
Divinum illud 339

E

Ecclesiam suam 75 90 92 120 141 194 292 353 371 372 373 403 553 567
Ehehindernisse im Votum über das Ehesakrament 284
Ehemißbrauch, Definition 249
Ehemoral
— katholische
— — Wandel 248 f.
— Konzilsdiskussion 177
— und Geburtenregelung 468
Ehe und Familie
— im Schema 13 des Konzils 170 f.
— Konzilsdebatte 124
EKD
— Denkschrift Vertriebene 699
— Synode 701 ff.
— und Neuordnung der Landwirtschaft 646 f.
El Salvador, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Eltern und Berufung zum Ordensstand 242
Empfängnisverhütung 249
— Europa
— — Bevölkerungsbewegung 18
England
— Anglikaner für Union mit Methodisten 456 ff.
— Anglikanisch-methodistische Beziehungen 511 ff.
— Britische Konferenz von Faith and Order 139
— Erste Britische Konferenz von Faith and Order, in Nottingham 139
— Establishment 302 f.
— theol. Ausbildung 453
— Unterhaus und Common Prayer Book 202
— Zusammenarbeit der Kirchen 409
Entwicklungshilfe durch Misereor 246 f.
Entwicklungsländer und *Mater et magistra* 3 f.
Enzykliken
— *Mense maio* 410 f.
— *Mysterium fidei* 653 ff.
Episkopalkirche, amerikanische, zum Konzil 139
Episkopat
— und Primat
— — Gutachten der Bibelkommission 77
— — Papst Paul VI. über Einheit 180
Episkopat, Paul VI. über die Lehre vom 45 f.
Erlösung und Welt 174
Erneuerung, innerkirchliche
— Konzilsdiskussion 178
Erziehung
— juridische Normen der christlichen 279
— Konzilserklärung über die christliche 278 ff.
— und Diskussion zum Bischofsschema 81
Erziehung siehe auch *Bildung* und *Schulwesen*
Eschatologie im Schema De Ecclesia 78 f.
Eucharistie
— Aufbewahrung nach der Liturgie-Konstitution 212
— Diskussion 517 ff.
— in der Liturgie-Instruktion 207 ff.
Eucharistischer Kongreß 306 ff.
Eucharistisches Nüchternheitsgebot, Erleichterung 199
Europäische Auslandskirche, neuer Metropolit 305 ff.
Evangelische Kirche, Friedensinitiative von Bischof Mitzenheim 258
Evangelische Räte und Erneuerung des Ordenslebens 270
Evangelischer Bund, Echo zum Konzil 137 f.

Evangelischer Kirchentag 1965 572 ff.
Ewiges Leben, Lehre vom, und irdisches Leben 1 ff.
Exegeten, Freiheit der Forschung für 137
Exemtion
— der Ordensleute 84
— nach dem Ordensschema 269
— Orden, Konzilsdiskussion 272 f.
Exorzismen nach der Liturgie-Konstitution 209

F

Faith and Order
— Arbeitstagung in Aarhus 139
— Britische Konferenz in Nottingham 139
Familie
— Möbus über die Situation heute 18 ff.
— pädagogische Aufgaben 251
— Politik in sozialökonomischer Sicht 520 ff.
— religiöse Praxis 590—592
— Selbsthilfe 251
— und moderne Gesellschaft 247
— und Staat 20
— und Stuttgarter Erklärung zur Bildungspolitik 32
— Verhalten der Gesellschaft 19
— Vorrang der personalen Werte 247 f.
Familienplanung, Entwicklung in der Kirche 248 f.
Familienseelsorge 250
Fastenaktion „gegen Hunger und Krankheit in der Welt"
— der dt. Katholiken
— — Abschlußbilanz 1964 246 f.
— — siebter Aufruf der deutschen Bischöfe 245 f.
— — Verteilung 246
Fernkurs für theologische Laienbildung in Österreich 101
— — Fidei donum 340 341
Fernsehen, Askese bei der Programmwahl 21 f.
Firmung nach der Liturgie-Instruktion 209
Forschung
— Freiheit für Exegeten 137
— und Katholische Universität 282
Frankreich
— Arbeiterpriester 696
— Aufbau von Familiengruppen 250 f.
— Auseinandersetzung innerhalb der Christlichen Gewerkschaften 52 ff.
— Außerordentlicher Nationalkongreß der Christlichen Gewerkschaften Frankreichs 52 f.
— Episkopat und Organisationen 353 ff.
— Episkopat und katholische Studentenschaft 353 f.
— 25 Jahre Taizé 609 f.
— Religiös-politische Auseinandersetzung 299 ff.
— — Erklärung des Episkopats zu 301
— wieder Arbeiterpriester 697 ff.
Frauenklöster im modernen Arbeitsprozeß 102
Frauenorden, apostolisches Potential 272
Freie katholische Schulen siehe unter *Privatschulen*
Freiheit
— der Forschung für Exegeten 137
— kulturelle
— — und Katholiken 28 f.
Freiheitsbegriff, christlicher 175
— und Personwürde 174
Frieden im Schema 13 des Konzils 171 686
Friedensbewegung, in der Tschechoslowakei 148 f.
Fürbitten
— Erklärungen und Anweisungen der deutschen Bischöfe 216

G

Gebet
— Dirks über den neuen Weg 13 f.
— und Heilige Schrift 14
Gebetsmeinungen
— Allgemeine für 1965 99
— für die Missionen 1965 100 f.
Geburtenregelung 177 467 ff. 684
— Kommission 351 ff.
— und kirchliche Ehemoral 467 ff.
— — empirische Voraussetzungen 468
— — Identität und Kontinuität der Lehramtsentscheidungen 471
— — kirchliche Tradition und päpstliche Lehre 471
— Konzilsdebatte 124 684
— Konzilsdiskussion 177 f.
— Prof. Weber zur 249
Gemeinschaftsschule und Bekenntnisschule 26
Gemeinwohl und Religionsfreiheit 89
Gesang
— bei der Meßfeier in der Muttersprache 217
— und liturgische Erneuerung 661 ff.
Gesellschaft
— moderne, und Familie 247
— Verhalten zur Familie 19
Gewerkschaften
— Bedeutung für die Arbeiter 52
— Streit der Christlichen in Frankreich 52 ff.
Gewissensfreiheit
— und Religionsfreiheit 88 676 ff.
— und Toleranz 88
Glaube und Bildung, Schardt über 22 f.
Gläubige, liturgische Bildung 205
Gottesdienste, ökumenische 349
Gotteshaus, Gestaltung nach der Liturgie-Konstitution 211 f.
Gottesmord, Konzilserklärung über die Juden 199
Griechenland, 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos 222 ff.
Guatemala, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198

H

Haiti, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Heiligenverehrung 78
— für die afrikanischen Völker 63
Heilige Schrift
— im Leben der Kirche 133 f.
— Inspiration und Interpretation 132
— und Gebet 14
— und Inerranz 136 f.
— und Liturgieerneuerung 50
Heiliger Geist und Apostolat 43 f.
Heiligsprechung ugandesischer Märtyrer 59 ff.
Heilsbedeutung der Welt 173 f. 683
Heilsgeschichte, Rolle Israels 128 f.
Hierarchie
— im Schema De Ecclesia 76 f.
— in der Konstitution über die Kirche 324 ff.
— und Laien 165
Hinduismus 291 ff.
Hirtenamt der Bischöfe
— Konzilsschema 81 ff.
— — Abstimmungen 671 ff.
— — Diskussion 83
— — Einfügungen aus dem Schema über die Seelsorge 82
— — Inhalt des Entwurfs 81 f.
Hochschulen, Stuttgarter Erklärung zur Bildungspolitik 33
Höhere Schule, Hermans über die bekenntnisneutrale 27
Holländisch-Guayana, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Homilie 559 ff. 610 ff.
— eine Rundfrage 610 ff.
— Umfrage 559 ff.
— und Liturgie-Instruktion 208
Honduras, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Hormonpillen, Anwendung 250 475
Humani generis 157 286 339
Hunger in der Welt
— Fastenaktion der dt. Katholiken
— — Abschlußbilanz 1964 246 f.
— — siebter Aufruf der deutschen Bischöfe 245 f.

I

Immortale Dei 341
Indien, Eucharistischer Kongreß 306 ff.
Inerranz und Inspiration der Heiligen Schrift 136 f.
Inspiration der Heiligen Schrift 132
Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie" 203 ff.
— Durchführungsbestimmungen der dt. Bischöfe 212 ff.
Interpretation der Heiligen Schrift 132

Irak
— Kurdenaufstand 549 ff.
— Minderheitenprobleme 549 ff.
Irdisches Leben und Lehre vom ewigen Leben 1 ff.
Irland, Entwicklung des Katholizismus 411 ff.
Islam und Christentum 587 ff.
Israel
— Rolle in der Heilsgeschichte 128 f.
— Siedlungsprobleme 425 ff.
Italien, Bischofskonferenz 596 ff.

J

Jakobitische Kirche und Konzilserklärung über die Juden 200
Jamaika, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Jemen
— Bürgerkrieg 108 ff.
— Republik 110 f.
— Staatsstreich von 1962 109 f.
Jesuiten, 31. Generalkongregation 563 ff.
Journalisten, Kardinal König über Versuchungen des katholischen 264 f.
Juden
— Abstimmungen 718 ff.
— Konzilsdebatte 125 ff.
— Konzilserklärung 125
— — Reaktion in Syrien 199 f.
— und Nichtchristen 125 ff.

K

Kardinäle 295
Kardinalsernennungen 251 f.
Kardinalskreationen, neuer Typus 295—302
Karibische Föderation, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Katechese
— Aufgaben in Afrika 62 ff.
— biblische, in Afrika 62
Katechetische Studienwoche, Panafrikanische, in Uganda 62 ff.
— Entschließungen 63
— Ergebnisse 62 f.
Katechisten, Ausbildung für Afrika 62
Katechumenen, Bildung in Afrika 62
Katholiken, Fries über das Verhältnis zu den Nichtchristen und evangelischen Christen 14 f.
Katholikentag
— 80. Deutscher, in Stuttgart 4—39
— — Botschaft des Heiligen Vaters 38 f.
— — Delegiertenversammlung der katholischen Verbände 25 ff.
— — Eröffnung 8 ff.
— — Öffentliche Versammlungen 10 ff.
— — Tage der Gottesdienste und Feiern 34 ff.
— nordischer 493 ff.
Katholische Aktion
— Definition 165
— und Laienapostolat 164
— und Verwirklichung der Konzilsdekrete 146
Kindermission 539 ff.
Kindermissionswerk 539 ff.
Kirche
— als Volk Gottes 75 f.
— biblisches Verständnis 75
— dogmatische Konstitution über die 317 ff.
— im Dienste Gottes und der Menschen, Konzilsdebatte 122
— im Schema 13 des Konzils 167 ff.
— Konzilsdebatte über 74 ff.
— Papst Paul VI. über 180
— Schema im Konzil s. Zweites Vatikanisches Konzil
— und Eschatologie 79
— und Heilige Schrift 133 f.
— und Kultur, Konzilsdiskussion 175 f.
— Verhältnis zu den Nichtchristen 76
— Verhältnis zu den nichtkatholischen Christen 76
Kirche in der modernen Welt, Dirks über 12 ff.
Kirchenkampf in der SBZ 260
Kirchenschema
— Diskussion und Abstimmungen 74 ff.
— Veränderungen 75
Kirchentag, 12. Evangelischer 572 ff.
Kirchenverständnis, biblisches 75
Kirche und Staat 88
— nach dem Schema 13 682
— Verhältnis auf Kuba 254
Klausur, Neuerungen 270
Kleine Seminarien, Konzilsdebatte 276
Kleriker, liturgische Ausbildung 204 f.
Klerus
— einheimischer in Afrika 243 f.
— Lage in der Tschechoslowakei 148
— und Kirchenreform 146
Klöster und moderner Arbeitsprozeß 102
Koadjutoren, Vollmachten 82
Kollegialität
— Gutachten der Bibelkommission 77
— Lehre von der
— — Kommentierung 185 f.
— — umstritten 186
— nach dem Schema De Ecclesia 76 ff.
— nach der „nota praevia" 186 341
— protestantische Stimme zur 237
— Relatio von Erzbischof Parente 77
Kolonialismus und Ausbreitung des Christentums 195
Kolumbien, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Kommunion, Wiederholung am selben Tag 209
Kommunismus
— in Asien und Afrika 3
— und Katholiken 414 ff.
Konfessionalismus in Uganda 61 f.
Konfessionsschule und Bildungsfrage 22
Kongo
— Ethnopastorale Studienwoche 601 f.
— Lage der Kirche 197 217 ff.
— Mission im Osten und Norden 220
— Rebellion 218
Konkordat, niedersächsisches 292 ff.
Konsultativ-Ausschuß, Gründungsvorschlag 256 f.
Konsumenten, Verantwortung für die Wirtschaft 17
Korea 635 ff.
Krankensalbung nach der Liturgie-Instruktion 209 f.
Krise des Konzils 184 f.
Kuba
— Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
— kirchlicher Alltag 254 f.
Kultur und Kirche, Konzilsdiskussion 175 f.
Kurie
— Jedin über 12
— Umbesetzungen 252

L

Laien
— Auditoren und Auditricen bei der Dritten Konzilssession 91 f.
— — Ergänzungen 631
— Dirks über 12
— im gewandelten Selbstverständnis der Kirche 166
— in der Welt 166 f.
— Mündigkeit 163
— Stellung in der Kirche, Jedin über 11 f.
— Stellung in der Kirchengeschichte 163
— Teilnahme am Konzil 48
— Verhältnis zur Hierarchie 165
Laienapostalat
— Abstimmungen zum Schema über 670 ff.
— Konzilsdebatte 113 f.
— Konzilsentwurf 163
— theologische Voraussetzungen 164 f.
Laienbildung, theologische, in Österreich 101
Laien-Theologie, Ratzinger zur 164 f.
Laos, Lage der Kirche 196
Lateinamerika
— Adveniat-Aktion der deutschen Katholiken 197 f.
— Aufruf der deutschen Bischöfe zur Adveniat-Aktion 1964 107 f.
— Lage der Kirche 193
— Misereor-Hilfe 246
— und die USA 616
Lebensreform und Konzilsdekrete 145
Lehramt und Bischof 84

Lehrerbildung
— und Stuttgarter Erklärung zur Bildungspolitik 33
Lehrverkündigung und wissenschaftliche Forschung 130
Lesungen nach der Liturgie-Instruktion 208
Litauen
— Einwohner- und Katholikenzahl 261
— Lage der Kirche 261 ff.
— — nach Stalin 262
Literatur
— als Lebenshilfe 24 f.
— Krise der deutschen 23 f.
— und Christen, Ross über 23 ff.
Liturgie
— Änderung in den Missionen 51
— Anpassung in Afrika 63
— Erneuerung im Geiste des Konzils 49 f.
— Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie" 203 ff.
— — Durchführungsbestimmungen der deutschen Bischöfe 212 ff.
— und Erneuerung des geistlichen Lebens 49 f.
Liturgiereform 589 f.
— und Pastoralkonferenz 146
Liturgische Erneuerung des Gesanges 661 ff.
Liturgische Kommission im Bistum 207
Löhne, gerechte 16
Luthertum, Konzilsecho 141

M

Mandatum 165
Maria
— Gesamtschau der Lehre im Kirchenschema 79 ff.
— Mediatrix 80
— Mutter der Kirche? 80
— Mutter der Kirche 182
— Text des Marienkapitels 79
— umstrittener Titel „Mediatrix" 80
— Votum Kardinal Beas 80 f.
— und Kirche 182
Martinique, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Mater et magistra 3 f. 153 176 267 290 392 442 472 537 547 581
— Anwendung in Afrika und Asien 3 f.
Materialismus, Überwindung durch *Mater et magistra* 3
Massengesellschaft und Familie 247
Massenkommunikationsmittel
— in Lateinamerika
— — Hilfe der deutschen Katholiken 108
— Stuttgarter Erklärung zur Bildungspolitik 34
Massenmedien, Heigert über Wirken in der Gegenwart 20 ff.
Maximum illud 340 341 443
Mediator Dei 340 341 342
Mediatrix, umstrittener Titel 80
Mense maio 410 f.
Menti nostrae 341
Meßfeier, Erklärungen und Weisungen der deutschen Bischöfe 215 ff.
Meßordo in der Liturgie-Instruktion 207 f.
Mexiko, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Moskauer Patriarchat, Umbesetzungen 149
Mortalium animos 313
Mozambique, Lage der Kirche 404 ff.
Mischehe
— Fries über die 16
— Gesetzgebung 285 f.
— im Votum über das Ehesakrament 283 ff.
— zwischen Orientalen 227
Miserentissimus redemptor 340 342
Misereor
— Abschlußbilanz 1964 246 f.
— siebter Aufruf der deutschen Bischöfe 245 f.
Missio canonica 165
Mission
— in Uganda 61
— und Apostolat 193 f.
— und Kirche 723 ff.
— und Liturgieerneuerung 51
— und Pfarrei 193
— Werk der hl. Kindheit 539 ff.
Missionen
— Christenverfolgung 195 f.
— Schulwesen 347 f.
— und einheimischer Klerus 491 ff.
— Warnung vor falschem Gebrauch der scholastischen Methode 63
Missionsrat, vorgesehene Bildung eines 235
Missionsschema, Konzilsdiskussion 232 ff.
Mit brennender Sorge 192 392
Muslimen, Konzilsdebatte 129
Muslimische Bruderschaft gegen Konzilserklärung über die Juden 199
„Mutter der Kirche", Maria als 182
Muttersprache
— und Liturgie 206 f.
— und Sakramente 209
— zulässiger Umfang in der Messe 209
Mysterium fidei, Enzyklika 653 ff.
Mystici corporis 339 340 341 342

N

Nationalismus und Christenverfolgung 195
Neue katholische Ethik 463 ff.
Neues Testament, Konzilsdebatte 133
Neuseeland
— demographische Zahlen 102 f.
— Einwohnerzahlen 102
— Privatschulen 103
— Schulzahlen 103
— Wandlungen der Schulpolitik 102 ff.
Nigerien, Tagung des Zentralausschusses des Weltrates der Kirchen in Enugu 255 ff.
Nikaragua, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Nordkorea, Lage der Kirche 196
Nordvietnam, Lage der Kirche 196
Nota explicativa praevia zur Konstitution De Ecclesia 185
Nüchternheitsgebot, Erleichterung des eucharistischen 199

O

Offenbarung
— Begriffsbestimmung 130 f.
— Inspiration 136
— Konzilsdebatte über das Schema von 130 ff.
— — Abstimmungen 667 ff. 722
— — letzte Veränderungen
— Transzendenz 136
— Weitergabe 131 f.
Öffentliche Meinung und Publizist 264 ff.
Offizium, Kleines, nach der Liturgie-Konstitution 211
Ökumene s. als Einzelstichwörter
— und Schulwesen in Neuseeland 104
Ökumene und Studentenschaft 693 f.
Ökumenische Bewegung
— Anstoß durch Missionare 99 f.
— Schmemann über Teilnahme der Orthodoxen Kirche 40 f.
— Selbstbesinnung der Orthodoxie 40 f.
— und Rom 140
Ökumenische Voten zur Dritten Konzilsperiode 483 ff.
Ökumenisches Konzilsecho 92 ff. 137 ff. 187 ff.
Ökumenisches Patriarchat 459 ff.
— zum Beginn der Dritten Konzilssession 90 f.
Ökumenisches Symposion in Wien 497 ff.
Ökumenismus in Afrika 63
Ökumenismusdekret
— Evangelische Folgerungen aus 534 ff.
— Korrekturen 186
— Wortlaut 383 ff.
Ökumenismusschema, Abstimmungen auf dem Konzil 113
Orden
— Konzilsdebatte 269 ff.
— Reform durch das Konzil 269 ff.
— spirituelle Erneuerung 273
— und apostolischer Geist 241 f.
Ordenskleidung, Modernisierung 270
Ordensleute und Exemtion 84
Ordinariumsgesänge, Erklärungen und Anweisungen der deutschen Bischöfe 216
Orientalium dignitas 436 437

Orientalische Kirchen
— Konzilsdebatte 117 f.
— Konzilsdekret 387 f.
Orthodoxe, Aufwertung im Weltrat der Kirchen 257 f.
Orthodoxe Kirche zum Konzil 605 ff.
Orthodoxie
— Aktivität 106 f.
— Gegensatz zu den westlichen Kirchen 40 f.
— Gespräche mit Altkatholiken und Anglikanern 225
— Kritik an Mitarbeit im Weltrat der Kirchen 41
— 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos 222 ff.
— zur Selbstbesinnung aufgerufen 40 f.
Ostblock
— Mangel an Religionsfreiheit 89
— Teilnahme an der Dritten Konzilssession 47
— — an der Vierten Konzilssession 631
Österreich
— Evangelische Denkschrift an Bischofskonferenz 607 ff.
— kirchliche Statistik 500 f. 501 ff.
— zehn Jahre „Gemeinschaft zum Schutz der Ungeborenen" 198 f.
— 15 Jahre „Fernkurs für theologische Laienbildung" 101
— 25 Jahre Wiener „Theologisches Laienjahr" 101
— Missionskollekte 1965
— Teilnahme am „Theologischen Laienjahr" 101
— Teilnehmer an Glaubensfernkursen 101
— Wiener Weihnachts-Seelsorgertagung 1964 247 ff.
Ostkirchen, Konzilsdiskussion 226 ff.
Ozeanien, Misereor-Hilfe 246

P

Pacem in terris 8 54 153 170 171 176 253 259 442 585
Pakistan, Lage der Kirche 197
Panafrikanische Katechetische Studienwoche in Uganda 62 ff.
Panama, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Panorthodoxe Aktivität 106 f.
Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos, 3. 222 ff.
Patriarchen, Stellung der 288
Patronatsrecht, Reform 84
Päpstliche Dokumente s. als Einzelstichwörter
Papst und Kirche 593 ff.
Paraguay, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Pastoralkonferenzen und Durchführung der Liturgiereform 146
Pastoralzeitschriften 349
Patras, Rückgabe der Andreas-Reliquie 68
Paul VI. bei den Vereinten Nationen 647 ff.
Periten, Schweigepflicht der 64
Perú, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Personwürde
— im Schema 13 170 174
— Konzilsdebatte 123 f.
Pfarrei und apostolischer und missionarischer Geist 193
Pfarrkonferenzen, Gebetsmeinung 146
Politik und Religion 147
Portugal, Beschluß zur Errichtung einer Katholischen Universität 253 f.
Postrema sessio, Adhortatio Apostolica 703 ff.
Priester
— Aussprache zu den Konzils-Propositiones 229 ff.
— Lage in der Tschechoslowakei 148
— liturgische Ausbildung 204 f.
Priesterausbildung
— Aussprache auf dem Konzil 274 ff.
— Einheit von geistlicher, theologischer und pastoraler 276 f.
— für die Mission 63
— Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
— in Afrika 244
Priestermangel, Jedin über 12
Priesternachwuchs, in Spanien 252
Priesterpropositiones, Konzilsdebatte 116 f.
Priesterschema
— mönchische Spiritualität 732
— und Zölibatsfrage 733
— zweite Konzilsdiskussion 729
Primat
— evangelische Stimme 139
— G. A. Lindbeck zum 187 f.
— und Episkopat
— — Gutachten der Bibelkommission 77
— — Papst Paul VI. über Einheit 180
Privatschulen
— Finanzierung durch den Staat 30
— in Australien 54 ff.
— — Haltung der nichtkath. Religionsgemeinschaften 56 f.
— — Haltung der Parteien 55 f.
— in Neuseeland 102 f.
Propriumsgesänge, Erklärungen und Anweisungen der deutschen Bischöfe 216 f.
Proselytismus und Religionsfreiheit 88
— — Provida mater 271 341 342
Protestantismus
— Konzilskritik 140 f.
— und Katholizismus in Uganda 60
Publizist und öffentliche Meinung 264 ff.
Publizistik, Bedeutung heute 21
Puerto Rico, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198

Q

Quadragesimo anno 341
Quanta cura 94

R

Rassendiskriminierung, Konzilsdiskussion 174 f.
Reformation, Reform? 141
Reform der Kirche, Jedin über 11
Religion
— und höhere Schule in Irland 541 ff.
— und Industriegesellschaft 567 ff.
— und Politik 147
Religionsfreiheit
— Bischof Colombo über die Fundamente 90
— Declaratio 85 ff.
— Konzilsabstimmung verschoben 184
— Konzilsvorlage
— — Abstimmungen 680
— — Diskussion 87
— — Inhalt 85 f. 677
— — Veränderungen 86 f.
— — ungenügende Begründungen 677
— — zweite Diskussion 675
— Papst Paul VI. über 202 f.
— und Gewissensfreiheit 88
— und Kirche des Schweigens 89
— und Proselytismus 88
— und Toleranz 88
— und Weltrat der Kirchen 577 ff.
— — innerökumenische Entwicklung 578
— s. Zweites Vatikanisches Konzil
Religionssoziologie
— 8. Konferenz für 567 ff.
— Kritik Luckmanns 568
Religionsunterricht
— auf Kuba 255
— in Australien 57 f.
— in den Staatsschulen in Neuseeland 105 f.
Reliquie des hl. Andreas, Rückgabe an die orthodoxe Kirche von Patras 68
Rhodesien
— Kirche in 554 ff.
— kulturelle und soziale Verhältnisse 555
— Überblick 554 ff.
Rhodos, 3. Panorthodoxe Konferenz 222 ff.
Riten, Vereinfachung 206
Rumänien
— Konferenz von Vertretern orthodoxer theologischer Hochschulen in Bukarest 106 f.
— Orthodoxe Kirche 430 ff.
Rumänische Orthodoxe Kirche, gesamtorthodoxer Beitrag 106 f.
Russische Orthodoxe Kirche, Umbesetzungen 149

S

Sacram Liturgiam 49 187 203 206 214
Sakramentalität der Bischofsweihe 76 324 f.
Sakramente und Muttersprache 209

Säkularinstitute, Spiritualität 271 f.
Santo Domingo
— Krise 545 ff.
— Umsturz 545 ff.
SBZ
— Behinderung des religiösen Lebens 260
— kommunistische Kirchenpolitik 258 ff.
— Tagung des Hauptvorstandes der Ost-CDU, 14. 12. 64 in Weimar 259
— Tagung katholischer Persönlichkeiten europäischer Staaten, 17./18. 11. 64 in Ost-Berlin 259
— Wartburg-Treffen 258 ff.
Scholastik, Warnung vor falschem Gebrauch der Methode in den Missionen 63
Schule
— Konzilsdebatte über die konfessionelle 281 f.
— Schule und christliche Erziehung 290
Schulen in Missionsländern
Schulpolitik in Neuseeland 102
Schulsystem, katholisches, Konzilskritik 176
Schulwesen
— „bekenntnisneutrale" höhere Schule in Deutschland 27
— Bekenntnis- und Gemeinschaftsschule 26 f.
— in Australien 54 ff.
— in den Missionen 347 ff.
— in Uganda 61
— katholische Privatschule 27 f.
— katholisches
— Stuttgarter Erklärung zur Bildungspolitik 32
— Volksschule auf dem Lande 25 f.
— zur Frage der Lehrerbildung 28
Schweigepflicht der Konzilsexperten 64
Seelsorge
— Aufgabe der Bischöfe 81 ff.
— und Familie 251
Seminarerziehung, zeitgemäße in Afrika 244
Sowjetpropaganda, antireligiöse 523 ff.
Sowjetunion, Lage der Kirche in Litauen 261 ff.
Soziale Entwicklung und Schema 13 171
Sozialleben, Konzilsdiskussion 176
Soziallehre, katholische
— und Christliche Gewerkschaften in Frankreich 52 f.
— und Gewerkschaften in Frankreich 53 f.
Sozialpolitik, Becher über 16 f.
Spaltungen, innerkirchliche, Jedin über Bedeutung für das Leben der Kirche 10 f.
Spanien
— Bildungswesen und Massenmedien 252
— Einschränkung des Apostolats 252 f.
— Entwicklung des Protestantismus 643 ff.
— Frauenklöster im modernen Arbeitsprozeß 102
— geistlicher Nachwuchs und Mission 252
— Kirche in Zahlen und Fakten 252
— neues Vereinsgesetz in der Kontroverse 252 f.
— pastorale Reform in der Erzdiözese Madrid 356 f.
— Reform der Liturgie 401 ff.
Spiritualität der Säkularinstitute 271
Spirituelle Erneuerung der Orden 273
Staat
— Inkompetenz für Regelung religiöser Beziehungen 88
— Unabhängigkeit der Bischöfe 83
— und Familie 20
— und Kirche 88
Staatsmänner und Handeln nach der Lehre Christi 147
Staatsstreich im Jemen 108 ff.
Staat und Kirche auf Kuba 254
Studententag, ev.-kath. 692 ff.
Stuttgart, 80. Deutscher Katholikentag 4—39
Südamerika
— und USA 616 ff.
— Priesternot 597 ff.
Sudan
— das Problem der Südprovinzen 454
— Lagebericht 454 f.
— Lage der Kirche 197
— Parlamentswahlen 455
Südvietnam, Lage der Kirche 196
Syrien, Reaktion auf die Konzilserklärung über die Juden 199 f.

T

Tabernakel, Gestaltung nach der Liturgie-Konstitution 212
Taufstätte, Gestaltung nach der Liturgie-Konstitution 212
Theologie und Universität 398 ff.
Theologische Ausbildung der Priester 277 f.
Theologische Fakultät und Universität 398 ff.
Theologisches Laienjahr in Österreich 101
Toleranz
— und Gewissensfreiheit 88
— und Katholiken 29
— und Religionsfreiheit 88
Tradition, Konzilsdebatte 130 ff.
Transzendenz der Offenbarung 136
Trauung nach der Liturgie-Instruktion 210
Tschechoslowakei, Lage der Kirche 148 f.

U

Uganda
— Heiligsprechung von Märtyrern 59 ff.
— Lage der Kirche 61
— Panafrikanische katechetische Studienwoche in Katigondo 62 ff.
— Wachstum der Mission 61
Unfehlbarkeit und Orthodoxie 710 ff.
Ungeborenenhilfe, in Österreich 198
Universität
— katholische
— — Bischof Pohlschneider für Errichtung in Deutschland 30
— — Errichtung in Portugal 253 f.
— — und Freiheit der Forschung 282
— und Katholiken 30
Uruguay, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
USA
— Lutherisch-katholische Konsultationen 551 ff.

V

Vatikan
— Errichtung des Sekretariats für die Nichtglaubenden 352
— Errichtung der Bischofssynode 626 641
— Kardinalsernennungen 251 f.
VELKD, Entscheidung für den Dialog 238
Venezuela, Hilfe aus der Adveniat-Aktion 1963 198
Vereinigte Staaten, ökumenische Diskussionen 551 ff.
Vereinsgesetz, Kontroverse in Spanien 252 f.
Verfolgte Kirche in der Tschechoslowakei 148 f.
Verkündigung, Aufgabe heute 2 f.
Vertriebenendenkschrift der EKD 701 ff.
Vita Communis in den Klöstern 270
Volksschule auf dem Lande, Hermans über 25 f.

W

Wartburg-Treffen 258 ff.
Wegzehrung, nach der Liturgie-Konstitution 209
Weibliche Orden, apostolisches Potential 272
Weihbischöfe, Vollmachten nach dem Konzilsschema 82
Weihnachtsbotschaft Pauls VI. 1964 200 ff.
Weltpriester in Afrika, wirtschaftliche Sicherstellung 245
Weltrat der Kirchen
— Aufwertung der Orthodoxen 257 f.
— Besuch Kardinal Beas 312 ff.
— Bildung eines Konsultativausschusses 256 f.
— Faith-and-Order-Tagungen 139
— kein Beitritt Roms 257
— Kritik an Mitarbeit der Orthodoxie 41
— Nachfolgeregelung für Visser 't Hooft 255 f.
— Tagung des Zentralausschusses in Enugu 255 ff.
— Vischer über die künftige „Politik" 256 f.
— Zusammenarbeit mit Rom 255 f.
Weltsendung der Kirche 149
Wiedervereinigung der Christen
— Hindernisse und Vorurteile 97 ff.
— Missionare als Vorkämpfer 99 f.

Wiener Weihnachts-Seelsorgertagung 1964 247 ff.
Wirtschaft, Becker über Verantwortung in der 16 f.
Wirtschaftsentwicklung, im Schema 13 171
Wirtschaftsleben, Konzilsdiskussion 176
Wohlstand
— Meisterung des 17 f.
— und Askese 18
Wortgottesdienst, nach der Liturgie-Instruktion 206

Z

Zeitwahl in der Ehe 249
Zentralausschuß des Weltrats der Kirchen, Tagung in Enugu 255 ff.
Zivilisation, Übernahme der westlichen in Asien und Afrika 3
Zölibat
— und Diakonat 77 f.
— Konzilsdebatte 278
Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil
— Abschluß der Dritten Session 179ff.
— Abstimmungen 65 ff. 112 ff. 150 ff. 667 ff. 715 ff.
— als Realisierung der Kennzeichen der Kirche 43
— Aufgaben 44 ff.
— Beobachter der Dritten Session beim Papst 90 f.
— Beziehungen zu Trient 11
— Beziehungen zur Ökumenischen Bewegung 602 ff.
— Bischofssynode 641 ff.
— Chronik der Vierten Session 664 ff. 714
— Dekret über die kath. Ostkirchen 433 ff.
— Diakonat 77 f.
— Dritte Session (Überblick) 377 f.
— Durchführung in Missionen 395 ff.
— Ehe 161 282 ff. 684
— Episkopat in der Kirche 45 66 ff. 81 ff. 150 ff. 479 ff.
— Eröffnung der Dritten Session 42 ff.
— Erklärung über die christliche Erziehung 159 ff. 278 ff.
— Eschatologie im Kirchenschema 64
— Fortschritt der Liturgiereform 49
— Juden und Nichtchristen 70 ff. 125 ff. 199 f.
— Kirche, dogmatische Konstitution 317 ff.
— Kirchenschema 74 ff.
— Kirche in dieser Zeit 680 ff.
— Kirche und Welt 119 ff. 150 ff. 167 ff. 680 ff.
— Konstitution über die Kirche 317 ff.
— Kollegialität der Bischöfe 479 ff.
— Kritik der russischen Kirche 605 ff.
— Laienschema 112 ff. 162 ff.
— letzte Veränderungen am Offenbarungsschema 733 ff.
— Mischehe 16 160 f.
— Missionsschema 152 ff. 232 ff. 395 ff. 733
— Methodische Fragen 377 ff.
— Maria im Kirchenschema 65 f. 79 ff.
— Moskauer Patriarchat 552 ff.
— neue Auditoren und Auditricen 91 f.
— Nota praevia 343 f. 481 f.
— Offenbarungsschema 130 ff. 733 f.
— Ökumenische Stellungnahmen 92 ff. 137 ff. 187 ff. 236 ff.
— Ökumenismus-Dekret 383 ff.
— Ökumenismusschema 112 ff.
— — Kritik 602 ff.
— Ökumenische Stellungnahmen zur Dritten Session 483 ff.
— Orden 154 ff.
— Ordensreform 269 ff.
— Ostkirchendekret 433 ff.
— Ostkirchenschema 118 ff. 226 ff.
— Papstbrief zur Kollegialität 479
— Priesterbildung 156 ff. 274 ff.
— Priesterschema 116 ff. 229 ff.
— Religionsfreiheit 68 ff. 85 ff. 675 ff.
— Sinn der Kirchenreform 11
— Schlußfeier der Dritten Session 179 ff.
— Teilnehmer der Dritten Session 47
— Teilnehmer der Vierten Session 631
— Vierte Session 528 ff. 624 ff. 664 ff. 714 ff.
— — Vorschau 528 ff.
— Weltrat der Kirchen und Religionsfreiheit 577 ff.

Personenverzeichnis

Aufgeführt sind alle im Jahrgang erwähnten lebenden oder in den letzten zwei Jahren verstorbenen Personen sowie die Päpste seit Pius X. Von, de, d', van *sind nachgestellt*

A

Abasolo y Lecue, Juan Ambrose, Bischof von Vijayapuram 65 69 80 87 669
Abbas Mahmud el-Aqqad 588 589
Abboud, Ibrahim 454
Abd al Hamid Judah al Sahkar 588 589
Abed, Antoine, Maronitischer Bischof von Tripolis 160
Abendroth, Walter 391
Abjakpley, Eusèbe 91 718
Abraham, T. S., syrisch-orthodoxer Corepiscopus 47
Albrecht, Paul 584
Abuna Basilios, äthiopischer Patriarch 303
Abusch, Alexander 476 624
Adoula, Cyrille 218 219
Afanassieff, N. 710 711 712 713
Agagianian, Gregorius Petrus Kardinal 51 64 70 71 115 123 124 152 153 156 157 309 371 665 666 675 715 716 722 723
Aguirre, Jesús 417
Agustoni, L. 661 662
Aini, Mohsen al 110
Alba Palacios, José de Jesus, Bischof von Tehuantepec 151
Albers, Willi 520
Albert, Elmar 143
Albornoz, A.-F. Carrillo de 95 581
Aldenhoven, Herwig 47
Aleksij (Alexius), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 223
Alfaro, Carlos 599
Alfrink, Bernard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 66 80 117 124 151 152 153 174 177 178 229 230 231 259 350 400 401 626 666 673 675 679 719 728 730 731
Aljoschin, S. 526
Allchin, A. M. 142 144
Allende, Salvador 619
Allinger-Csollich, Theofried 143
Alonso, Luis, Militärbischof von Spanien 115 166
Alonso-Schoekel, Luis SJ 238 536
Alter, Karl Joseph, Erzbischof von Cincinnati 70 88
Alvim Pereira, Custodio, Erzbischof von Lourenço Marques 667 676
Amer, Abdel Hakim 110
Ambrosi, Giacinto Giovanni, Titularerzbischof (†) 670
Amery, Carl 575
Amici, Giuseppe, Erzbischof von Modena 668
Amon, Karl 344
Amoroso Lima, Alceu 509
Anastasij (Gribanovskij), Ehrenvorsitzender des Bischofssynods der Russischen Auslandskirche 305 306
Anastasius vom heiligen Rosenkranz, Generalsuperior der unbeschuhten Karmeliter 155
Ancel, Alfred, Weihbischof von Lyon 65 79 80 122 153 168 172 178 421 422 423 424 425 668 675
Andräus, assyrischer Bischof 550
Andrews, R. H. 373
Añoveros Ataún, Antonio, Bischof von Cádiz und Ceuta 71 116 158 231 667 673
Antonelli, Ferdinando OFM, Sekretär der Ritenkongregation 252
Antonij (Bartochevitch), russisch-orthodoxer Bischof von Genf 306
Antweiler, Anton 238
Aramburu, Juan Carlos, Erzbischof von Tucumán 666 669
Arattukulam, Michael, Bischof von Alleppey 72 135
Araujo, Alberto 645
Aref, Abdul Salam 112 549 551
Arenhoevel, Diego OP 438
Argaya Goicoechea, Jacinto, Bischof von Mondoñedo-Ferrol 73 719
Arntz, Joseph OP 467
Arraes, Miguel 509
Arriba y Castro, Benjamin Kardinal de, Erzbischof von Tarragona 666 673 676 718
Arrieta Villalobos, Roman, Bischof von Tilarán 154 176 721
Arrupe, Pedro, Generaloberer der Jesuiten 564 565 670 684 717 728
Asharite Khalid Mohammed Khali 589
Asmussen, Hans 584
Athaide, Dominic, Erzbischof von Agra 119 123 155 175
Athenagoras I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 47 48 117 224 225 236 316 352 456 459 461 462 498 609
Attipetty, Joseph, Erzbischof von Verapoly 71 72 129 135 716
Aubert, Roger 94 142 144 287
Auer, Alfons 35
Auer, Johann 190
Auhofer, Herbert 452
Ayel, Vincent 584
Ayoub, François, Melkitischer Erzbischof von Aleppo 116 118

B

Babu, Rahman Muhammed Abd-el 708
Bacci, Antonio Kardinal 157 277
Bacht, Heinrich SJ 94 278
Backes, Ignaz 142
Badalik, Bertalan, Bischof von Veszprém (†) 717
Badr, Seif el Islam Mohammed el 108 109 110 111
Bafile, Corrado, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Deutschland 5 6 8 35 38 292 496
Baidani, Abdul Rahman 110 111
Baker, Eric 458
Baker, William George 48
Baldassarri, Salvatore, Erzbischof von Ravenna 73 116 132 667 680
Baldinucci, M. 92
Baldwin, James 363
Balić, Karl OFM 78 144
Ballauff, Theodor 487
Banda, Hastings 708 709
Bánk, József, Weihbischof von Györ 116 231 720
Bannach, Horst 692
Baraniak, Antoni, Erzbischof von Posen 67 156 667 673 678 680 682
Barazani, Mustafa 550 551
Barbel, Joseph CSSR 631
Barbero, Luigi, Bischof von Vigevano 114
Barbieri, Raffaele, Bischof von Cassano all'Ionio 120
Barela, Stefan, Bischof von Tschenstochau 113 720
Barett, C. Kingsley 512
Barnes, Roswell P. 140
Barot, Madeleine 575
Barrachina Estevan, Pablo, Bischof von Orihuela-Alicante 67 74 123
Barros Câmara, Jaime Kardinal de, Erzbischof von Rio de Janeiro 116 118 155 156 271 275 674
Barruffo, Antonio SJ 144
Barth, Karl 464 584
Barth, Markus 688
Barthe, Gilles Henri Alexis, Bischof von Fréjus-Toulon 123
Bartsch, Hans-Werner 96
Barzel, Rainer 35
Batanian, Ignace Pierre, Armenischer Patriarch von Cilicien 72 159 227 671
Batista, Fulgencio 617
Baudissin, Wolf Graf von 96
Baudoux, Maurice, Erzbischof von Saint Boniface 119 669
Bauer, Hans 288
Bauer, Helmut 583
Bauer, Omer 488
Bäuerlein, Stjepan, Bischof von Srijem 115 123
Baum, Gregory 438
Baum, William 400 511
Baumgart, Reinhard 287
Baumgärtner, J. 239
Bayan, Raphael, Armenischer Bischof von Alexandrien 118
Bayer, Carlo 400
Bea, Augustin Kardinal 6 8 42 65 68 70 73 80 87 90 96 120 125 126 127 128 129 135 137 144 152 155 160 161 184 189 190 199 214 234 235 237 238 257 271 273 312 313 314 315 344 346 352 365 366 400 409 456 485 486 490 497 498 575 576 603 604 609 631 668 683 688 689 690 715 718 720 733 734 735
Beaufre, André 583
Beaupère, René OP 736
Beck, George Andrew, Erzbischof von Liverpool 120 154 159 178 281 674 686
Becker, Curt 10 16
Becker, Hellmut 29 574
Becker, Werner 286 582
Beckmann, Heinz 143 366
Beckmann, Joachim, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 470 574 577 632 702
Bednorz, Herbert, Bischof-Koadjutor von Kattowitz 67 672
Begin, Floyd Lawrence, Bischof von Oakland 153
Behrendt, Richard F. 287
Beidar, Paul 550
Beinert, Wolfgang 735
Beintker, Horst 736
Beitia Aldazábal, Eugenio, Titularbischof von Verona 124 673
Béjot, Georges, Weihbischof von Reims 123
Bejze, Bohdan, Weihbischof von Łódź 125 160
Bekele, Getachew 304
Bekkers, Willem Marien, Bischof von 's Hertogenbosch 473
Bekmezian, Krikor 47
Belaunde Terry, Fernando 617
Bella, Ahmed Ben 192 600
Belosillo, Pilar 92
Beltramino, Attilio, Bischof von Iringa 673
Benavent Escuín, Emilio, Bischofkoadjutor von Málaga 158 277
Benckiser, N. 653
Bender, Julius Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden 6
Bengsch, Alfred, Erzbischof, Bischof von Berlin 259 446 671 683
Benítez Avalos, Felipe Santiago, Weihbischof von Asunción 151
Benjamin, Hilde 640
Benz, Ernst 584
Beovich, Matthew, Erzbischof von Adelaide 59
Beran, Josef Kardinal, Erzbischof von Prag 47 251 297 667 679 680
Beras, Octavio Antonio, Erzbischof von Santo Domingo 73 546
Berger, Hans Adolf 143
Berkhof, Hendrik 584
Berkouwer, G. C. 48
Bertoli, Paolo, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Frankreich 451
Bertsch, Ludwig SJ 239
Berz, August 735
Bettazzi, Luigi, Weihbischof von Bologna 113 166 673
Beumer, Johannes SJ 94 464
Betz, Johannes 582
Bevilacqua, Giulio Kardinal (†) 251 297
Beyer, Jean SJ 632
Bidawid, Raphael, Chaldäischer Bischof von Amadiyah 119 228
Biedermann, Hermenegild OESA 500
Bieneck, Edmund A. 366
Binz, Leo, Erzbischof von Saint Paul, Minnesota 351
Biot, Fr. OP 698
Birou, Alain 240
Biser, Eugen 582
Bismarck, Klaus v. 702 703
Blakemore, William B. 48
Blanchet, Emile, Titularerzbischof 673 685
Blank, Theodor 6
Bläser, Peter MSC 94 511
Blechschmidt, Erich 95
Blet, Pierre SJ 488
Bloch, Ernst 414 415
Blomjous, Joseph, Bischof von Mwanza 169 422
Bo-Boliko 218
Bobrinskoy, Boris 144 713 714
Böckle, Franz 94 142 440 463 466 467 469 470 473 474
Bodamer, Joachim 394
Bodem, Anton SDB 286
Boegner, Marc 48 313 314 315 346
Böhm, Anton 143
Böhm, Franz 143
Bohne, Regina 307 368
Boillon, Pierre, Bischof von Verdun 74 675
Bolado, Alvarez SJ 416 417
Boland, André 344
Bolatti, Guillermo, Erzbischof von Rosario 121
Böll, Heinrich 24
Bolte, Adolf, Bischof von Fulda 35
Bomboko, Justin-Marie 219
Bommer, Josef 735
Bonhoeffer, Dietrich 584
Bonicelli, Gaetano 448 449
Bonino, José M. 440 486
Boros, Ladislaus 1 95
Borowoj, Witalij, russisch-orthodoxer Erzpriester 47 107 304 400
Bortolaso, Giovanni SJ 582
Bosc, Jean 736
Bosc, Robert 390
Bosch, Juan 545
Bosnjak, Branko 417 418

Botero Salazar, Tulio, Erzbischof von Medellín 124 157 421
Bottomley, Arthur 557
Bouillard, Henri SJ 464
Boulard, F. 633
Boumedienne, Houari 600
Bourguiba, Habib Ali Ben 584
Bourke, John 191
Bovet, Theodor 440
Boyer, Charles SJ 286 581
Branco, Humberto Castelo 508 509
Brandenburg, Ursula 94
Brauer, Herald C. 48 511
Braun, H. 440
Brenner, Christel 35
Breshnew, Leonid 621
Breuning, Wilhelm 582
Brezanóczy, Pál, Apostolischer Administrator von Eger 674 686
Brinkmann, Bernhard SJ 344
Brion, Marcel 191
Brisgys, Vinzenz, Bischofkoadjutor von Kaunas (Kowno) 261 263
Bristol, Oliver 440
Broglie, Guy de SJ 536
Brown, Leslie, anglikanischer Erzbischof von Uganda 61 141
Brown, Robert McAfee 440 485
Browne, Michael Kardinal 64 66 69 72 113 124 135 136 184 529 667 672 676
Bruch, Richard 286
Brücke, Franz 198
Brugger, W. 474
Brugnoli, P. SJ 144
Brunner, August SJ 536
Brunner, Emil 464
Bruston, Henry 736
Brzana, Stanislaus I., Weihbischof von Buffalo 719
Buchheim, Karl 487
Büchl, Willy 191
Buckingham, Walter 290 634
Buckley, Joseph, Generaloberer der Maristen 69 89 155 272 273
Budde, Heinz 10 17 35
Buelens, Herman 474 475
Buelens, Lena 474 475
Bueno y Monreal, José M. Kardinal, Erzbischof von Sevilla 68 71 87 88 129 156 161 276 283 284 451 544 673
Bugnini, Annibale CM 49 215 252
Burghardt, Walter J. 511
Buri, Fritz 192
Burckhardt, Titus 191
Burke, Patrick J. 637
Bürkle, Horst 488
Buron, Robert 240
Bultmann, Rudolf 94 144 344
Bukatko, Gabriel, Erzbischof von Belgrad 117 119
Butler, Christopher, Abtpräses der englischen Benediktiner 64 73 74 79 137 674
Bulgakow, S. 710 711 712
Byrne, Leo Christopher, Bischof von Wichita 363

C

Caamaño Deno, Francisco 545 546
Caggiano, Antonio Kardinal, Erzbischof von Buenos Aires 114 122 157 166 278 409
Caillot, Antoine, Bischof von Évreux 113 162 163
Caird, George B. 48
Calabria, Raffaele, Erzbischof von Benevent 73 135
Caldera, Rafael 408
Callori di Vignale, Federico Kardinal 251 296 297
Calvez, Jean-Yves SJ 391 417 419
Cambiaghi, Placido Maria, Bischof von Novara 65
Caminada, Costantino, Bischof von Ferentino 74
Campo y de la Bárcena, Abilio del, Bischof von Calahorra-Logroño 124 667 673 676
Canestri, Giovanni, Weihbischof von Rom 69
Cannon, William R. 48
Cantero Cuadrado, Pedro, Erzbischof von Zaragoza 69 667 670 676
Capó, Humberto 645
Capovilla, Loris 48 346
Caprile, Giovanni SJ 240 310 314 344 371 377
Capucci, Hilarion, Generalabt der Melkitischen Basilianer von Aleppo 114 164
Cardijn, Joseph Kardinal 251 297 509 667 669 673 685
Cardinale, Igino, Erzbischof, Apostolischer Delegat für Großbritannien 409
Cardona-Gregori, José 452 644
Carillo de Albornoz, A. F. 688
Carli, Luigi, Bischof von Segni 66 74 75 135 150 151 532 666 674 676
Carraro, Giuseppe, Bischof von Verona 156 158 275 715
Carretto, Peter, Apostolischer Vikar von Rajaburi 153
Carrier, Hervé SJ 288
Carroll, James, Weihbischof von Sydney 55 56 58 156 272
Carter, Alexander, Bischof von Sault Sainte Marie 114 163
Casaroli, Agostino 297
Caselle, Alfredo, Weihbischof von Melfi, Rapallo und Venosa (†) 669
Cassien, orthodoxer Bischof 48
Castán Lacoma, Laureano, Bischof von Sigüenza-Guadalajara 66 80 117 674
Castellano, Ismaele, Erzbischof von Siena 673
Castelli, Mario 439
Castro Mayer, António de, Bischof von Campos 69 87 120 135 509 669
Castro Ruz, Fidel 254 598 619
Castro Xavier Monteiro, Antonio de, Weihbischof von Vila Real 73
Casullo, Guido, Weihbischof von Pinheiro 116
Catarzi, Danilo, Bischof von Uvira 220
Cauwelaert, Jan van, Bischof von Inongo 717
Cazzaro, Bernardo, Apostolischer Vikar von Aysén 114
Čekada, Smiljan, Bischof von Skoplje 68 74 87 117 156 273
Cento, Ferdinando Kardinal, Großpönitentiar 74
Chagall, Marc 191
Chalmers, Burns 48
Chandran, J. Russel 440
Chang, John 636
Chang, Paul, Weihbischof von Taipeh 115
Chanonie, Pierre de la, Bischof von Clermont 123
Charbonneau, Paul Emile, Bischof von Hull 113 162 165 721 733
Charrière, François, Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg 161 285 315 661
Charue, André M., Bischof von Namur 65 120 155 158 271 277 670 683 719
Chaudières, André 735
Chauleur, Pierre 583
Chen, John 91
Chenu, M.-D. OP 422 534
Chen Yi 709
Chipembere, Masauko 708
Chiume, Kanyama 708
Chomjakow, A. S. 711
Choren I., Katholikos von Sis 303
Christea, Basilios, Visitator für die unierten Rumänen in der Diaspora 118
Chruschtschow, Nikita 188 192 225 240 262 526 621 624 648
Chrysostomos, griechisch-orthodoxer Metropolit von Myra 316
Chrysostomos, orthodoxer Erzbischof von Athen 68
Cibrián Fernández, Ubaldo Evaristo, Prälat nullius von Corocoro 70
Cicognani, Amleto Giovanni Kardinal, Kardinalstaatssekretär 117 125 126 184 544 596 648 669 721
Ciriaci, Pietro Kardinal 229 720
Civardi, Luigi, Titularbischof 115 166
Clarizio, Emanuele, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in der Dominikanischen Republik 546
Clark, G. 576
Clark, Mark W. 648
Claussen, Wilhelm 391
Cleven, Wilhelm, Weihbischof von Köln 122
Cocker, Joseph 350
Coderre, Gérard, Bischof von Saint Juan de Quebec 123 673
Cody, John Patrick, Erzbischof von Chikago 159
Colombo, Carlo, Titularbischof 70 89 90 144 482 533 678
Colombo, Giovanni Kardinal, Erzbischof von Mailand 156 184 187 251 275 276 596 597 671 684 719
Colson, J. 401
Comba, Jakobus, Bischof von Tignica 116 231
Comblin, Joseph 582
Compagnone, Enrico Romolo, Bischof von Anagni 67 72 84 135 721
Confalonieri, Carlo Kardinal 67 83 184
Congar, Yves OP 75 138 145 190 238 240 286 287 345 390 392 422 485 511 536 602 695
Connolly, Thomas Arthur, Erzbischof von Seattle 721
Conway, William Kardinal, Erzbischof von Armagh 114 120 161 229 251 282 285 666 672
Conzelmann, Hans 288
Conzemius, Victor 536
Cooray, Thomas B. Kardinal, Erzbischof von Colombo 251 666
Coppens, J. 190
Corboy, James, Bischof von Monze 66 84 670 716
Corcoran, P. SM 414
Cordeiro, Joseph, Erzbischof von Karachi 73 716
Cordero Lanza, Amalia 92
Cornelis, Joseph Floribert, Erzbischof von Elisabethville 695
Cornélis, Marcel 584
Correia-Afonso, John SJ 291
Corripio Ahumada, Ernesto, Bischof von Tampico 117
Costa e Silva, Arturo da 508
Costantini, Vittorio Maria, Bischof von Sessa Aurunca 118
Coste, René 583
Cotsonis, Jerome J. 96
Cottier, Georges MM 390
Coulson, John 398
Cuharic, Franjo, Weihbischof von Zagreb 122
Čule, Petar, Bischof von Mostar 122
Cullmann, Oscar 48 93 96 138 139 141 144 192 238 315 380 440 485 486 602
Curtis, Walter William, Bischof von Bridgeport 552
Cusham, Robert E. 48
Cushing, Richard J. Kardinal, Erzbischof von Boston 68 70 87 127 363 666
Cuttat, Jacques-Albert 95

D

D'Agostino, Biagio, Bischof von Vallo di Lucania 65 79 113
Dalai Lama 307
Dam, Hendrik George van 583
Daem, Jules Victor, Bischof von Antwerpen 70 127 128 159 160 279 717
Dander, Franz 735
Daniélou, Jean SJ 239
Dante, Enrico Kardinal 212 251 252 296 668 676
Dantine, Wilhelm 288 417 488
Darmajuwana, Justin, Erzbischof von Semarang 64 78 79 121 671
Da Silva, Francisco Maria, Erzbischof von Braga 672
D'Avack, Giuseppe, Titularbischof 669 683 719
David, Jakob SJ 95 247 249 288 463 474
Davison, Leslie 458
Ddungu, Hadrianus, Bischof von Masaka 70 672
Dearden, John, Erzbischof von Detroit 124
Debray, Pierre 450 451
Deckers, Hans 495 496
Degrijse, Omer, Generalsuperior der Oblaten des Unbefleckten Herzens Mariä 717 728
Deissler, Alfons 438
Dejaifve, G. SJ 286 392
Delahaye, Karl 390
Dell'Acqua, Angelo, Titularerzbischof 371
Demitschew, P. N. 528
Derhagopian, Zgon 719
Descamps, Eugène 53
Descuffi, Joseph, Erzbischof von Izmir 71
Desczyk, Gerhard 259
Dessauer, Friedrich 192
Dessauer, Othmar 694
Diederichs, Eugen 292 294
Diem, Hermann 288
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 315 392 397 511
Dietzfelbinger, Wolfgang 48 141 238 631 632
Dillon, M. 618
Di Marco, Salvatore 417
Dirks, Marianne 495
Dirks, Walter 10 12 288 372 374 536 584
Divarkar, Parmananda SJ 310
Djajasepoetra, Adrian, Erzbischof von Djakarta 65 79 80 162 672 685
Dodewaard, Jan van, Bischof von Haarlem 72 73 133 722 733 734
Doi, Masatoshi 48
Doi, Peter Tatsuo Kardinal, Erzbischof von Tokyo 152 719 732
Dombois, Hans 239
Donath, Martin 521
Donovan, John, Weihbischof von Detroit 116
Donze, Henri Clement, Bischof von Tulle 115
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 6 35 65 66 67 72 73 74 80 119 120 121 123 131 135 136 152 153 155 157 160 161 162 271 272 273 275 276 278 282 284 285 292 438 530 624 626 668 669 670 671 683 695 719 721 731 733
Doerne, Martin 584
Doumith, Michael, maronitischer Bischof von Sarba 78 118 226 227 228 668 679
Dowling, John A. 414
Drascher, Wahrhold 143
Draško vić, Čedomir 431
Dreher, Bruno 239 439 536 688
Dreißen, Josef 143
Drimmel, Heinrich 497 500
Drzazga, Jozef, Weihbischof von Gnesen 274
Držečnik, Maximilian, Bischof von Maribor 66 83
D'Souza, Eugen, Erzbischof von Bhopal 67 84 113 163 166 311 670 717
D'Souza, S. SJ 488
Dubarle, D. OP 417 419 439
Dubois, Jan 583
Dubois, Marcel Marie, Erzbischof von Besançon 69
Dubois-Dumée, J.-P. 301
Duclos, Jacques 624
Dud, Irenäus, Bischof, Apostolischer Vikar von Wau 455
Duff, Edward SJ 584 631
Dumont, C.-J. 94 224 225 288 500
Duocastella, D. R. 567 569
Dupont, J. OSB 287
Duprey, Pierre PA 68 256 316 317 352 400
Dupuy, M. 239
Durick, Joseph Aloysius, Bischof von Nashville 363
Duval, Léon-Étienne Kardinal, Erzbischof von Algier 113 120 166 251 297 298 584 600 674 686

E

Ebeling, Gerhard 192 240
Echeverria Ruiz, Bernardino, Bischof von Ambato 673
Edelby, Néophytos, Melkitischer Titular-Erzbischof 73 118 136 228 236 421
Ehrle, Gertrud 631
Eichele, Erich, Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 6
Eichholz, Georg 144
Eitani, Rina 462 463
Elchinger, Arthur, Bischof-Koadjutor von Straßburg 64 71 79 120 127 128 150 159 172 173 174 176 279 281 667 670 672 678 685
Elders, Leo SVD 438
Elko, Niklos, Ruthenischer Bischof von Pittsburgh 670
Ellul, Jacques 464
Emilianos, Bischof von Meloa 304
Emilianos, Metropolit von Seleucia 460 631
Empie, Paul C. 511 552
Enciso Viana, Jesús, Bischof von Mallorca (†) 67
Engel-Janosi, Friedrich 191
Engelmeier, Max P. 191 693
Enrique y Tarancón, Vicente, Erzbischof-Koadjutor von Oviedo 114 401
Enzensberger, Hans Magnus 24
Erhard, Ludwig 6 37
Erhart, Franz 251
Erlinghagen, Karl SJ 95
Ermecke, Gustav 95 463 475
Espy, Edwin 400
Estrada, M. 92
Estruch, Juan 452
Evangelisti, Joseph Bartholomew, Bischof von Meerut 116
Evdokimov, Paul 288 440 486 488 736
Evely, Louis 489
Even, Bert 439
Exeler, Adolf 239

F

Fagley, Richard M. 736
Fairweather, Eugene R. 47
Falls, Thomas 721
Fanfani, Amintore 648
Fares, Armando, Erzbischof von Catanzaro 66 72 74 116 135 721
Faveri, Luigi, Bischof von Tivoli 675
Fearns, John M., Weihbischof von New York 161 285
Feisal Ibn Abdul Aziz 111
Felici, Pericle, Erzbischof, Generalsekretär des Konzils 42 64 65 66 69 70 72 94 113 114 115 116 121 123 126 150 159 160 162 169 179 184 185 186 343 344 378 481 482 532 625 626 641 666 667 669 670 671 672 673 675 715 716 720 722 723
Feltin, Maurice Kardinal, Erzbischof von Paris 123 300 451 696 697
Fennell, Desmond 414
Fenz, Augustinus K. OCist. 344
Ferche, Joseph, Weihbischof von Köln (†) 669
Fergusson, Sir Bernard 105
Férin, J. 475
Fernandes, Angel, Erzbischof-Koadjutor von Delhi 113 162 673
Fernandes, Joseph Alexander, Erzbischof von Delhi 367
Fernández, Aniceto, Generalmagister der Dominikaner 65 70 88 120 125 155 160 184 272 282 670 672 685
Fernández-Conde, Manuel, Bischof von Córdoba 157 277 720
Ferreira, Joannes, Apostolischer Präfekt von Portugiesisch-Guinea 74 125
Ferreira de Macedo, António, Erzbischof-Koadjutor von Aparecida 116
Ferro, Giovanni, Erzbischof von Reggio-Calabria 72 135
Fesquet, Henri 346
Fetscher, Iring 415
Fiamengo, Ante 417
Fields, Winston 557 558
Figur, Fritz 364
Filaret (Voznesenskij), Metropolit der Russischen Auslandskirche 305
Finet, Albert 188 315
Finfinis, Polyeuktos, griechisch-orthodoxer Metropolit für Deutschland 6
Fiordelli, Pietro, Bischof von Prato 124 156 271
Fischer, Eugen 250
Fischer, Gustav Adolf 143
Fischer, Heinrich 25
Fischer, J. 470 471
Flahiff, George Bernard, Erzbischof von Winnipeg 73
Flannery, Austin OP 413
Fleischmann, Hildebrand OSB 214
Flick, Maurizio SJ 390
Flint, Fritz 258
Flores, José 644 645
Flores Martin, Jaime, Bischof von Barbastro 73 117 157 231 721
Floridi, Ulisse Alessio SJ 191 192 240
Florit, Ermenegildo Kardinal, Erzbischof von Florenz 72 131 135 251 596 597 666 670 676 720 722 733 734
Florowskij, Georgij 304
Flügister, Notker 582
Fohrer, Georg 288
Foley, Albert S. SJ 439
Foley, Brian, Bischof von Lancaster 66 721
Folliet, Joseph 96 439 442
Forster, Karl 391
Fougerat, André-Jacques, Bischof von Grenoble 115
Fourrey, René, Bischof von Belley 122
Franco y Bahamonde, Francisco 253
Franič, Franjo, Bischof von Split 66 72 74 77 120 135 187 423 673 719
Franke, Herbert 95
Fransen, Gerard 452
Frei, Eduardo 408 619
Freudenfeld, Burghard 95
Friedländer, Saul 488
Fries, Heinrich 10 14 16 487 536
Frings, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 5 6 16 34 35 66 70 80 115 122 123 127 151 152 153 173 174 177 184 214 215 217 234 235 421 493 512 577 634 666 670 675 678 679 683 725 726
Fröböse, E. 391
Frondizi, Arturo 618
Froese, Leonhard 439
Frotz, Augustinus, Weihbischof von Köln 123 175 673
Frutaz, Pietro Amato 252
Fry, Franklin Cl. 255 551
Fuad el Rikabi 551
Fuchs, Ernst 632
Fuchs, Josef 463 473
Fuchs, Otto-Hartmut 259
Führ, Fritz 364
Fueyo Alvarez, Jesús 253

G

Gabel, Émile 268 508
Gagnor, Giuseppe Pietro, Bischof von Alessandria (†) 151
Gahamanyi, Jean B., Bischof von Butare 72 125 153 717
Galli, Mario v. SJ 36 96 144 192 239
Galot, J. SJ 239
Gamm, Hans-Jochen 575
Gand, Adrien, Bischofskoadjutor von Lille 122 422
Gandhi, Indira 307
Ganoczy, Alexander 438
Gansewinkel, A. van SVD 94 348
Gantin, Bernardin, Erzbischof von Cotonou 152 488 548
Garaudy, Roger 354 417 418 419 450
Garaygordobil Berrizbeitia, Vittorio, Prälat nullius von Los Rios 117 717
García de Sierra y Méndez, Segundo, Erzbischof von Burgos 64 79 121 153 667 673 676
García Lahiguera, José Maria, Bischof von Huelva 721
García Martínez, Fidel, Titularbischof von Sululos 73
García y García de Castro, Rafael, Erzbischof von Granada 66 73 80
Gargitter, Joseph, Bischof von Bozen und Brixen 150
Garneri, Giuseppe, Bischof von Susa 122
Garrone, Gabriel, Erzbischof von Toulouse 66 70 78 158 275 668 671 674 684
Gasbarri, Primo, Apostolischer Administrator von Grosseto 65 73 80 667
Gaßmann, Günther 144
Gaulle, Charles de 618
Gauthier, Paul 241 420 421 422
Gaviola, Mariano, Bischof von Cabanatuan 674
Gawlina, Joseph, Titularerzbischof (†) 65 66 68 83
Gay, Jean, Bischof von Basse-Terre 718
Gazza, João, Prälat nullius von Abaeté do Tocantins 717
Gbenye, Christophe 219 220 707
Gedda, Luigi 91
Geiger, Wilhelm 687
Geiger, Willi 287
Geise, Paternus Nicholas J. C., Bischof von Bogor 152 234 716
Geiselmann, Josef Rupert 135
Gélineau, Joseph SJ 49 50 287 661 662 664
Gensichen, Hans-Werner 288 344
Georgij, Exarch des Ökumenischen Patriarchen für die Russen in Paris 306
Gerest, R.-Cl. OP 536
Gerstenmaier, Eugen 6
Gestel, van SJ 565
Geyer, Hans Georg 440
Ghanem, Marie Henriette 92
Ghattas, Isaac, Koptischer Bischof von Theben 118 123 226 227 228
Giblet, J. 144
Gilroy, Thomas Norman Kardinal, Erzbischof von Sydney 57 58 59 160 284 285 286
Giordano, Maurizio 391
Gierer, Alfred 693
Giesecke, Hermann 688
Giesen, Wilhelm 470
Glazik, Josef 444 598 691
Goddijn, Walter OFM 350 439
Goldie, Rosemary 92
Golland Trindade, Henrique Heitor, Erzbischof von Botucatú 122 421
Gollwitzer, Helmut 96 288 366 440 575
Golomb, E. 569
Gomes dos Santos, Fernando, Erzbischof von Goiânia 117 229 230 231
Gonçalves Cerejeira, Manuel Kardinal, Patriarch von Lissabon 358
Gonçalves da Costa, Ernesto, Bischof von Inhambane 716
Gondo, J. M. 557
González Arbeláez, Juan Manuel, Titular-Erzbischof von Ossirinco 74
González Martín, Marcello, Bischof von Astorga 117 123
González Moralejo, Rafael, Weihbischof von Valencia 68 121 422
Gopu, Joseph Mark, Erzbischof von Hyderabad 157 275
Gori, Alberto, Lateinischer Patriarch von Jerusalem 64 79 227
Görres, Ida Friederike 487
Gotsche, Otto 258
Götting, Gerald 259
Gough, Hugh, anglikanischer Erzbischof von Sydney 58
Goulart, João 509
Gourbillon, Jacques Gilles OP 421 423
Gouyon, Paul, Erzbischof von Rennes 121 159 280 674 686
Gozzini, Mario 419 687
Grabbe, Georgij 305
Gracias, Valerian Kardinal, Erzbischof von Bombay 306 307 308 309 310 368 369 370 371 375 376 672
Gran, John W., Bischof von Oslo 667
Granados García, Anastasio, Weihbischof von Toledo 69 87
Grant, Charles, Weihbischof von Northampton 674
Grass, Günter 24
Greco, Charles P., Bischof von Alexandria 68
Greeley, P. 569
Greinacher, Norbert 239 350 439
Grillmeier, Alois SJ 239
Grobbel, Karl 259
Gromyko, Andrej Andrejewitsch 648 652
Groner, Franz 94
Grootaers, Jan 95 377 482
Groß, Heinrich 735
Grotow, Sergij 47
Grotti, Giocondo M., Prälat nullius von Acre und Purús 153 235 668 717
Gründel, Johannes 438
Gruppi, Luciano 417
Grutka, Andrew, Bischof von Gary 123
Guano, Emilio, Bischof von Livorno 72 119 121 136 154 168 169 171 172 668
Guérard des Lauriers, Michel L. OP 286
Guerra y Campos, José, Weihbischof von Madrid 122 253
Guerry, Émile, Erzbischof von Cambrai 67 115 670
Guevara, Ernesto Che 360
Guffens, Joseph, Titularbischof 717
Gugić, Johann, Weihbischof von Dubrovnik 117 231
Guilhem, Jacques, Bischof von Laval 153
Guillemin, M. 92
Guillou, M.-J. le OP 452
Guilly, Richard Lester, Bischof von Georgetown 67 84 155
Günthör, Anselm OSB 95 190 471
Gürsel, Cemal 459 460
Guske, Hubertus 259
Gut, Benno, Abtprimas der Benediktiner 42 71
Guyot, Louis Jean, Bischof von Coutances 67 422 719
Gypkens, Franz PA 310

H

Haas, Adolf SJ 94 95 142 239
Hacault, Antonio, Weihbischof von Saint Boniface 122 672
Hagemeier, Bernhard 508
Hager, Kurt 623
Hahn, Ferdinand 288
Hahn, Karl 288
Hakim, Georges, Erzbischof, Melkitischer Bischof von Akka 119 154 421
Hallinan, Paul J., Erzbischof von Atlanta 667
Hallock, Donald H. V., Bischof der Protestantischen Episkopalkirche in Milwaukee 552
Hamani, Diori 709
Hamer, Jérôme OP 190 256 400
Hampe, Joh. Chr. 236
Hamvas, Endre, Bischof von Kalocsa 120
Han Kong-Ryel, Peter, Bischof von Jeon Ju 718
Hannan, Philip Matthew, Weihbischof von Washington 154 178 508
Hansemann, G. 143

Harbsmeier, Götz 144
Harder, Günther 575
Häring, Bernhard CSSR 94 95 144 169 470
Harms, Hans-Heinrich 496
Harms, Klaus 703
Harsche, Edgar 287
Hase, Karl-Günter v. 191
Hasenhüttl, G. 144
Hassan, Prinz al 110 111
Haubtmann, Pierre 534 681
Haug, Martin, Altlandesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 6
Hauser, G. A. 470
Hausherr, I. 144
Hausmann, Manfred 366
Häussler, Erwin 35
Häussling, Angelus OSB 438
Havemann, Robert 416 417 419 622
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 70 71 113 115 120 121 123 127 128 161 163 172 177 251 285 409 453 666 672 684 685 720
Heerey, Charles, Erzbischof von Onitsha 717
Heffron, Robert J. 56 57
Heidegger, Martin 240 518
Heigert, Hans 10 20
Heim, Bruno, Apostolischer Delegat für die nordischen Länder 496
Heimerl, Hans 142
Heinemann, Gustav 29
Heintz, E. 53
Heisse, J. R. MM 637
Hellbrügge, Theodor 143
Helmsing, Charles, Bischof von Kansas City 74 552
Hemleben, J. 391
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 35 113 116 154 162 168 178 259 267 286 669 671 673 685
Henríquez Jiménez, Luiz Eduardo, Weihbischof von Caracas 66 159 280 281 481 482 719 731
Henry, Harold, Erzbischof von Kwang Ju 638
Hermaniuk, Maxim, Ukrainischer Erzbischof von Winnipeg 64 79 112 120 669
Hermann, Rudolf 487
Hermans, Hubert 25
Hernandez, José Maria 91
Herrera y Oria, Ángel Kardinal, Bischof von Málaga 151 251 297 452 719
Hertlein, Siegfried SJ 144
Hertz, Anselm OP 688
Hervás, González 401
Hervás y Benet, Juan, Titularbischof, Prälat nullius von Ciudad Real 65 80 125
Herzfeld, Hans 95
Heschel, Abraham J. 138
Hesse, Erwin 247
Heusch, Hermann 539
Heuschen, Joseph, Weihbischof von Lüttich 73 137
Hiekisch, Karl 259
Higgins, John S., Bischof der Protestantischen Episkopalkirche von Rhode Island 552
Hill, Reuben 95
Hillekamps, Carl H. 583
Hillig, Franz SJ 143
Hiltl, Joseph, Weihbischof von Regensburg 116
Himmer, Charles-Marie, Bischof von Tournai 68 122 421 670 673
Hirschmann, Johannes SJ 377 681
Hnilica, Paul, Titularbischof 671
Hochegger, Hermann SVD 601
Höcherl, Hermann 6
Hochhuth, Rolf 504
Hoeck, Johannes, Abtpräses der Bayerischen Benediktinerkongregation 118 228
Hoffer, Paul, Generalsuperior der Marianisten 155 272
Hoffmann, Oswald C. J. 48
Höffner, Joseph, Bischof von Münster 115 166 167 537 673 685
Hofinger, Johannes SJ 62 239
Höflich, Egbert 688
Hofmann, Anton, Bischofskoadjutor von Passau 247
Hofmann, Linus 239
Hofmann, Rudolf 95
Hofmeister, Philipp 687
Hoekendijk, J. C. 688
Holden, Roberto 360
Holk, L. J. van 48 237
Holland, Thomas, Bischof von Salford 400
Hollitscher, Walter 417
Holstein, H. 286
Holsten, Walter 192
Holyoake, Keith J. 103 104
Hombessa 709
Honecker, Erich 623
Hoenen, Franz SVD, Bischof von Kenge 601
Horkheimer, Max 576
Hornef, Josef 438 695
Hornstein, Franz Xaver v. 582 735
Horton, Douglas 48
Hottinger, Arnold 240
Hotz, Robert 583
Houben, J. SJ 588
Houphouet-Boigny, Félix 709
Hourdin, Georges 301
Houtart, François 567 735
Hucke, H. 661 662
Huijbers, Bernhard 661 662
Huizing, Petrus Josephus Maria 735
Hulsbosch, A. 474
Humphrey, Hubert H. 240
Hunger, Herbert 500
Hurley, Denis OMI, Erzbischof von Durban 63 70 88 114 120 157 164 229 276 277 278 673 682
Hutter, Hans 35
Huyghe, Gérard, Bischof von Arras 122 155 271 422

I

Idrissa, Diallo 709
Ignaz III. Jakub, Jakobitischer Patriarch 200
Iljitschow, Leonid 192 523 524 526
Ilia, Arturo 617
Imbert Barrera, Antonio 545 546
Inönü, Ismet 460
Irene Emma Elisabeth, Prinzessin der Niederlande 142
Iriarte, Juán José, Bischof von Reconquista 67
Iványka, Endre v. 500

J

Jacob, Günter 440
Jadot, Jean 219
Jäger, Alois SJ 249
Jaeger, Lorenz Kardinal, Erzbischof von Paderborn 35 65 70 80 127 128 129 136 146 157 251 266 274 275 276 277 278 286 296 297 396 397 574 577 632 666 668 675 678 679 683 693 719
Jahja, Taher 551
Jakovos, Metropolit von Philadelphia 460 461 652
Janssen, Heinrich Maria, Bischof von Hildesheim 35
Janssens, L. 94 95 471 475
Jantz, Kurt 95
Jeanneteau, J. 661 662
Jedin, Hubert 10 11 12
Jenny, Henri, Weihbischof von Cambrai 117
Jering, Karl 287
Jesus Pereira, Manuel de, Bischof von Bragança 117
Jetter, Werner 736
Joasaf, russisch-orthodoxer Metropolit 149
Joblin, Joseph SJ 287
Johan, Roger, Bischof von Agen 125
Johannes XXIII., Papst 1 3 10 24 35 45 48 49 78 80 92 94 97 130 134 137 139 140 145 153 154 167 177 183 188 189 234 236 240 244 249 251 255 259 267 287 290 297 298 307 313 314 340 346 347 349 352 374 382 394 413 419 420 437 440 442 443 444 472 489 491 498 499 537 547 553 574 575 580 581 585 586 587 595 596 605 607 609 625 630 632 633 646 647 651 680 688 689 690 694 696 697
Johannes, russisch-orthodoxer Metropolit 149
Johansen, Alf 106 430
John, Ernest 47
Johnson, Lucie Baines 552
Johnson, Lyndon Baines 361 362 442 552 647 648
Johnson, Uwe 24
Johnstone, Kenneth 440
Jomin, Henri 583
Jonas, Hans 240
Jordan, Anthony, Erzbischof von Edmonton 668
Jores, Arthur 417
Joris, J. 661 662
Joest, Wilfried 96
Journet, Charles Kardinal 251 297 422 668 672 675 684
Jubany Arnau, Narciso, Bischof von Gerona 151 646 672 719
Juliana, S. 92
Julião, Francisco 619
Jungclaussen, Emmanuel OSB 736
Jünger, Ernst 24
Jungmann, Josef Andreas SJ 287 536 584 661
Justin, Metropolit der Moldau 432 433
Justinian, Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche 106 430 433

K

Kafka, Gustav E. 192
Kahlefeld, Heinrich 7 421
Kaiser, Federico, Prälat nullius von Caravelí 66 84
Kaiser, Heinrich 417
Kaiser, Hermann 31
Kaelin, P. 661
Kallinikos, Konstantin 500
Kaloustian, Schnork, armenischer Patriarch 352
Kamlah, E. 464
Kampe, Walther, Weihbischof von Limburg 35 397
Kan Mai 709
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 144
Kapferer, Reinhard 192
Kappeler, Franz 391
Kappen, S. 488
Karim, Hamid 550
Karmiris, Johannes 192
Karrenberg, Friedrich 392 574 575
Karrer, Otto 286 390
Karume 708
Kasavubu, Joseph 217 218 219
Kasic, Dusan 719
Kasper, Walter 390 687
Kassim, Abdel Karim 549 551
Kassing, Altfrid 390
Kaunda, Kenneth David 708
Kazem-Bek, Alexander 552 553 554 605 606
Keegan, Patrick 91 115 116
Keighley, Alan 48
Keil, Siegfried 575
Keita, Modibo 709
Kellner, Erich 417
Kelly, G. 94
Kelly, John C. SJ 414
Kemmer, Emil 9
Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 42 65 80
Kenyatta, Jomo 222 708
Kepp, Richard 470
Kerckhoven, Joseph van, Generalsuperior der Missionare des Heiligsten Herzens Jesu 156
Kerkhofs, P. J. SJ 287
Kets, R. P. van OP 287
Kevorkian, Parkev, russisch-armenischer Bischof 47
Khalifa, Sirr el Khatim el 454
Khella, Karam Nazir 304
Khouzam, Marie de la Croix 92
Kiesinger, Kurt Georg 5 6 10 35
Kihangire, Cipriano, Weihbischof von Gulu 153
Kinam Ro, Paul Maria, Erzbischof von Seoul 636 717
Kinder, Ernst 584
King, Martin Luther 361 362 363 364
Kiprian (Zernov), russisch-orthodoxer Erzbischof 149
Kirk, James H. 569
Kirk, Peter MP 457
Kithima 218
Kiwanuka, B. 61
Klepacz, Michal, Bischof von Łódź 69 87 122 670 674
Klett, Arnulf 10
Klompé, Marga 5 35
Klooster, Jan, Bischof von Surabaia 720
Klostermann, Ferdinand 500
Kner, Anton 239
Kobayashi, Peter Arikata, Bischof von Sendai 423
Kocisko, Stephan, Eparch von Passaic 118
Kodwo Amissah, John, Erzbischof von Cape Coast 153
Kohl, Michael 624
Kohn, Hans 95
Kolakowski, Leszek 416
Kollat, Henryk 703
Komba, Jacobus, Weihbischof von Peramiho 157
Kominek, Boleslaw, Titularerzbischof, Weihbischof in Breslau 47 631 669 683
Kondrinewitsch, P. 500
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 5 6 66 68 69 70 73 74 78 88 89 117 127 129 137 142 226 227 228 247 264 352 353 398 399 417 487 497 498 500 603 607 608 668 670 683 684 716 725 736
Koppelberg, Paul CSSp 539
Koppmann, Rudolf, Apostolischer Vikar von Windhoek 675
Kortzfleisch, Siegfried v. 440
Koser, Konstantin OFM 695 696
Kossygin, Alexandrej 621 624
Koster, Mannes Dominikus OP 390
Kösters, Reinhard 487
Köstner, Josef, Bischof von Gurk-Klagenfurt 117 231
Koukoulakis, Cyrillos, griechisch-orthodoxer Archimandrit 118
Kowalski, Kazimierz Josef, Bischof von Kulm 72 117 122
Kozlowiecki, Adam, Erzbischof von Lusaka 114 164 668
Kramer, Johannes 695
Kraus, Hans-Joachim 440 575
Kraus, Peter 251
Kreck, Ernst 366
Kreck, Walter 574 688
Kretschmar, Georg 440
Krieger, Evelina 391
Krinetzki, Leo OSB 142 438
Krol, John Joseph, Erzbischof von Philadelphia 161 285
Krone, Heinrich 6
Krösbacher, Franz SJ 250 251
Krieger, Hanfried 609
Krummacher, Friedrich-Wilhelm, Landesbischof der Evangelischen Kirche in Pommern 364 365
Kuba, Thomas, Bischof von Mahagi 221
Kubischok, Alois SVD 248
Kubitschek de Oliveira, Juscelino 510
Kuharic, Franjo, Weihbischof von Zagreb 116 231 671
Kumarlemany, S. 488
Küng, Hans 144 192 380 438
Künneth, Walter 366 632
Kunst, Hermann 702

Künzle, Pius 735
Kurz, Paul Konrad SJ 583
Kusnezow, F. 526
Kyrill VI., Koptischer Patriarch 303

L

Labasse, Jean 584
Labbens, Jean 288 567
Lacambre, Felix 451 698
Lacerda, Carlos 508
Lachenmann, Hans 488
Lackner, F. SJ 438
Lacroix, J. 418
Laharanya, Sylvester, Vicarius Delegatus 455
Lalande, Germain, Generalsuperior der Kongregation vom Heiligen Kreuz 155 271
Lambert, Bernard OP 584
Lamont, Daniel, Bischof von Umtali 71 152 234 556 558 717
Lampe, G. W. H. 288 488
Lamsa, George W. 47
Lanczkowski, Günter 191
Landázuri Ricketts, Juan Kardinal, Erzbischof von Lima 72 73 120 136 155 668 719 730 731
Lange, Richard 687
Lange, Rudolf 95
La Pira, Giorgio 419
La Ravoire Morrow, Louis, Bischof von Krishnagar 122
Larraín Errázuriz, Manuel, Bischof von Talca 115 163 164 166 422 609 673 685
Larraona, Arcadio Kardinal 78 212
László, Stefan, Bischof von Eisenstadt 114 123
Latusek, Paul, Weihbischof in Breslau 116
Lazik, Ambróz, Apostolischer Administrator von Tyrnau 631
Leber, Georg 96
Lebrun, Lucien, Bischof von Autun 610 672
Lechner, Kilian 687
Leclercq, Jean 487 488
Le Couedic, Julien, Bischof von Troyes 66 80 672
Lee, J. Oscar 288
Leeuwen, A. Th. van 584
Leeuwen, B. van OFM 536
Lefebvre, André, Bischof von Kikwit 219
Lefèbvre, Joseph Kardinal, Erzbischof von Bourges 117 229 230 231 667 676 720
Lefebvre, Marcel, Titularbischof, Generaloberer der Kongregation vom Heiligen Geist 69 87 184 667 676 677
Legarra Tellechea, Martino, Prälat nullius von Bocas del Toro 152 675
Léger, Paul-Émile Kardinal, Erzbischof von Montreal 65 67 68 70 72 73 80 83 84 87 88 119 121 124 127 128 129 135 136 152 157 159 174 177 178 235 237 274 278 281 282 350 395 473 580 671 674 684 686 718 732
Legg, A. H., Bischof der Kirche von Südindien 48
Le Guillou, Marie-Joseph OP 190 438
Lehmann, Hans 487 500
Lehner, Gunthar 144
Leifer, Walter 144
Leiprecht, Carl Joseph, Bischof von Rottenburg 10 35
Leist, Marielene 143
Lennerz, H. SJ 135
Lenz-Medoc, Paulus, 5 35
Lercaro, Giacomo Kardinal, Erzbischof von Bologna 42 49 65 70 72 117 118 119 124 125 127 128 129 150 151 167 176 178 212 215 227 228 229 287 352 402 403 404 420 421 422 423 424 441 486 589 661 667 668 669 717 718 720 723
Leroy, Herbert 190
Lestapis, Stanislas de SJ 468
Levard, Georges 53
Leven, Stephen A., Weihbischof von San Antonio 71 114 166 720 733
Liénart, Achille Kardinal, Bischof von Lille 70 115 127 163 166 172 528 674 686 721
Lierde, Pieter van, Titularbischof, Generalvikar für die Vatikanstadt 65 80 114
Lilje, Hanns, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover 366 609 703
Lindbeck, George A. 47 141 187 511
Liston, James Michael, Bischof von Auckland 105
Littell, Franklin H. 48
Liu Shao-chi 706
Liuzzo, Viola (†) 361
Llopis Ivorra, Manuel, Bischof von Coria-Cáceres 115 671
Loebmann, Antonio SJ 439
Lochmann, Jan Milič 488
Loffeld, Edouard 491
Lohfink, Norbert SJ 94 190
Lohse, Eduard 736
Lokuang, Stanislaus, Bischof von Tainan 114 125 152 153 232 234 493 666 716
Lombardo-Radice, Lucio 417 419
Lommel, Leo, Bischof von Luxemburg 5 7 35
Longo, Luigi 624
Lopes de Moura, Agostinho Joaquim, Bischof von Portalegre — Castelo Branco 67
López Ortiz, José, Bischof von Tuy-Vigo 69
Lorenz, Konrad 415
Lorenzmeier, Theodor 144
Loretz, Oswald 438
Lotz, Gerhard 258
Lourdusamy, Simon, Weihbischof von Bangalore 123 666 669
Löwenstein, Karl Fürst zu 6 8 9 39
Lubac, Henri de SJ 464
Lübke, Heinrich 37
Lucey, Robert Emmet, Erzbischof von San Antonio 66 70 88 363
Lücke, Paul 6
Luckmann, Thomas 568
Lukács, Georg 416 417
Luke, Mary 92
Luporini, Cesare 417 418 419
Lüthi, Kurt 192
Luzbetak, Louis J. SVD 243

M

Maan, Peter Jan 47 237
Maccari, Carlo, Erzbischof von Mondovì 74 113 162
Macho, Josef 198
Mahon, Gerald, Generalsuperior der St.-Josephs-Gesellschaft von Mill Hill 153 177 673
Mahon, Leo T. 631
Maier, Hans 392
Majdański, Kasimir, Weihbischof von Kalisch 671
Makarios, Erzbischof von Zypern 459 462
Mala, Noël, Bischof von Kasongo 220
Malcolm X (Malcolm Little) (†) 364
Malik, Alfons 259
Malone, James W., Weihbischof von Youngstown 159 281
Maloney, Charles, Weihbischof von Louisville 73 135 667
Malula, Joseph, Erzbischof von Léopoldville 123 174 175
Mancini, Tito, Weihbischof von Porto und Santa Rufina 719 733
Manders, H. 391
Mandic, Oleg 417
Mansilla Royo, Demetrio, Weihbischof von Burgos 117
Manzano, Miguel 661 662
Manzini, Raimondo 508
Marafini, Giuseppe, Bischof von Veroli-Frosinone 666 670
Mar Basilios Eugen I., Katholikos 303
Mar Chrysostom, Philipose, Bischof der syrischen Mar-Thoma-Kirche 47
Marck, W. van der 473 475
Marcus, E. 401 404
Marcus, Luis 158
Marella, Paolo Kardinal 66 68 665
Marenco, Iduccia 92
Marfurt, Luitfried 488
Margull, Hans Jochen 574 736
Mar Ignatios Jakob III., Antiochenischer Patriarch 303
Maritain, Jacques 509
Markall, Francis William, Erzbischof von Salisbury 558
Marko, Kurt 287
Marlé, René 190 390
Marling, Joseph, Bischof von Jefferson 674
Maron, Gottfried 138 188 236
Maron, Karl 622
Márquez Tóriz, Octaviano, Erzbischof von Puebla de los Angeles 65 80
Mar Severios Zakka Irvas, syrisch-jakobitischer Erzbischof von Mossul 304
Maertens, Thierry 402
Martensen, Hans, Bischof von Kopenhagen 511
Mar Thoma Dionysios, Metropolit 304
Martin, Joseph, Bischof von Bururi 717
Martin, Joseph-Marie Kardinal, Erzbischof von Rouen 73 251 297 609 610 674
Martínez Gonzáles, Eduardo, Bischof von Zamora 74
Martini, Angelo SJ 192 392
Marty, François, Erzbischof von Reims 73 116 122 230 671 684 717 720 729
Marty, Martin E. 236 237
Marxen, Willi 574
Mason, Eduardo, Apostolischer Vikar von El Obeid 666 669
Massa, Pietro, Bischof von Nanyang 153
Massemba-Débat, Alphonse 706
Matagrin, Gabriel 584
Mateos, Fernando SJ 488
Mathias, Alfons, Bischof von Chikmagalur 120
Mathias, Louis, Erzbischof von Madras (†) 64 78
Matthes, Joachim 568
Matthews, Z. K. 48
Mau, Karl 511
Mauer, Otto 500
Maupeou, P. de 547
Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien, Kardinal 117 122 124 126 154 156 175 177 178 199 200 228 251 295 296 297 298 350 421 473 666 670 684
Maximos Aghiorgoussis, Archimandrit 631
May, Georg 94 142 607 608 609
Mayer, Joseph Ernst 49 290
Mayer, S. 269
Mazelis, Petras, Apostolischer Administrator von Telsiai 262
Maziers, Marius, Weihbischof von Lyon 67
Mazzoldi, Sisto, Apostolischer Vikar von Juba 675
Mbali, Jacques, Bischof von Buta 220
McArthur, A. Allan 47
McCann, Owen Kardinal, Erzbischof von Kapstadt 113 162 251 667 673
McCaughey, J. D. 632
McCauley, Vincent, Bischof von Fort Portal 675
McCormack, John W. 508
McCub, James F. 688
McDevitt, Gerald, Weihbischof von Philadelphia 118
McDonagh, M. E. 470
McEleney, John, Bischof von Kingston 66 84
McGarry, J. G. 413
McGovern, A.-F. 363 364
McGrath, Marco Gregorio, Bischof von Veraguas 114 154 163 168 172 669 716 728
McIntyre, James Francis Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 362 439
McMahon, P. SVD 350
McManus, Frederick R. 287
McShea, Joseph, Bischof von Allentown 154 156
McVinney, Russell Joseph, Bischof von Providence 669
Medawar, Pierre, Auxiliar des Melkitischen Patriarchen von Antiochien 199
Meinhold, Peter 288 377 378 736
Melckebeke, Charles Joseph van, Bischof von Ningsia 422
Melendro, Frederick, Erzbischof von Anking 66 70
Meliton, griechisch-orthodoxer Metropolit von Heliopolis und Thyra 257 316 497 498 500 736
Mellor, Allec 143
Mels, Bernard, Erzbischof von Luluabourg 220 221
Ménager, Jacques Eugène Louis, Bischof von Meaux 168
Mendes das Neves, Manuel Joaquim 359 360
Méndez, Alfredo, Bischof von Arecibo 696
Méndez Arceo, Sergio, Bischof von Cuernavaca 66 71 80 122 127 129 158 175 178 278 671
Meng Yin 708
Menzies, Robert Gordon 54 55 56 59
Meouchi, Paul Pierre, Maronitischer Patriarch von Antiochien, Kardinal 120 173 174 251 666 670 674 718 724 731
Mercier, Georges, Bischof von Laghouat 421
Merton, Thomas 578
Messih, Morcos Elias Abdel 47
Messner, Johannes 466
Metz, Johannes B. 416 417 465
Meurers, Joseph 9 10 36
Meyendorff, J. 304
Meyer, Hans Bernhard SJ 142
Chicago (†) 68 70 72 73 87 116 119 127 136 156 173 174 229 230 237 274 275 363 627
Meyer, Hans Bernhard SJ 14
Meyer, Hans Philipp 96
Miano, Vincenzo SDB 352
Miceli, Alda 92
Michel, Otto 584
Michonneau, Georges 300 301 451
Mikat, Paul 574 693
Mikocki, Alfred 198
Milin, Lazar 719
Miller, A. 468
Mindszenty, József Kardinal, Primas von Ungarn 47
Mingo, Corrado, Erzbischof von Monreale 65 66 80
Miano, Vincenzo 417
Miranda y Gómez, Miguel Dario, Erzbischof von Mexiko-City 67 84 719
Miret Magdalena, E. 645 646
Miron, Paul 430 432
Mitzenheim, Moritz, lutherischer Landesbischof von Thüringen 258 259 365
Möbus, Gerhard (†) 10 18
Mobutu, Joseph Désiré 219
Modesto, Pietro 417
Modrego y Casáus, Gregorio, Erzbischof von Barcelona 117 666
Mohammed Kamil Hussein 588 589
Molina, Santos, Bischof der spanischen Episkopalkirche 645
Moeller, Charles 681
Molnár, Amadeo 632
Moltmann, Jürgen 736
Monnet, Marie Louise 92
Monta, Alfonso, Generaloberer der Serviten 66 80
Moorman, John, anglikanischer Bischof von Ripon 47 458
Moors, Petrus Johannes Antonius, Bischof von Roermond 153 155 161 271 273 284 286
Mora, Antonio 102
Morcillo González, Casimiro, Erzbischof von Madrid-Alcalá 73 120 172 173 356 357 544 666 669 673 675
Morecka, Zofia 536
Moreno, Díez 645

Moritz, Hedwig 251
Moro, Aldo 506
Mosconas, Theodoros 48 118
Moscoso, T. 618
Moser, Georg 735
Mosquera Corral, Cesar, Erzbischof von Guayaquil 113 162 165 671
Mota e Albuquerque, João Batista da, Erzbischof von Vitoria 422
Moulin, Léo 392
Mouroux, Jean 422
Moynagh, James, Bischof von Calabar 153
Mühlen, Heribert 487 582 584 687
Muelder, Walter G. 48 440
Muldoon, Thomas William, Weihbischof von Sydney 667
Mulélé, Pierre 217 218 219 707
Müller, Eberhard 703
Müller, Gebhard 6
Mueller, Joseph Maximilian, Bischof Sioux City 507
Müller, Michael 466
Müller, O. 239
Müller-Markus, Siegfried 239
Muñoyerro, Luis Alonso, Militärbischof von Spanien 671
Muñoz Duque, Anibal, Erzbischof von Nueva Pamplona 74
Muñoz Vega, Pablo, Erzbischof-Koadjutor von Quito 120 125 159 176 280 281 282 668 678
Murphy, Francis X. 94
Murphy, Thomas Austin, Weihbischof von Baltimore 552
Murray, John Courtney SJ 511 534 552 578 632 688
Mury, Gilbert 417 418 419
Muschalek, Georg SJ 464 466
Mussner, Franz 239 687
Mutesa II. 61

N

Nabaa, Philippe, Melkitischer Erzbischof von Beirut 719
Nader-Danguy, Claude 584
Nallet, H. 353
Nasser, Gamal Abdel 109 110 111 192 304 549 551
Naurois, Louis de 190
Navagh, James, Bischof von Patterson 673
Nawroth, Edgar OP 583
Ndongmo, Albert, Bischof von Nkongsamba 720
Nécsey, Eduard, Apostolischer Administrator von Neutra 65 631
Nell-Breuning, Oswald v. SJ 143 576 583 687
Nellessen, Bernd 496
Nenni, Pietro 504
Nersoyan, Tiran, Armenischer Erzbischof 304
Neto, Agostinho 360
Neundörfer, Ludwig 520
Neuner, Josef SJ 288 292 306 311 368 369 375
Newbigin, Lesslie, Bischof der Kirche von Südindien 100 609
Ngendandumwe, Pierre Jean Maurice 707
Nguyen-Khac-Ngu, Michel, Bischof von Long-Xuyen 154
Nguyen-van Hien, Simon Hoa, Bischof von Dalat 70 71 159 281 282
Nicodemo, Enrico, Erzbischof von Bari 64 69 73 79 87 115 122 166 666 671 676
Nicolaescu, Nicolae 107
Niebuhr, R. 688
Niederwimmer, Kurt 488
Niemöller, Martin 573 703
Nierman, Pieter Antoon, Bischof von Groningen 69 70 127 128
Nikodim, russisch-orthodoxer Metropolit von Leningrad 224 225 257
Nikolai, russisch-orthodoxer Metropolit 433
Nissiotis, Nikos A. 48 92 240 257 400 440 483 484 485 486 500 631 632 736
Nitzschke, Kurt 688
N'Komo, Joshua 556 557 559
Nkongolo, Joseph, Bischof von Luebo und Apostolischer Administrator von Bakwanga 124
Nkrumah, Kwame 709
Nolde, Frederik 580 581
Norden, Albert 623
Norgren, William A. 48
Norris, James 151 176
North, Robert SJ 438
Northcott, Cecil 140 302
Novak, Michael 236 287 474 688
Nowicki, Edmund, Bischof von Danzig 71 117
Ntuyahaga, Michel, Bischof von Usumbura 153 717
Nwedo, Anthony Gogo, Bischof von Umuahia 160 282
Nyerere, Julius Kambarge 708

O

Oberman, Heiko A. 48 144 192 237
Obermayer, Klaus 287
O'Boyle, Patrick Louis, Erzbischof von Washington 71 123 127 175 363
O'Brien, Eris Michael, Erzbischof von Canberra 58
Odin, Karl A. 366
Odinga, A. Oginga 708
Okoye, Godfrey, Bischof von Port Harcourt 160
Oelmüller, Willi 416
Olu Chukwuka Nwaezeapu, Lucas, Bischof von Warri 159 281
Olzog, Günther 583
Oppen, Dietrich v. 96
Oppermann, Lothar 476
Orbegozo y Goicoechea, Ignacio Maria de, Prälat nullius von Yauyos 114 672
Ossipow, A. 527
Osterloh, Gertrud 6 9 470
Ostertag, Adolf 192
Ott, Heinrich 192 240
Ottaviani, Alfredo Kardinal, Sekretär des Heiligen Offiziums 68 87 88 89 124 177 609 666 674 676 682 686
Outler, Albert C. 48 94

P

Padberg, Rudolf 190
Padim, Candido, Weihbischof von Rio de Janeiro 115 673 685
Pailler, André, Erzbischof-Koadjutor von Rouen 450 451
Palacios, José Alba, Bischof von Tehuantepec 73
Palazzini, Pietro 720
Palmer, O. 391
Pannenberg, Wolfhart 440
Pannikkar, R. 488
Papali, Cyrill B. OCarm 371
Parecattil, Joseph, syrisch-malabarischer Erzbischof von Ernakulam 71 129
Parel, Anthony 584 632
Parente, Pietro, Erzbischof, Assessor des Heiligen Offiziums 66 69 77 87 89 187 378 482
Pascher, Joseph 287 391 582
Patschneider, J. 239
Paul VI., Papst 2 8 10 12 14 35 36 38 42 49 59 66 68 75 77 78 80 85 90 91 93 97 98 99 107 115 117 130 134 135 139 140 141 145 147 151 152 167 179 184 186 187 188 189 192 194 196 199 200 203 234 236 237 248 249 251 259 269 274 286 290 292 295 298 306 307 308 309 310 311 312 314 316 317 339 342 345 346 347 350 351 352 363 367 368 369 370 371 372 373 374 375 378 379 383 390 394 409 410 411 421 433 436 438 441 447 458 467 468 471 472 479 481 489 497 498 501 502 503 508 509 528 532 540 544 546 547 552 553 554 567 587 593 594 595 596 597 600 605 606 607 609 625 626 627 638 643 647 648 652 653 661 664 665 671 672 673 676 681 683 685 686 689 690 692 696 697 702 703 705 714 715 716 720 722 723 733 734
Pawley, Bernard C. 47 189
Pawlowski, Antoni, Bischof von Kalisch 158
Payne, Ernest A. 256 409 551
Pechuán Marín, Enrique, Bischof von Cruz del Eje 721
Pellegrino, Michele, Erzbischof von Turin 721
Pellegrino, Ubaldo 439 672 685
Penisi, Martin, Praefectus Delegatus von Mopoi 455
Peperzak, Ad. OFM 191
Perantoni, Pacifico M. Luigi, Erzbischof von Lanciano 155
Perarnau, José 452
Peres, Bartolo 91
Pérez Silva, Federico, Erzbischof von Trujillo (†) 723
Perón, Juan Domingo 617
Perris, Joannes, Erzbischof von Naxos 116
Perry, Harold SVD, Weihbischof von New Orleans 648
Pesch, Wilhelm 735
Pessôa Câmara, Helder, Erzbischof von Olinda und Recife 421 510
Pfatteicher, Philip H. 188
Pfleger, Karl 192
Pfürtner, Stephanus OP 142 391
Philbin, William, Bischof von Down und Connor 73 135 675
Philips, Gérard 78 582
Picht, Georg 95
Pieper, Josef 687
Piérard, Henri Joseph, Bischof von Beni 221
Pietraszko, Jan, Weihbischof von Krakau 121
Pijoáin, Jorge CMF 401
Pildáin y Zapiáin, Antonio, Bischof der Kanarischen Inseln 66 83 151 670 684
Pimen, russisch-orthodoxer Metropolit von Krutícy 149
Pimenta, Simon 310
Pin, E. SJ 439 569 570 571
Pinckers, G. 401
Piño Gómez, Aurelio del, Bischof von Lérida 115
Pinto de Andrade, Joaquim 359 360
Pironio, Eduardo, Weihbischof von La Plata 114
Pirovano, Aristide, Prälat nullius von Macapá 718
Pitz-Savelsberg, Elisabeth 9 25
Pius XI., Papst 60 114 124 135 177 248 313 340 341 342 392 437 445 471 473 514 537 539 672
Pius XII., Papst 4 8 10 11 45 51 60 87 113 124 130 153 154 248 249 266 267 268 269 339 340 341 342 350 363 392 393 394 442 443 449 468 471 472 473 474 488 491 538 581 590 596 597 599 685 736
Pizzardo, Giuseppe Kardinal 372 696 697
Plattner, Alfred SJ 292
Plessis, David du 48
Plumey, Yves, Bischof von Garoua 71 129
Pluta, Wilhelm, Weihbischof in Landsberg an der Warthe 67 115
Pobozny, Robert, Apostolischer Administrator von Rosenau 631
Pocock, Philip Francis, Erzbischof-Koadjutor von Toronto 70
Podestà, Jerônimo José, Bischof von Avellaneda 71
Pogacnik, Josip, Apostolischer Administrator von Laibach 122
Pogodin, Amvrosij, russisch-orthodoxer Archimandrit 47
Pohlmann, C. 239
Pohlschneider, Johannes, Bischof von Aachen 25 28 69 160 279 281
Poletti, Ugo, Titularbischof 717
Polikarov, Asari 417 418
Pont y Gol, José, Bischof von Segorbe-Castellón 64 79
Pogan, Flaviu 431
Portmann, Adolf 239
Potter, Philip 48
Pourchet, Maurice J. A., Bischof von Saint-Flour 122
Power, David N. 438
Power, William Edward, Bischof von Antigonish 115
Prades, J. A. 569 571 572
Pravicevic, Vuko 417 419
Prellwitz, Jürgen v. 144
Prendiville, Redmond, Erzbischof von Perth 55
Primeau, Ernest J., Bischof von Manchester 69 508
Proaño Villalba, Leonidas, Bischof von Riobamba 67 84 117 150
Proença Sigaud, Geraldo de SVD, Erzbischof von Diamantina 509 669
Proksch, Georg SVD 312
Promper, Werner 598 599
Prou, Jean, Abt von Solesmes 121
Provenchères, Charles de, Erzbischof von Aix-en-Provence 118 150
Przywara, Erich SJ 464
Puttfarcken, Hans, Präses der Synode der EKD 364 701

Q

Quack, Erhard 661 663
Quadri, Santo, Weihbischof von Pinerolo 115 122 123
Quadros, Jânio 508
Quanbeck, Warren A. 47 511
Quarracino, Antonio, Bischof von Nueve de Julio 114 163
Queguiner, Maurice, Generalsuperior der Gesellschaft für auswärtige Missionen in Paris 716
Quiroga y Palacios, Fernando Kardinal, Erzbischof von Santiago de Compostela 68 87 88 116 452 718

R

Rad, Gerhard v. 192 440
Rada Senosiain, Candido, Bischof von Guaranda 154 174 175 178
Radhakrishnan, Sarvepalli 310
Raffalt, Reinhard 193
Rah, Augustin 637
Rahner, Karl SJ 142 190 191 192 277 287 350 391 415 417 418 419 438 463 465 466 494 495 576 582 687 694 695 735
Raidt, Franz 6 8
Raiser, Ludwig 366 699 702
Ramsey, Arthur M., Erzbischof von Canterbury, Primas der Kirche von England 92 189 302 314 316 344 409 458 511 609
Ranke-Heinemann, Uta 95
Rapacki, Adam 416
Rastouil, Louis, Bischof von Limoges 114
Ratzinger, Joseph 76 164 165 192 287 464 634 677 687
Reati, Angelo 391
Reboud, R. 661 663
Reding, Marcel 417 582
Reeper, John de, Bischof von Kisumu 718
Reetz, Benedikt, Erzabt von Beuron (†) 121 172 269
Rehana, Quashisha Isaac 47
Reidick, Gertrude 143
Reina, Mario 392
Reinhardt, Urs C. 440
Reinhold, H. A. 631
Reißmüller, J. G. 420
Remy, J. 569 571 572
Renard, Alexandre, Bischof von Versailles 67 115 161 284 669 719 733

Rendeiro, Francisco, Bischof-Koadjutor von Coimbra 65 80 124
Requet, A. 391
Reuß, Josef Maria, Weihbischof von Mainz 72 94 95 124 136 158 177 190 274 276 470 471 473 474 487 672 684 685
Rey, Bernard OP 582
Ribes, Bruno 392
Rice, John 557
Richard, Lucien OMI 632
Richard-Mollard, Georges 94 188
Richards, Fred H. 583
Richards, Hubert LSS 453
Richaud, Paul Marie Kardinal, Erzbischof von Bordeaux 66 151 153 155 177 271 670 719
Richter, Stephan OFM 240
Rideau, Émile 438 487
Riedmatten, Henri de OP 351
Rigaud, Maurice, Bischof von Pamiers 154
Ringeling, Hermann 575
Rilliet, Jean 609
Rinser, Luise 24
Riobé, Guy, Bischof von Orléans 153 234
Riquet, Paul SJ 471
Ritter, Joseph Elmer Kardinal, Erzbischof von Saint Louis 68 70 87 89 113 114 123 127 128 159 161 162 163 237 280 281 282 284 285 363 666
Ritter, R. 439
Ritzerfeld, Gerd 35
Rivera Damas, Arturo, Weihbischof von San Salvador 158 159 281
Roberti, Francesco Kardinal 69 727
Roberts, Harald 48 458
Roberts, Thomas, Titularerzbischof 474
Rock, J. 475
Rodger, Patrick C. 240 255
Rodopoulos, Panteleimon, griechisch-orthodoxer Archimandrit 47 90
Rodríguez, Michael, Titularbischof (†) 115
Rodríguez Ballón, Leonardo, Erzbischof von Arequipa 116
Roegele, Otto Bernhard 268 397
Roggendorf, Anna-Huberta FC 370
Rohr, John R. v. 48
Rohracher, Andreas, Erzbischof von Salzburg 346
Roeloffzen, Anna Maria 92
Roman, Stephen 91
Romanides, John, griechisch-orthodoxer Erzpriester 47
Rombold, Günter 143
Romero Menjibar, Felix, Bischof von Jaén 72 121 671
Rondet, Henri SJ 464
Rondot, Pierre 583 584
Roo, Remi Joseph de, Bischof von Victoria 113 122 162 165 672 721 732
Root, Howard E. 47
Röpke, Wilhelm 3 521
Rosa, Giuseppe de SJ 144 191 192 287 488 687
Rosales, Julio, Erzbischof von Cebú 116
Rosario, Luis del, Erzbischof von Zamboanga 121
Rosario, Manuel del, Bischof von Malolos 73
Rosenmayr, Leopold 143
Rosenstock-Huessy, E. 289
Ross, Werner 10 23
Rossi, Agnelo Kardinal, Erzbischof von São Paulo 67 251 667 670 672 683 685 720
Rossi, Opilio, Apostolischer Nuntius in Österreich 247 500
Rossini, Angelo, Bischof von Amalfi (†) 673
Rost, Leonhard 440
Roth, Günther 344
Rötzer, Josef 249 250
Rougé, Pierre, Bischof von Nîmes 72 136
Rougemont, Denis de 583
Rouquette, Robert SJ 190 377 529 688
Rousseau, Olivier OSB 287 352
Rousset, Agostino, Bischof von Ventimiglia (†) 673
Roux, Hébert 140 141 142 144 240 440 486 631 736
Roy, Maurice Kardinal, Erzbischof von Quebec 65 79 120 123 172 251 720
Rubio, Luciano, Generalsuperior der Augustinereremiten 73 135 165
Rubio Repullés, Mauro, Bischof von Salamanca 113
Rudloff, Johannes v., Weihbischof von Osnabrück 494
Rufeisen, Daniel 462
Ruffini, Ernesto Kardinal, Erzbischof von Palermo 64 65 66 68 70 72 73 79 80 87 88 116 119 124 129 135 155 156 161 177 271 274 285 529 666 668 671 684 685 715 716 718 733
Rugambwa, Laurean Kardinal, Bischof von Bukoba 62 64 78 114 152 153 243 648 669 683 717 720 725
Rugienis, Justas 263
Ruiz Garcia, Samuele, Bischof von Chiapas 67
Ruiz-Giménez, Joaquin 253
Rumpf, Horst 96
Ruotolo, Giuseppe, Bischof von Ugento 65 114 670
Rupp, Jean, Bischof von Monaco 66 73 83 151 667 675
Rusch, Paulus, Bischof von Innsbruck-Feldkirch 124 669 674 686
Rusk, Dean 652
Rusnack, Michael, Weihbischof von Toronto 671
Ruether, Rosemary 94 439

S

Saab, Hassan 240
Sadiq, John, anglikanischer Bischof von Nagpur 255
Saint Pierre, Michel de 300 450 451
Saksida, Stanko 415
Salazar, Oliveira Antonio de 358 406
Sallal, Abdullah 110
Samoré, Antonio, Titularerzbischof 695
Samuil, Amba, koptischer Bischof 47 305
Sánchez Agesta, Luis 253
Sánchez-Moreno Lira, Luis, Weihbischof von Chiclayo 116
Sánchez Vaquero, José 452
Sandy, Duncan 556
Sani, Paul, Bischof von Den Pasar 113 157 162 277
Santeler, J. SJ 391
Santin, Antonio, Erzbischof, Bischof von Triest 719
Santos, Rufino Kardinal, Erzbischof von Manila 64 78 529 667 670 675
Sanz, Villalba Sotero 544
Sapelak, Andrea, Apostolischer Visitator für die Ukrainer in Argentinien 65 716
Saragat, Giuseppe 504
Sarkissian, Karekin, Armenischer Bischof 47 304
Sarkisyanz, Manuel 239
Sartre, Victor, Titularerzbischof 117 155 244 492
Satoshi Nagae, Laurence, Bischof von Urawa 71 718
Saud Ibn Abdul Rahman 111
Sauvage, Jean, Bischof von Annecy 67 157 667
Scandar, Alexandros, Bischof von Assiut (†) 118 228
Schachinger, Hubert 250
Schachtner, H. 375
Schaefer, Hans 415 417 418
Schaff, Adam 415 416 417 418
Schardt, Alois 5 10 22
Scharf, Kurt, Präses des Rates der EKD 364 365 366 577 693 699 703
Schauf, Heribert 135 190
Schäufele, Hermann, Erzbischof von Freiburg 152
Scheele, Paul-Werner 584
Scheiwiler, Iso OSB 638
Schelkle, Karl H. 344
Schelsky, Helmut 143 414 538 634
Schenk, Johann 214
Schenker, Alois 94
Scheuner, Ulrich 96
Schick, Eduard, Weihbischof von Fulda 73 123 173 174 671 683
Schillebeeckx, E. OP 187 191 287 470 474 475 518 519
Schilling, Othmar 582
Schiotz, Frederik A. 237
Schlechta, Karl 191
Schlier, Heinrich 94 96
Schlink, Edmund 48 93 96 138 141 189 190 238 347 397 400 486 534 535 602 603 604 605 631 632 734
Schlund, Robert 465
Schmemann, Alexander 40 41 92 190
Schmid, Margarete 101
Schmidt, Wilhelm 48 93 96 187 392
Schmidt-Clausen, Kurt 511
Schmidthüs, Karlheinz 264 267 268
Schmitt, Paul, Bischof von Metz 121 157 173 174 175 277 672
Schmitz, Heribert 143
Schmitz, Josef 438
Schnackenburg, Rudolf 7 287 614
Schneider, Gerhard 391
Schneider, Joseph, Erzbischof von Bamberg 160
Schneider, Theophora 582
Schneiders, Nicolas Martinus, Erzbischof von Makassar 159 281
Schnell, Hugo 688
Schnitzler, Th. 214
Schoiswohl, Joseph, Bischof von Graz-Seckau 121
Schöllgen, Werner 143 582 735
Schönberger, Andreas 95
Schönenberger, Mario SJ 565
Schoonenberg, Pierre SJ 517
Schöpf, Bernhard 463
Schorer, Edgar 96
Schörl, Margarete 143
Schreiber, Wilfrid 520 521 522 523
Schreiner, Josef 582
Schreuder, Osmund OFM 392 417 569 572
Schröffer, Joseph, Bischof von Eichstätt 168
Schubnell, Hermann 470
Schückler, G. 691
Schüller, Bruno SJ 463 464 466 467
Schultz, Hans-Jürgen 315
Schulz, Hans-Dieter 620
Schürmann, Heinz 735
Schurr, Viktor 143
Schuster, Heinz 95
Schütte, Ernst 27
Schütte, Johannes, Generalsuperior der Gesellschaft vom Göttlichen Wort 674 718 723
Schutz, Roger 48 609 610 689
Schweigart, Hans Günther 236
Schweizer, Eduard 96 632
Scrima, Andreas, griechisch-orthodoxer Archimandrit 47 631
Sedlmeier, Wilhelm, Weihbischof von Rottenburg 25
Seelhammer, N. 94
Segedi, Joachim, Weihbischof von Križevci 721
Semjonow, M. 526
Semmelroth, Otto SJ 95 735
Seper, Franjo Kardinal, Erzbischof von Agram 71 114 127 128 129 153 251 297 666 670 678 679 684 695
Sergij (Larin), russisch-orthodoxer Eparch 149
Sertorius, Lili 736
Sfair, Peter, Titularbischof 71 119 129
Shamoon, Rabban Saliba 47
Shannon, James Patrick, Weihbischof von Saint Paul (Minn.) 552
Shastri, Lal Bahadur 307
Shaull, Richard 584
Sheen, Fulton, Weihbischof von New York 153 234
Shehan, Lawrence Joseph Kardinal, Erzbischof von Baltimore 72 120 251 297 508 627 667 669 720
Shepherd jr., Massey H. 47
Short, Howard E. 48
Sibomana, Joseph, Bischof von Ruhengeri 717
Siemes, Johannes SJ 445
Sigmond, Raimondo OP 169
Signora, Aurelio, Prälat nullius von Pompei 66
Siguan, Miguel 415
Silen, Sven, lutherischer Bischof von Vaesteras 47
Silva Henríquez, Raul Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 65 66 68 80 81 87 88 119 122 173 174 177 409 666 668 679 680 695
Simey, Thomas S. 240 569
Simmel, Oskar SJ 288
Simon, Ernst 575
Simon, Helmut 470
Simon, Pierre-Henri 300
Simons, Francis, Bischof von Indore 73 674 686
Sipovič, Ceslao, Visitator der Weißrussen im Ausland 119
Siri, Giuseppe Kardinal, Erzbischof von Genua 596 666 668 673 676 683 685
Sithole, Ndabaningi 556
Sittler, J. A. 488
Siwa 218
Skydsgaard, Kristen E. 47 93 511
Slipyi, Josyf, Großerzbischof der Ukrainer, Metropolit von Lemberg, Kardinal 118 227 251 296 297 666 672
Smedt, Émile Joseph de, Bischof von Brügge 68 86 87 89 113 134 160 162 185 720
Smirnowa, A. J. 527
Smith, Jan Douglas 557 559
Smits, L. OFMCap 518
Soares de Resende, Sebastião, Bischof von Beira 120 671 717 720
Soggin, J. Alberto 192
Sohn, L. B. 576
Söhngen, G. 536
Sol, Andrea Pietro Cornelio, Bischofkoadjutor von Amboina 155
Sölle, Dorothee 144 573 574 576
Sorge, Bartolomeo SJ 735
Sorrentino, Aurelio, Bischof von Bova 122
Soumialot, Gaston 218 219 220 707
Spaemann, Heinrich 487
Spaemann, Robert 35
Spellman, Francis Kardinal, Erzbischof von New York 47 119 154 159 273 280 281 285 508 648 652 666 668
Spencer, A. E. W. C. 567 572
Splett, Jörg 287
Spülbeck, Otto, Bischof von Meißen 122 176 673 685
Staffa, Dino, Titularerzbischof, Sekretär der Studienkongregation 157 278 482
Stakemeier, Eduard 286 487
Stammkötter, Wilhelm 496
Stangl, Josef, Bischof von Würzburg 35 118 227
Staverman, Rudolf Joseph, Apostolischer Vikar von Sukarnapur 67 124
Steck, Karl Gerhard 736
Steere, Douglas V. 48
Steidle, Luitpold 476
Stein, Bernhard, Weihbischof von Trier 71 128 129
Steiner, Franz 250
Steinki, Paul 439
Steinmann, Jean 192
Stephanos I. Sidarouss, Koptischer Patriarch von Alexandrien, Kardinal 117 227 251 452
Steponavicius, Julijonas, Apostolischer Administrator von Wilna 263
Stiller, Axel-Bernd 391
Stimpfle, Joseph, Bischof von Augsburg 120 123 172 214 215 217
Stingl, Josef 9
Stöckl, Günther 143
Stockmeier, Peter 239
Stopford, R. W., methodistischer Bischof von London 458

Stoph, Willi 624
Stransky, Thomas CSP 552
Streng, Franziskus v., Bischof von Basel und Lugano 121 672
Stringfellow, William 139
Strobel, Heinrich 143
Subilia, Vittorio 47 92
Sucker, Wolfgang 138 188 688
Suenens, Leo J., Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 65 66 68 69 74 79 80 113 114 120 121 122 124 152 154 155 157 166 167 168 177 222 271 272 277 297 350 355 394 473 671 672 673 674 684 717 719 721 731 732 733
Sustar, Alois 239 440 472 473
Swanstrom, Edward E., Weihbischof von New York 151 673
Sweeney, Owen R. 414
Sweetmann, J. W. 588 589
Szczesny, Gerhard 440

T

Tabournel, Jean-Simon 584
Tagle Covarrubias, Emilio, Bischof von Valparaíso 666
Talamás Camandari, Manuel, Bischof von Ciudad Juárez 150
Tannenbaum, F. 488
Tappouni, Ignace Gabriel Kardinal, Syrischer Patriarch von Antiochien 70 129 298
Tavard, George H. AA 397
Taviani, Paolo Emilio 506
Tawil, Joseph, Melkitischer Patriarchalvikar in Damaskus 71 118 129
Taylor, John E., Bischof von Stockholm 497
Taylor, Leo, Erzbischof von Lagos (†) 723
Tchidimbo, Raymond-Marie, Erzbischof von Conakry 121 445
Teichtweier, Georg 94 95
Temiño Saiz, Angel, Bischof von Orense 69 73 87
Tenhumberg, Heinrich, Weihbischof von Münster 114 122 162 163 164 166 174 175 178
Terruwe, A. 400 401
Terterian, Ardavazt, Bischof der Armenier in Versailles 47
Tessier, J. 53
Thadden-Trieglaff, Reinold v. 9 572
Thangalathil, Gregory, Erzbischof von Trivandrum 151 673
Théas, Pierre M., Bischof von Tarbes und Lourdes 78 116 230
Theissing, Heinrich, Weihbischof von Berlin 47
Theophilos, Erzbischof, Patriarchalvikar des äthiopischen Patriarchats 303
Thielicke, Helmut 470
Thimme, Hans 702
Thomas, John Newton 47
Thompson, Bard 48
Thurian, Max 48 132 584 609
Tiboi, Linus, Apostolischer Administrator von Rumbek 455
Tief, Francis, Titularbischof (†) 669
Tillich, Paul 688
Tisserant, Eugène Kardinal 42 64 66 75 160 185 252 295 503 648 665 716
Tito-Broz, Josip 622
Tixier-Vignancour, Jean-Louis 301
Tomasek, Frantisek, Apostolischer Administrator von Prag 177 631 672
Tomé, Luis Juan, Bischof von Mercedes 719
Tomkins, Oliver, anglikanischer Bischof von Bristol 139 140 400 409 458 486 736
Toolen, Thomas Joseph, Bischof von Mobile und Birmingham 362
Topel, Bernard Joseph, Bischof von Spokane 507
Topitsch, Ernst 415
Touré, Sékou 709
Toussaint, René, Bischof von Idiofa 219
Traullé, Claude 391
Treacy, John Patrick, Bischof von La Crosse (†) 115
Traglia, Luigi Kardinal, Generalvikar für die Diözese Rom 597
Trevor Picachy, Lawrence, Bischof von Jamshedpur 153
Trillhaas, Wolfgang 96 584
Trindade Salgueiro, Manuel, Erzbischof von Évora 667
Trojanow, Igor, russisch-orthodoxer Erzpriester 47
Tromp, Sebastianus SJ 400
Trooster, S. SJ 518
Trubnikowa, A. J. 524
Trujillo y Molina, Rafael Leonidas 617
Truman, Harry S. 648
Tschombe, Moise 217 218 222
Tschou En-lai 706 707 708
Tucci, Roberto SJ 240 681
Turck, A. 401 402
Tweedy, Ernest, Titularbischof (†) 671

U

Ubertazzi, G. M. 439
Ulbricht, Walter 258 260 365 475 619 620 621 622 623 624
Umbricht, W. 94
Urbani, Giovanni Kardinal, Patriarch von Venedig 64 78 596 597 666 679 680
Uriarte Bengoa, León de, Apostolischer Vikar von San Ramón 65 80
Urs von Balthasar, Hans 1 95 582
Urtasun, Joseph, Erzbischof von Avignon 67 124 672
U Thant 441 508 647 648 652

V

Vaciago, Giacomo 536
Vagaggini, Cipriano OSB 287 391
Vagnozzi, Egidio, Apostolischer Delegat für die Vereinigten Staaten von Amerika 508
Vairo, Giuseppe, Bischof von Gravina und Irsina 120
Vajta, Vilmos 47 511 632
Valon, Sabine de 91
Vasquez, Juan 154 173
Vazgen I., armenischer Katholikos von Etschmiadzin 303 719
Velasco, John Baptist, Bischof von Amoy 153 666 676 718
Verghese, Paul 400
Vet, Gerard de, Bischof von Breda 114 121 163 164 166 172 173
Veuillot, Pierre, Erzbischof-Koadjutor von Paris 66 83 114 150 166 301 354 355 451 671 673 698
Vielhauer, Philipp 632
Villani, Andrea 240 488
Villot, Jean Kardinal, Erzbischof von Lyon 150 251 627
Violardo, Giacomo, Sekretär der Sakramentenkongregation 252
Virally, Michel 439
Vischer, Lukas 48 96 139 141 142 255 256 257 400 440 483 484 488 631 734 736
Visser 't Hooft, Willem Adolf 92 139 140 141 188 190 255 256 257 313 314 315 346 366 400 440 456 461 511 573 574 577 578 581 609 688
Vito, Albert Conrad de, Bischof von Lucknow 114 673
Vladimir, russisch-orthodoxer Bischof 149
Vodopivec, Jean 536
Vogel, Ernst 418
Vogel, Heinrich 703
Vogt, Wolfgang 439
Vögtle, Anton 191 464
Voigt, Gottfried 584
Volk, Hermann, Bischof von Mainz 74 122 133 136 167 497 511 563 582 589 670 671 683 684
Vorgrimler, Herbert 438 694
Voronow, Liverij, russisch-orthodoxer Erzpriester 47
Vries, Wilhelm de SJ 190 461 500 735
Vuccino, Antonio Gregorio, Titularerzbischof von Apro 72 118

W

Waal, Victor de 736
Wagner, Johannes 287
Wagner, Robert 652
Wakin, Edward 507
Waldburg-Zeil, Monika Fürstin 9
Walgrave, J. H. OP 191
Wallace, George Corley 361
Walser, Martin 24
Walter, Eugen 536
Walz, Hans Hermann 572 573
Warren, Max 584
Wasem, Erich 143
Wassilij, russisch-orthodoxer Erzbischof von Brüssel und Belgien 222 223 607
Waeyenbergh, Honoré Marie van, Weihbischof von Mecheln-Brüssel 160 282
Weber, Jean-Julien, Erzbischof, Bischof von Straßburg 73 137 158
Weber, Leonhard M. 94 248 440 465 472 473 474 487
Wedl, Kurt 583
Wegener, Stephan 510
Weitmann, Alfred 94 439 536
Weizsäcker, Carl Friedrich Frhr. v. 144 440 574 576 577 586
Weizsäcker, Richard Frhr. v. 9 573 577
Welensky, Roy 557 558
Wellershof, Dieter 143
Welles, E. R., Bischof der Protestantischen Episkopalkirche von West-Missouri 552
Wendt, Erich 624
Westrick, Ludger 6
Wetter, Gustav A. SJ 417 419
Wheeler, Gordon, Weihbischof von Middlesbrough 674 686
Whitehead, Sir Edgar 556 557
Wibbing, S. 464
Wiedenmann, L. SJ 368 369
Wiener, Norbert 634
Wilczyński, Tomasz, Weihbischof in Allenstein 72
Wilkens, Erwin 239 288 702
Willam, Franz Michel 438
Willebrands, Jan G. M., Titularbischof 68 237 238 256 315 352 400 456 497 499 500 511 532
Willems, Bonifac OP 287
Willinger, Franz 508
Wilm, Ernst, Präses der Evangelischen Kirche in Westfalen 397
Wilmsen, Theodor 487
Wilson, Harold James 557
Wingen, Max 520
Witte, Johannes SJ 511
Wittler, Helmut Hermann, Bischof von Osnabrück 379 494 497
Wojtyla, Karol, Erzbischof von Krakau 70 87 113 120 172 668 671
Wolf, Ernst 464
Wolf, Hans Heinrich 96
Wolff, Hans Walter 573
Woodtli, Otto 96
Woodward, Max 48
Worginek, Mariam 304
Wothe, Franz J. 35
Wright, John, Bischof von Pittsburgh 70 71 89 90 123 169 511 552
Wulf, Friedrich SJ 439 632
Wulf, Hans SJ 191 439
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 65 66 80 150 177 667 673 685

Y

Yago, Bernard, Erzbischof von Abidjan 125
Yakwan, Pius, Praefectus Delegatus von Malakal 455
Yameogo, Maurice 709
Yañez Ruiz Tagle, Luis, Bischof von Los Angeles (Chile) 154
Yoshigoro Taguchi, Paul, Bischof von Osaka 161 286 671
Yougbare, Dieudonné, Bischof von Koupéla 152
Youlou, Fulbert 218 360 707 709
Yu Pin, Paul, Erzbischof von Nanking 121 717

Z

Zak, Franz, Bischof von St. Pölten 720
Zambrano Camader, Raul, Bischof von Facatativá 151 177
Zejtun, Maschur 200
Zerba, Cesare Kardinal 251 252 296
Ziadé, Ignace, Maronitischer Erzbischof von Beirut 64 67 79 113 122 163 173 174 666 670
Ziegler, Josef Georg 95
Ziherl, Boris 417
Zimmermann, Heinrich 582
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé 70 88 150
Zoghby, Elias, Titularerzbischof, Patriarchalvikar des Melkitischen Patriarchen für Ägypten 116 118 120 122 153 226 227 228 235 298 671 672 673 684
Zorzi, Benedito, Bischof von Caxias 157
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou 72 151 176 251 297 709 717 725

Verzeichnis der zitierten Periodika

Die kursiven Zahlen beziehen sich auf die Zeitschriftenschau

Aggiornamenti sociali, Mailand *240 286 392 439*
Akis, Konstantinopel 460
Allgemeiner Deutscher Nachrichtendienst (adn), Berlin 622
Alt-Katholische Kirchenzeitung, Aachen 225 462
Alt-Katholischer Internationaler Informationsdienst (AKID), Krefeld 303 304 461
America, New York 648
Ampleforth Journal, London 224
Amt und Gemeinde, Wien 607
Anima, Freiburg i. Ü. *142 143 582 735*
Apostolos Andreas, Konstantinopel 460
Arzt und Christ, Salzburg 473
At-Taura, Damaskus 200

Bibel und Kirche, Stuttgart *94 190 438*
Bibel und Liturgie, Klosterneuburg *344*
Bible et vie chrétienne, Paris *238*
Bild-Zeitung, Hamburg 20
Birmingham Post, Birmingham 350
Blitz, Bombay 308 374
Bravo, München 20
Bunte Münchner Frankfurter Illustrierte, Offenburg 20

Cardinal's Bulletin, Bombay 310
Caritas, Freiburg i. Br. *438*
Catholica, Münster *94 239 286 487 687*
Catholic Shibu, Söul 637
Christ und Welt, Stuttgart 92 138 315
Chronique Sociale de France, Lyon 54 *96 288 439 584*
Church Times, London 92 139 141 189 255 302 315 316 409 457 458 511 512
Circular, Barcelona 452
Città Nuova, Rom 378 481
Civitas, Luzern/Zürich *95 390 439 583*
Commonweal, New York 363 *631*
Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln/Zürich/Mainz *287 391 438* 467 469 470 473 *582 735*
Contacts, Paris 40
Continuum, Minnesota *438 439 536*
Corriere della Sera, Mailand 648

Daily News, Salisbury 557
De Maand, Leuven/Hilversum *95* 377 474 482
Der christliche Osten, Würzburg 432
Der christliche Sonntag, Freiburg i. Br. 307 368
Der katholische Erzieher, Bochum *536*
Der militante Atheist, Kiew 528
Der Spiegel, Hamburg 20 24
De Tijd, Amsterdam 61
De Tijd-Maasbode, Amsterdam 517
Deutsch-Brasilianische Nachrichten 509
Deutsches Pfarrerblatt, Essen *344*
Développement & Civilisations, Paris *240*
Die katholischen Missionen, Freiburg i. Br. 368 445 637
Die Mitarbeit, Berlin-Grunewald *391 392*
Die Neue Gesellschaft, Bielefeld *143*
Die neue Ordnung, Walberberg/Paderborn *95 96 142 143 191 192 287 391 439 583 688*
Die Neue Rundschau, Frankfurt a. M. *96*
Die Welt der Bücher, Freiburg i. Br. 712
Die Zeichen der Zeit, Berlin *96 144 440*
Die Zeit, Hamburg 374
Divinitas, Rom *286*
Doctrine and Life, Dublin 413 414
Documentazione Olandese del Concilio (DO-C-Dienst), Rom 474
Dokumente, Köln *240 487*

Ecclesia, Madrid 253 507 544 545
Echo der Zeit, Recklinghausen 497
Ecumenical Press Service (EPS), Genf 188
Église Vivante, Löwen 291 311 *344*
Ekklesia, Athen 106 223
Ephemerides Theologicae Lovanienses, Löwen 471 475
Esprit, Paris 361 *391*
Études, Paris *190 239 286* 310 *390 392 439* 492 529 565 *583 688*
Europa-Archiv, Frankfurt a. M. *191 192* 620
Evangelische Missionszeitschrift, Stuttgart 589
Evangelischer Pressedienst (epd), Bethel bei Bielefeld 92 93 138 187 189 190 238 315 346 364 365 366 456 511 534 552 609 702 703 734
Evangelisches Kirchenblatt für Südbaden, Freiburg i. Br. 188
Evangelische Theologie, München *96 144 240 288 440 632 688 736*
Evangelische Welt, Bethel bei Bielefeld 92 *96* 188 255 364 *632*

Feuerreiter, Köln 312
Fides, Agenzia Internazionale, Rom 221 369 455 558 637 638
Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a. M. 361 365 366 367 420 462 495 532 576 643 653 693
Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. *96 144 288* 372 374 *439 584 688*

Geist und Leben, München/Würzburg *94 95 142 239 391 438 582 583 632 735*
Gewerkschaftliche Monatshefte, Düsseldorf *391*
Gregorianum, Rom *288 632*

Heraut, Nijmegen 517
Herder Correspondence 413 452
Het Missiewerk, Nijmegen 491
Hochland, München *95 143 192 286 288 392 487 582 583 687*
Hör zu, Hamburg 20

Il Messaggero, Rom 42
Il Regno, Bologna 448
Il Secolo d'Italia, Rom 504
Informations catholiques internationales, Paris 75 299 301 358 360 420 421 431 432 433
Irénikon, Chevetogne 140 *142 144 240 287* 352 *438* 486 *632 736*
Istina, Paris *190* 452 *536*
Iswestija, Moskau 430 527 624

Journal des Moskauer Patriarchats (JMP), Moskau 149 223 305 523 553 605 606 607
Journal of Ecumenical Studies, Pittsburgh *438 440* 484 *632 688*
Justice dans le Monde, Löwen *240 584 632*
Juventud Obrera, Madrid 253

Kairos, Salzburg *191*
Katechetische Blätter, München *438*
Katholiek Archief, Amersfoort 401
Katholische Internationale Presse-Agentur (KIPA), Freiburg i. Ü. 375
Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Bonn 224 295 353 371 375 376 432 459 475
Katholische Nachrichtenagentur (KNA) — Konzilssonderdienst, Bonn 142 379 380
Kerygma und Dogma, Göttingen *144 288 440 488* 602 *632 736*

Klerusblatt, München 311 375
Kommunist, Moskau 524 526
Komsomolskaja Prawda, Moskau 526 528
Kyrios, Berlin-Grunewald *96 192 736*

La Civiltà Catholica, Rom *144 191 192 238 239 240 287* 310 314 *344* 371 377 *390 392* 456 479 *488* 506 565 *582* 681 *687 735*
La Croix, Paris 53 132 295 300 302 352 353 354 355 407 417 507 698
La Documentation Catholique, Paris 451 600
La Revue Nouvelle, Tournai 363
La vie catholique illustrée, Paris 301
La Vie spirituelle, Paris *584*
L'Avvenire d'Italia, Bologna 402 417
Lebendige Seelsorge, Freiburg i. Br. *143 239 439 536 632 688*
Lebendiges Zeugnis, Paderborn 463 *582*
Le Missioni Cattoliche, Mailand 307
Le Monde, Paris 52 121 184 *240* 294 300 301 346 353 354 355 356 433 450 451 454 506 509 551 610 697
Life, New York 690
L'Orient, Beirut 550
L'Osservatore Romano, Vatikanstadt 2 42 49 85 98 179 199 200 251 297 298 306 314 315 316 351 367 374 377 378 379 410 481 482 501 504 508 537 567 581 587 593 594 595 596 597 625 627 641 647 648 653 696 703
Lumière et Vie, Lyon *95 736*
Lutherische Monatshefte, Hamburg *96* 141 *144 192* 238 *288 344* 365 *392 440 584 632 688*
Lutherischer Weltpressedienst, Genf 237

Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim *96* 238 *488 632 688 736*
Mensch und Welt, Kiew 528
Merkur, Köln 29 *95 287*
Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale, Paris 223
Missionsblätter von St. Ottilien, St. Ottilien 638
Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen *144 488 736*
Moto, Gwelo 555
Musik und Altar, Freiburg i. Br. 661

Nauka i religija (Wissenschaft und Religion), Moskau *192* 524 525 526 527 528
NCWC News Service, Washington 55 56 57 59 102 104 105 106 237 308 362 368 370 373 374 397 453 455 460 461 470 552 637
Neue Illustrierte, Köln 20
Neues Deutschland, Ost-Berlin 258 476 477 620 622 623 624 640
Neue Zeit, Berlin 259 476
Neue Zürcher Zeitung, Zürich 103 109 110 111 238 240 374 380 550
Nouvelle Revue Théologique, Tournai/Paris *190 239 286 392 439 583 735*

Ökumenischer Pressedienst (ökpd), Genf 93 225 256 257 303 305 313 314 317 400 430 456 460 461 551 581
Ökumenische Rundschau, Frankfurt a. M./Stuttgart *96 344 440* 483 *584 736*
O orthodoxos paratiritis, Athen 460
Ordenskorrespondenz der Weißen Väter, Köln 310
Ordo Socialis, Münster *240 439*
Orientamenti sociali, Rom *391*
Orientierung, Zürich *95 96 144 192 239 287 288*
Orthodoxia, Konstantinopel 460
Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, Wien *142*

Pädagogik, Berlin *487*
Palestra del Clero, Rom 532
Paroisse et Liturgie, Brügge 401 402 403 404 *582*
Parole et mission, Paris *344 584*
Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Essen und Köln, Köln *94*
Pastorales Forum für Seelsorger im Erzbistum München-Freising, München 473 474
Perspectives de Catholicité, Brüssel 488
Petrusblatt, Berlin 446
Politische Studien, München *487 583*
Portavoz, Barcelona 452
Pravoslavanaj Rus', Moskau 306
Prawda, Moskau 624
Priester und Mission, Aachen 691

Quatember, Kassel 187 *392*
Questitalia, Venedig *95* 503 504
Quick, München 20

Recherches de Science Religieuse, Paris *390 536*
Reformatio, Zürich *192*
Réforme, Paris 92 94 139 141 188 315 609
Reformierte Kirchenzeitung, Neukirchen 138 236
Revue, München 20
Revue de l'Action Populaire, Paris 54 *390 391 438 583 735*
Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris *582*
Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne *240*
Revue internationale du Travail, Genf *536*
Rheinischer Merkur, Köln 366
Rivista Diocesana di Roma, Rom 481
Rivista internazionale di Scienze Sociali, Mailand *391 392 488*
Russkaja Mysl, Paris 306
Rythmes du Monde, Lyon/Paris *487 488* 547 637

Saeculum, Freiburg i. Br./München *143 239*
Schule und Mission, Aachen 541
Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern *438*
Schweizer Monatshefte, Zürich *96 143 287 391 583*
Schweizer Rundschau, Zürich *440* 468 470 472 473 *583*
Scuola e Città, Florenz *95*
Sic, Venedig 482
Signo, Madrid/Barcelona 453 545
Social Compass, Den Haag/Brüssel *95 240 391 392*
Sonntag, Ost-Berlin 476
Sonntagsblatt, Hannover/Hamburg 92 94 137 188 315 534 609
St. Hedwigsblatt, Ost-Berlin 259
St. Vladimir's Seminary Quarterly, New York 304
Stern, Hamburg 20
Stimme, Darmstadt 236
Stimmen der Zeit, München/Freiburg i. Br. *94 95 142 143 144 190 191 239 240 277 287 288* 306 311 *344* 369 375 *391 438 439 536 583 631 687 735*
Streven, Amsterdam 518
Studi Cattolici, Rom 475
Studii teologice, Bukarest 431 432

Témoignage Chrétien, Paris 300 301 353 354 355 450 451 698
Terre entière, Paris *584*
The Anglican, Townville 57
The Associated Press (AP), New York 417 532
The China Missionary Bulletin, Hongkong 196
The Christian, St. Louis 48
The Christian Century, Chicago 92 138 139 140 188 236 346 361 648 *688*
The Ecumenical Review, Genf 140 *144 288 440* 485 486 581 *584* 713 *736*
The Examiner, Bombay 367 368 370 371 375 376
The Furrow, Maynooth 413 414 *438*
The New York Times, New York 110 *240* 311 407 459
The Observer, London 532 533
Theologie der Gegenwart, Gars am Inn *95 286* 474
Theologie und Glaube, Paderborn *94 190 286 438 487 582 687*
Theologische Literaturzeitung, Leipzig *192 440 584 632 688*
Theologische Revue, Münster *190 582*
The Star of the East, Adur, Travancore, Indien 303
The Tablet, London 350 453
The Times, London *240* 458
Tiesa, Wilna 262
Tijdschrift voor Theologie, Nijmegen *191* 400 519 *536*
Time, New York 648 690
To Vima, Athen 223 224 460 461 462
Trierer Theologische Zeitschrift, Trier *142 143 239 286 438 582 631*

Triunfo, Barcelona 646
Tübinger Theologische Quartalschrift, Tübingen *142 190 390* 470 471 *536 687*
TV — Hören + Sehen, Hamburg 20

Uj Ember, Budapest 417
Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung, Meitingen bei Augsburg *190 344 582 584*
Unitas, Rom *286* 581
Unity in Mid-Caree, New York 40
Universitas, Stuttgart *94 95 143 191 239 536 584 687*

Verbum, Nijmegen 517
Verbum Caro, Neuchâtel/Paris 240 *488 632*
Vita e Pensiero, Mailand *439 536*
Voprosy filosofii (Probleme der Philosophie), Moskau 524 528

Werkblatt des Diakonatskreises, Freiburg i. Br. 694
Wort und Wahrheit, Wien/Freiburg i. Br. 1 *94 96 142 143 144* 148 *190 191 192* 224 225 *239 240* 267 268 *287 288* 290 352 377 *390 391 392* 398 467 *487* 497 578 *632* 634 *687 688 735*

Ya, Madrid 544

Zeitschrift für katholische Theologie, Wien *191 344 391 438*
Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster *144 238 239* 444 638 691
Zeitschrift für Politik, Berlin *143 287*
Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Köln 568
Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen *192*
Zeitwende, Hamburg *143*
Zerkownyj Westnik, Paris 107

HERDER-KORRESPONDENZ

Erstes Heft — 19. Jahrgang — Oktober 1964

Schwer ist die Leistung, aber schwerer noch das Versagen. Schwerer die Erfahrung der Ohnmacht und die Gewißheit des Endes. So unwahrscheinlich ist die Blume der Gnade, daß sie nur wächst aus dem höchsten Stein der Unmöglichkeit. Umsonst wird die Gnade geschenkt, und dies Umsonst ist auszuleiden.

Hans Urs von Balthasar

Die Menschen mögen im Licht der christlichen Lehre vom ewigen Leben die Aufgabe und Bedeutung des irdischen Lebens recht erkennen. Allgemeine Gebetsmeinung für November 1964

1. Der Monat November beginnt mit Allerheiligen und Allerseelen, und das liturgische Beten der Kirche richtet die Aufmerksamkeit wieder auf das Ende und die Vollendung dieser vergehenden Welt, wenn Jesus Christus wiederkommt zum Gericht. „Komm, Herr Jesus!" ist seit je das eucharistische Gebet der Kirche um den wahren Advent, den kritischen oder seligen Tag der Gottesherrlichkeit. Heute läuft gleichzeitig die Werbung für den mißbrauchten Advent an und lockt mit Traumbildern der Menschenherrlichkeit. Diese Lage trifft die Gebetsmeinung des Heiligen Vaters, eine der letzten, die noch Papst Johannes XXIII. hinterlassen hat. „Die Menschen", alle Menschen, nicht nur die weniger werdenden Christen auf dieser Erde, sollten Aufgabe und Bedeutung des irdischen Lebens, das unser Bewußtsein so mächtig erfüllt, recht erkennen. Das ist nicht möglich aus diesem Leben selber, dazu bedarf es des Lichtes der christlichen Lehre vom ewigen Leben. „Im Licht der Lehre", heißt es vorsichtig; denn den meisten Menschen, auch Christen, fehlt eine Erfahrung des ewigen Lebens, die uns nach dem Evangelisten Johannes und dem Apostel Paulus jetzt schon gewährt ist, wenn auch nur im Ansatz und gebrochen. Nehmen wir die Gebetsmeinung naiv und unter bewährten Gläubigen, so läge es nahe, die Lehrstücke des Katechismus von den Letzten Dingen zu wiederholen und zu vertiefen (wie etwa Ladislaus Boros: „Der neue Himmel und die neue Erde" in „Wort und Wahrheit", April 1964). Weil aber alle Menschen die christliche Lehre vom ewigen Leben als ein Licht ergreifen sollen, das das irdische Leben erhellt, ist zu bedenken, daß dafür häufig zwei Voraussetzungen fehlen.

Erstens ist vielen die konventionelle Lehre vom ewigen Leben zu „mythologisch", wenn sie Begriffe eines vorwissenschaftlichen Weltbildes verwendet, das Himmel und Hölle geradezu geographisch lokalisieren wollte. Eine solche Lehre wird eher als verdunkelnde Kulisse empfunden, die die Herrlichkeit dieser Welt unangemessen begrenzt und verdeckt. Auch aus einem andern Grund erfüllt sie heute nicht mehr ihren ursprünglichen Sinn, das irdische Leben durchsichtig und einsichtig zu machen, weil viele Christen gewöhnlich an „mein", ihr eigenes „ewiges Leben" denken und darunter eine andere Art des Fortlebens in der Zeit verstehen. Das ewige Leben meint aber vor allem die vollendete Gottesherrschaft über das Volk Gottes, schon gegenwärtig in der „Gemeinschaft der Heiligen". So kann es niemals von mir allein erreicht werden. Vermutlich sind viele Menschen dem irdischen Leben so sehr verfallen und versuchen, ihm auch „Ewigkeit" abzugewinnen, indem sie es vergötzen, weil sie mit der christlichen Lehre vom ewigen Leben nichts anfangen können und ratlos geworden sind.

Zweitens dürfte es noch wichtiger sein, daß bei vielen Menschen das Bewußtsein vom wesentlichen Unterschied zwischen dem ewigen Leben und dem irdischen Leben, das zeitlich, vor allem vom Tode begrenzt wird, fast erloschen ist. „Leben" ist eben nur noch dieses irdische Leben, an das man sich halten muß, solange es währt, und an dessen Ende man nicht erinnert sein möchte. Man hält sich daran bei den elementaren Bedürfnissen zum Existieren und Fortkommen wie auch bei den ungestillten Erwartungen und Hoffnungen des Herzens, die weiter zielen und das vordergründige Leben gern überschreiten würden, ja es sogar müssen. So wird das irdische Leben überfordert. Es ist daher eine Aufgabe kirchlicher Verkündigung, die Eigenart und Begrenztheit des irdischen Lebens auch der Super-Schöpfungen bewußt zu machen. Schon dazu bedarf es der rechten Rede vom ewigen Leben, das dieses irdische Leben begrenzt, ja ihm eigentlich erst zum wirklichen, nüchternen und glücklichen Leben verhilft.

2. Das große Credo der heiligen Messe schließt: „Ich erwarte ... das Leben der zukünftigen Welt." Hinter dieser Formel steht u. a. das 15. Kapitel des Ersten Korintherbriefes, aber sie enthält nicht die ganze apostolische Verkündigung zur Sache. Das kürzere Apostolische Credo bekennt als letzten Artikel den Glauben an „das ewige Leben", wie es die Evangelien nennen. Die älteste uns bekannte Form dieses Credo schloß mit der „Auferstehung des Fleisches" (d. h. des Menschen). Die Worte „ewiges Leben" wurden später als zusammenfassende Erklärung der voraufgehenden Glaubensartikel angefügt, die dem Artikel von der Wiederkunft Jesu Christi folgen: Heiliger Geist, heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung (des ganzen Menschen) und ewiges Leben sind zueinander gehörige, sich gegenseitig erklärende Aspekte des Heils, das in Jesus

Christus beginnt. Man kann in Übereinstimmung mit dem Evangelisten Johannes und dem Apostel Paulus sagen: das ewige Leben ist eine Frucht des Heiligen Geistes, der in der Kirche durch die Taufe und den Glauben empfangen und durch die heilige Eucharistie genährt wird, es hat schon im irdischen Leben begonnen, wenn auch verborgen: „Wer an den Sohn glaubt, der hat ewiges Leben ... und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinübergegangen" (Joh. 3, 16 und 5, 24). Jesus ist und schenkt das ewige Leben durch sein Fleisch und Blut (Joh. 6, 54), es besteht ferner darin, „daß sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus, den Christus" (Joh. 17, 2—3). Die Teilhabe am ewigen Leben folgt nicht, wie in der Frage des reichen Jünglings (Mark. 10, 17), aus einem Tun, sondern zunächst aus dem Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, und an seine Tat am Kreuz. Der Apostel Paulus nennt es das Leben „im Geiste" (Gal. 5, 25), und diese positive Aussage gilt hier wie in anderen Briefen nur auf dem Hintergrund der negativen: „nicht nach dem Fleisch" (Röm. 8), d. h. nach menschlicher Sucht, sondern „getrieben vom Geiste Gottes" oder vom Geiste Christi. Insofern dieser Geist ein Halten der Gebote Gottes ermöglicht, entspricht die Gabe des ewigen Lebens dem, was schon die Propheten unter Leben verstanden, aber sie ist mehr: Einwohnung der Heiligen Dreifaltigkeit in den Herzen (Joh. 14, 23) schon jetzt für das Leben der zukünftigen Welt, nicht aus dieser Welt, sondern im Widerspruch zu ihr, die „nach dem Fleische" lebt. Darum mahnt Paulus, die Wandlung zu einem neuen Denken in zwei Haltungen zu verwirklichen: sich nicht dieser Welt gleichförmig zu machen und die Leiber als lebendiges, heiliges Opfer darzubringen. „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst" (Röm. 12, 1—2).

Die Befolgung dieser Mahnung bewirkte von jeher die Spannung, oft den Konflikt der Christen mit dem, was diese Welt gemeinhin irdisches Leben nennt und worin meistens auch ein irrendes Verlangen nach ewigem Leben waltet. Diese Spannung war in der Urkirche kaum geringer als in der technischen Zivilisation heute, die die Welt scheinbar entgöttert hat, aber sie ist heute schwieriger zu meistern, weil wir unsere Zeit mit ihren gewaltigen Veränderungen und ungeahnten Potenzen noch nicht recht erkennen. Darüber wurde auf dem 80. Deutschen Katholikentag ebenso verhandelt wie auf den Sozialen Wochen der Katholiken anderer Länder. Papst Paul VI. stellte unlängst beim Besuch der jungen Stadtgründung Aprilia die Frage ausdrücklich so: Können wir in der modernen Welt noch Christen sein? („Osservatore Romano", 24./25. 8. 64). Gott sei, so scheine es, „ein Auswärtiger" geworden und könne gleichsam nicht mehr in unserer Mitte wohnen. Der Heilige Vater hält dennoch ein Christenleben für vereinbar mit dem Leben in der modernen Welt. Er wollte freilich in seiner Predigt wie die Apostel das Leben in Christus einsichtig machen: Erfahrung der Liebe Gottes in der Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, und ihre Weitergabe an den Nächsten.

3. Die Gebetsmeinung ist jedoch darum besorgt, daß die Menschen die Aufgabe und Bedeutung des irdischen Lebens recht erkennen, und zwar im Licht der christlichen Lehre vom ewigen Leben. Dieses Anliegen folgt aus der Beobachtung, daß das irdische Leben seine Aufgabe nicht aus sich selber zu erkennen vermag. Seine Maßstäbe reichen nicht aus: Erfolg, Wohlstand, Lebenserfüllung, Sicherheit, Geltung, „ewige" Jugend, technische Perfektion. Diese hauptsächlich privaten Maßstäbe sagen nichts Wesentliches aus über das irdische Leben heute, sie wuchern wie je auf dem Grunde wirtschaftlicher Macht, heute einer sich noch entwickelnden wissenschaftlich-technischen Macht ohne erkennbare Grenzen, die nach den Sternen greift und sich fast der innersten Geheimnisse des Lebens bemächtigt. Um Aufgabe und Bedeutung des irdischen Lebens heute recht zu erkennen, muß man in der schöpfergleichen Macht des Menschen auch „die Werke des Lebens" bewundern, die im Dienst des Menschen und der Völker vollbracht werden für Gesundheit, ausreichende Ernährung, menschenwürdige Arbeit und gesicherten Freiheitsraum durch Macht und Gesetz für viele, eigentlich für alle, die teilnehmen wollen. Das verwirrende Überangebot an Waren und geistigen Werten, die allen erreichbar sein sollen und viele in die Hilflosigkeit des Wählens stürzen, könnte auch ein Ausdruck transparenter Lebensfülle sein und nicht nur Frevel oder dämonische Versuchung.

Allerdings lassen der gewaltsame automatisierte Produktivismus aus Gewinnsucht und die verkrampfte Ausweitung der Kapazitäten mit ihrer Voll- oder Überbeschäftigung auch erkennen, daß der verborgene Herr dieses irdischen Lebens im unüberschaubaren Wettstreit technologischer Erfinder unter dem wachsenden Diktat elektronischer Gehirne sichtbar wird, die schon ein eigenes Leben führen. Im Sturm und Drang dieser technischen Revolution, die keine Zeit für Gott läßt, wird der Mensch lernen müssen, sich zu vergesellschaften, wenn er überleben will, seine Grenzen frei zu wählen und zu vereinbaren, vor allem aber zu erkennen, daß die schier unbegrenzte Macht über das Leben, auch wo sie Segen will und Segen einträgt, eines nicht vermag: Sie bringt keine Erlösung vom Tode, keine Vergebung von Schuld, keine Gemeinschaft mit Gott, die der Mensch sucht, weil er für sie geschaffen ist. Ein irdisches Leben, das diese Offenheit verleugnet und unterbindet oder Erlösung vortäuscht, ist Lüge und Dämonie. Es verkennt im wissenschaftlichen Rausch den beherrschenden Faktor der Zeit, und Zeit ist nicht Ewigkeit. Sie ist aber auch nicht nur Vergänglichkeit. Von Gott gesehen, der uns in die Zeit erschaffen, der sich selber als Mensch in der Zeit inkarniert und seine Kirche in die Zeit gesandt hat, ist Zeit auch ein Angebot der Gnade. Sie ist Frist zur persönlichen Reifung und Entscheidung, um das ewige Leben zu ergreifen und hier seine „Zeichen" aufzurichten, oder sie ist Gericht, wenn das verfehlt wird. Begnadung geschieht in der Zeit im Durchbruch des Glaubens zur Ewigkeit, und dieser Glaube bewirkt gleichsam eine geistliche Kettenreaktion seit den Stammvätern dieses Glaubens im Volke Gottes (Hebr. 11—12), im geschichtlichen „Raum" der Kirche, der ewiges Leben entströmt und an der irdisches Leben seine Grenze finden soll. Oder begrenzt heute die technische Welt mit ihren alles beherrschenden Rechenzentren die Möglichkeit des Glaubens, des eigentlichen Menschseins, an der Wurzel, jedenfalls für Menschen, die dieser Welt dienen müssen?

4. Hier liegt eine Aufgabe und eine Not der Verkündigung: sie soll dem sich überschlagenden irdischen Leben in Vollmacht die Grenze am ewigen Leben weisen, nicht aber an irdischen Lebensformen von gestern, an nur menschlichen Traditionen, die mit der Zeit vergehen oder sich wandeln müssen. Sie darf nicht mit rückständigen Leitbildern dem Menschen in den Arm fallen, wenn er durch seine gigantischen Werke der Technik die Schöpfung Gottes ehrt und vollendet. Sie bedarf sogar erheblicher Einsichten in dieses irdische Werk, um überhaupt seinen Mißbrauch feststellen zu können. Leicht läßt sich postu-

lieren, das wahre Christentum achte den wissenschaftlichen und technischen Fortschritt nicht gering, und es sei irrig, daß der wahre Christ nur der zukünftigen Welt nachsinnt, diese Welt aber wie im Traum durchwandelt. Die technischen Realisten unserer Tage empfinden es vielfach anders, sie halten Christen tatsächlich für rückständige Träumer, die nicht die Welt zur Kenntnis nehmen wollen, die jene errechnen und errichten. Leicht ist das Prinzip der Katholizität auch im technischen Zeitalter behauptet, schwer ist es für diesen Priester und diesen katholischen Laien an diesem bestimmten Ort, das jeweilige irdische Leben recht zu erfassen und ihm konkret die Grenze am ewigen Leben zu setzen oder auch nur durch seine Verkündigung. Dieser Not sollte sich das Gebet annehmen und zunächst unsere eigene Erleuchtung erflehen.

Man muß, wie auf dem Stuttgarter Katholikentag zu hören war, dem Trend des modernen Lebens, das ein großes, unabwendbares Experiment ist, viel zugute halten. Man muß sich als Christ helfen lassen, nicht voreilig zu richten, sondern diesem Experiment seine guten, ja seine für das künftige Heil dienlichen Seiten abzugewinnen, die uns einer heillosen bürgerlichen Gettofrömmigkeit entreißen. Erst wenn wir uns zu mutigem Verstehen aufgerafft und darin einiges geleistet haben, gewinnt die ewige Erfahrung der Kirche ihr pastorales Recht, die um die Gefangenschaft des Menschen in seiner selbstgemachten Welt „nach dem Fleische" weiß. Es scheint, daß die sogenannte, teilweise auch wahre technische Befreiung von der Härte der Arbeit für das Herz des Menschen, an das kein Computor denkt, zu einem immer unheimlicheren Gefängnis wird, so daß die Lebensangst wächst und der Mensch wieder nach dem ewigen Leben fragen lernt. Aber er wird nicht auf uns hören, wenn wir es ihm in Bildern eines antiquierten irdischen Lebens verkünden. Beten wir also vor allem, daß der Heilige Geist uns eine neue adventliche Sprache schenke, die uns befähigt, vom ewigen Leben so zu künden, daß den Menschen in diesem irdischen Leben das Licht Jesu Christi wirksam leuchte.

Daß in Asien und Afrika der Einfluß einer vom Westen kommenden materialistischen Kultur durch Studium und Anwendung der Enzyklika „Mater et magistra" überwunden werde. Missionsgebetsmeinung für November 1964

Der Text dieser päpstlichen Gebetsintention, der ja zunächst in lateinischer Sprache abgefaßt und erst dann in die Haupt-Weltsprachen übersetzt wurde, mag hart klingen in den Ohren mancher unserer Christen. Nur so erklärt sich die Tatsache, daß die Zentrale des Gebetsapostolats in Rom für ihre französische Fassung den Text abgeändert hat und von „materialistischen Faktoren" spricht, „die dem Beitrag der westlichen Zivilisation beigemischt sind". Den angelsächsischen Katholiken glaubte man dagegen offensichtlich mehr zumuten zu können, für sie wurde formuliert: „Daß Asien und Afrika dem Geist des Materialismus widerstehen, der vom Westen eingeführt wurde". Solche Unterschiede festzustellen ist nicht ohne Bedeutung, machen sie doch deutlich, welche Rücksichten römische Stellen auf Verletzlichkeiten zu nehmen haben.

Man darf, wie unterschiedlich auch immer die Intention formuliert ist, als sicher annehmen: die Gebetsmeinung hat die Zivilisation des praktischen Materialismus, aber auch jene des theoretischen Materialismus im Auge, die vom Westen, zu dem ja auch Rußland zu zählen ist, nach Asien und Afrika eindringen.

Über die Gefahren des Kommunismus für die Entwicklungsländer ist schon viel geschrieben worden, sei es nun, daß man auf die große Anziehungskraft der Entwicklungsmethoden der Kommunisten auf die Völkerschaften Asiens und Afrikas aufmerksam gemacht hat, sei es, daß der Gegenstand solcher Betrachtungen die Politik kommunistischer Unterwanderung, ihre verschiedenen Phasen mit wechselnden Methoden ist. Ungeachtet gewisser Teilerfolge der kommunistischen Politik in Asien und Afrika, ist doch gesamtheitlich gesehen das Ergebnis eher mager geblieben. (Die Expansion des Kommunismus in Asien unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg bleibt hierbei außer Betracht, sie vollzog sich ja auf dem Weg offener Revolution, und nicht der Subversion.) Zwei Gründe sind hierfür anzuführen: das mangelnde Interesse des Afrikaners und Asiaten für Ideologie und die umfassende Verbreitung eines höchst intensiv erfahrenen und gelebten Nationalismus in den neuen Staaten, eines Nationalismus, der sicher in mancher Hinsicht seine Gefahren in sich birgt, der anderseits aber von Kennern der Lage als sicherster Schutz dieser Länder und Völker vor dem Kommunismus angesehen wird, sofern es nur gelingt, die politischen und sozialen Strukturen in Asien und Afrika zu stabilisieren und zu konsolidieren.

Diese Aufgabe ist die erste und vordringlichste heute. Sie ist den jungen Staaten aufgegeben, sie müssen sie selbst leisten, und doch wissen wir — und auch die Führer Asiens und Afrikas wissen das —, daß diese Aufgabe von ihnen ohne fremde Hilfe nicht geleistet werden kann. Die westlichen Länder kommen den Ländern Asiens und Afrikas in vielfältiger Weise entgegen, auf wirtschaftlichem, sozialem, bildnerischem Felde, mögen auch die Motive, Antriebe, Impulse für ein derartiges Entgegenkommen noch so unterschiedlich sein. Kurzum: die Übernahme typisch westlicher Hervorbringungen auf allen Sektoren des Lebens durch die Asiaten und Afrikaner bedeutet auch in gewisser Weise mit die Übernahme der hinter diesen Hervorbringungen stehenden Mentalitäten und Einstellungen. In einem gewissen Sinn ist die Übernahme z. B. metaökonomischer Einstellungen (Röpke) für die Asiaten und Afrikaner sogar unerläßlich, denn würde der Sinn für produktive intensive Arbeit, rationales und rationelles Denken, Sparen usw. nicht entwickelt, so blieben alle Mühen, diese Gesellschaften zu „entwickeln", umsonst. Hier nun stellt sich das Problem, auf das die Gebetsmeinung abhebt. In dem Ausmaß, wie die von den Asiaten und Afrikanern übernommene westliche Zivilisation sich vom gesellschaftlichen Ordnungsbild naturae hominis abgelöst hat, ist diese Kultur oder Zivilisation nach ihrer Grundtendenz trotz aller verbalen Demonstrationen derer, die sie verbreiten, materialistisch.

Um ihren schädlichen Einflüssen entgegenzuwirken, hat Johannes XXIII. seine Enzyklika *Mater et magistra* geschrieben. Sie ist sicher nicht nur für die Entwicklungsländer geschrieben, aber die Sorge um die Zukunft dieser Länder, die unter dem Anstoß der technischen Zivilisation in Bewegung geraten sind, hat den Papst zur Behandlung auch ihrer Probleme gedrängt. Die Enzyklika soll, so wünscht es die Gebetsmeinung, Gegenstand des Studiums der Afrikaner und Asiaten werden, damit sie das Ordnungsbild, gewonnen aus der unveränderlich gleichbleibenden Natur des Menschen und bestätigt und verdeutlicht durch das Wort der göttlichen Offenbarung, kennenlernen und die Weisungen des päpstlichen Rundschreibens in ihrem jeweils verschiedenen Lebensbereich konkretisieren. Ist ein solcher Wunsch realisierbar?

Die Tatsache, daß er den Gegenstand eines Gebetsaufrufs des Heiligen Vaters bildet, zeigt, daß ihm nach menschlichem Ermessen wenig Chancen auf Verwirklichung einzuräumen sind. Zunächst muß man sich klar darüber sein, daß Übersetzungen des Enzyklikatextes in die großen Weltsprachen für ein Studium des Rundschreibens allein noch nicht genügen. Der Text muß auch in den bedeutenden Sprachen der Missionsländer vorliegen. (Man muß sich daher freuen, daß die Bischöfe Tanganjikas jetzt *Mater et magistra* in Kisuaheli verbreiten.) Unter den Massen kann aber diese Enzyklika nicht etwa wie der Artikel einer Illustrierten aufgenommen und verarbeitet werden. Zu ihrem Verständnis wird die Fähigkeit zum abstrakten Denken und eine tiefer gehende Kenntnis der wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten der Welt des Industriezeitalters vorausgesetzt, die in Asien und Afrika noch nicht überall bzw. nicht in gleichem Maße aktuell sind, morgen aber aktuell sein werden. Dazu ist die sehr unterschiedliche Bildungshöhe der Massen zu berücksichtigen, die zu noch immer erheblichen Teilen Analphabeten sind. Es gilt aber auf jeden Fall, die Gedanken der Enzyklika nicht nur an die kleine Zahl der Gebildeten, sondern auch an die Ungebildeten heranzutragen, die in Zukunft bei wachsendem Ausbau des Schulwesens die Schicksale ihrer Länder mitbestimmen werden. Es sollten also die Gedanken der Sozialenzyklika in jeder geeigneten Form unter das Volk gebracht werden.

Zu fordern ist das alles leicht. Um aber dieses Ziel zu erreichen, bedarf es des Mutes zum Experiment, des Einfalls, dem zu folgen ist auch auf die Gefahr hin, daß sich nicht ausbezahlt, was investiert wurde. Ob es sich nun um die Einrichtung von Kursen, praktischen Übungen, Diskussionsgruppen in den katholischen Sozialzentren, die sozialerzieherische Arbeit der „Gewerkschaften für gläubige Arbeiter", eine Propagierung der Kernsätze der Enzyklika in Wort, Bild, Film, Funk und Fernsehen handelt — immer bedarf es des Mutes und der Ausdauer der Sozialpioniere, und immer bleibt ungewiß, ob die Mühe und Aufwendung belohnt wird.
Daher bedarf es des Gebetes für diese Aufgabe, die gleicherweise so groß, so umfassend wie für die Zukunft der Völker Asiens und Afrikas von so eminenter Bedeutung ist. Sie zu erfüllen würde freilich in dem Ausmaße erleichtert, wie die vom Westen nach Asien und Afrika importierte technisch-funktionalistische Einstellung „entmaterialisiert" bzw. von einem Ordnungsdenken im Sinne der Enzyklika in unseren Ländern und Gesellschaften nach und nach abgelöst würde. Gelänge es, mittels Erziehung und Bildung zur Reflexion den Sinn für die wahren Größenordnungen in unseren Breiten zu wecken, dann wären sicher noch nicht alle sozialen Gefahren und Gefährdungen für die Völker Asiens und Afrikas beseitigt, doch stünden ihnen dann Modelle vor Augen, die ihnen Wege zu dauerhafter Ordnung wiesen.

Die 80. Generalversammlung der deutschen Katholiken in Stuttgart

Vom 2. bis 6. September 1964 fand in Stuttgart der 80. Deutsche Katholikentag statt. Es war der neunte Katholikentag der Nachkriegszeit — nach Mainz, Bochum, Passau, Berlin, Fulda, Köln, Berlin und Hannover — und zugleich der erste in einer süddeutschen Großstadt.

Stuttgart

In der hundertsechzehnjährigen Geschichte deutscher Katholikentage war Stuttgart zum zweiten Male Tagungsort der Versammlung. Bereits der 64. Deutsche Katholikentag von 1925 fand in Stuttgart statt. Auch damals folgte Stuttgart auf Hannover. An jenem 64. Deutschen Katholikentag nahm der damalige Nuntius Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII., teil. Bischof der Diözese Rottenburg war damals Paul Wilhelm von Keppler, einer der großen Erneuerer der Predigt in Deutschland, der er durch Hinführung zur Heiligen Schrift als Stoffquelle und Formschule auf der Grundlage wissenschaftlicher Exegese neue und starke Impulse verlieh. 1925 war Heiliges Jahr. Auch damals richtete sich der Blick über den deutschen Bereich hinaus auf die Sorgen und Wünsche der Weltkirche.
Stuttgart, die Hauptstadt des Landes Baden-Württemberg, das sowohl der Fläche als auch der Bevölkerungszahl nach das drittgrößte deutsche Bundesland ist, zählt heute rund 700 000 Einwohner, von denen etwa ein Drittel Katholiken sind. Stuttgart gilt zu Recht als eine der schönsten deutschen Großstädte. In einem Seitental auf der linken Seite des Neckars gelegen, baut es sich die Hänge hinauf bis zu den Höhen der es umgebenden Berge auf, von denen wiederum die Wälder, Weinberge und Parks sich bis zur Stadtmitte vorschieben. Die städtebauliche Silhouette ist geprägt von den großen Profanbauten des Verkehrs, der Verwaltung und der Industrie. Dominanten sind der Hauptbahnhof, das Neue Schloß und der Fernsehturm, während, was dem Katholikentagsbesucher besonders auffiel, die Sakralbauten sich in die Häuserfronten einpassen und nirgendwo ins Auge fallen.
Der Raum Stuttgart beherbergt eine große Anzahl bedeutender verarbeitender Industriebetriebe, Druckereien und Verlage und ist nach dem Ausbau des Neckars in seiner Bedeutung als Verkehrsknotenpunkt weiter gewachsen. Die Stadt gibt dem Besucher den Eindruck der Wohlhabenheit und Geschäftigkeit. Atmosphäre allerdings kann die Stadt nicht vermitteln. Insofern mußte der Katholikentag versuchen, sich die notwendige Atmosphäre geistiger Bereitschaft und Aufgeschlossenheit selbst zu schaffen. Hierbei kam erschwerend hinzu, daß Stuttgart im Grunde eine Diasporastadt ist. Aber im Gegensatz zu Hannover ist es nicht eine Diaspora im Sinne einer katholischen Minderheit in evangelisch geprägter Umgebung, sondern eine Minderheit überzeugter Christen in einer indifferenten Umgebung.

Das Thema

Das Thema des Katholikentages lautete: Wandelt euch durch ein neues Denken. Im Gegensatz zu früheren Leitworten und der Thematik früherer Katholikentage, die im wesentlichen ihre Essenz aus der spezifisch deutschen Situation bezogen, war dieser Katholikentag ausdrücklich auf das Zweite Vatikanische Konzil bezogen. Er sollte ein weiterer Beitrag der deutschen katholischen Laien zum Aufbruch der Kirche in die neue Zeit sein. Dieser Beitrag sollte geleistet werden vor allem durch eine weitere Annäherung der Christen verschiedener Kon-

fessionen, bei der Verwirklichung der Liturgiereform, in der die deutschen Katholiken von Anfang an eine führende Rolle gespielt haben, und schließlich im staatlichen und gesellschaftlichen Raum durch ein neues Weltbewußtsein und einen neuen Bildungswillen der Katholiken.

Diese drei Schwerpunkte traten deutlich in den Vordergrund. Die Bibelausstellung, die nur durch enge und freundschaftliche Zusammenarbeit des evangelischen und katholischen Bibelwerkes, die beide in Stuttgart beheimatet sind, in solcher Geschlossenheit und Ausführlichkeit zustande kommen konnte und die bereits am Sonntag, dem 30. September, durch Kardinal König eröffnet wurde, wurde zum großen Anziehungspunkt für alle Katholikentagsbesucher, so daß man jetzt schon den Stuttgarter Katholikentag als den „Katholikentag der Bibel" bezeichnen kann. Die Feiern der Hauptgottesdienste, die in der Form der Konzelebration gefeiert wurden — am Donnerstag mit Kardinal Frings, am Freitag mit Bischof Lommel von Luxemburg, und schließlich der Hauptgottesdienst am Sonntag, wo der Apostolische Nuntius, Erzbischof Bafile, mit zehn weiteren Bischöfen und zwanzig Priestern das heilige Opfer darbrachte —, zählen zu den unvergeßlichen Höhepunkten von Stuttgart. Die Wort-Gottes-Feier vom Freitagabend allerdings, die als Modellversuch gottesdienstlicher Feier ohne Priester geplant war, entließ die Besucher ein wenig ratlos und verwirrt. Zwar wurde die Hinwendung zur Bibel deutlich — vielleicht etwas zu übertrieben deutlich — gemacht, aber der aktiven Teilnahme der Laien am gottesdienstlichen Geschehen waren schon von der Planung her zu enge Grenzen gesetzt, Grenzen, die zumindest in Deutschland bei der üblichen Form der Gemeinschaftsgottesdienste längst überschritten sind.

Im gesellschaftspolitischen Raum wurde in den Referaten am Donnerstag und Freitag wie auch in der Delegiertenversammlung der Wandel des katholischen Bewußtseins vor allem in dem Bestreben deutlich gemacht, daß man versuchte, für die Aussagen und Forderungen positive Formulierungen zu finden. Man hatte mitunter den Eindruck, daß es nun der seit einiger Zeit üblichen katholischen Schuldbekenntnisse genug sein sollte. Neben dem keineswegs abgeleugneten Versagen der Katholiken auf vielen Gebieten des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens wurden auch die großen Leistungen und die positiven Beiträge der Katholiken herausgestellt. Noch bedeutsamer aber war es, daß der Blick, der sich von der Vergangenheit gelöst hatte, nicht bei der Gegenwart stehenblieb, sondern in einem neuen und in dieser Frische überraschenden Selbstbewußtsein in die Zukunft gerichtet wurde. Als deutliches Beispiel sei hier ein Satz aus dem Referat von Alois Schardt zitiert: „Wir konzentrieren uns viel zu ausschließlich darauf, unsere katholischen Bekenntnisschulen und Privatschulen zu verteidigen. Die notwendige Freiheit für die weltanschauliche Gliederung der deutschen Schulen zu erkämpfen ist doch nur eine Seite unserer Aufgabe. In dem Bereich, den wir selbst zu gestalten haben . . ., müßten wir über alle Kontroverspunkte hinaus ein leuchtendes Beispiel von dem geben, was katholische Pädagogik sein kann. *Unsere* Schulen müßten besser sein, *unsere* Bücher müßten besser sein."

Dieses neuerwachte katholische Selbstbewußtsein manifestierte sich auch am Samstagabend bei der abendlichen Feier im Neckarstadion vor über 60 000 Teilnehmern, die unter dem Leitwort stand: Die Verantwortung der Christen für Volk und Staat (Ministerpräsident Kiesinger), für Europa (Prof. Lenz-Medoc) und die Welt (Dr. Marga Klompé). In eindrucksvollen Hörbildern wurden die Teilnehmer auf den Wandel der Welt in den letzten Jahrzehnten aufmerksam gemacht und in die Thematik des folgenden Vortrages eingeführt. Besonders eindrucksvoll gelang dies für das Europa-Thema, wo die Verschiedenartigkeit der europäischen Völker durch Volkstänze von Trachtengruppen aus sieben Ländern dargestellt wurde. Zum Schluß vereinigten sich die Tanzgruppen zu einem gemeinsamen Tanz aus Israel, so in der Verschiedenartigkeit und Buntheit ihrer Trachten die Eigenart, im gemeinsamen Tanz die Zusammengehörigkeit der europäischen Völker demonstrierend. Die Referenten mahnten die Teilnehmer, das neue Denken in die Tat umzusetzen und die neue Welt des 20. Jahrhunderts im Geiste christlicher Wahrheit und mit der Kraft des Sauerteigs christlicher Liebe aufbauen zu helfen. Nur der heile Mensch könne eine heile Welt bauen, und gerade deswegen sei es die Aufgabe vornehmlich der Christen, tatkräftig und an führender Stelle der Welt zu dienen.

Das Thema des Stuttgarter Katholikentags war überaus anspruchsvoll. Es war inspiriert von der Thematik des Konzils und vom vorwärtstreibenden Geiste der Konzilspäpste. Insofern stand schon vom Thema her Besinnung und Arbeit ohne äußeren Glanz im Mittelpunkt. Man mag den fehlenden Glanz, die fehlende festliche Atmosphäre früherer Katholikentage bedauern, der Erfolg oder Mißerfolg gerade dieses Katholikentages aber wird allein daran zu messen sein, inwieweit die Impulse, die in Stuttgart gegeben wurden, aufgenommen werden, die Wege, die aufgezeigt wurden, beschritten werden und das neue Selbstbewußtsein, das in Stuttgart geboren wurde, gestärkt werden wird.

Die Teilnehmer

Von der Zahl der Teilnehmer her gesehen, läßt sich der Stuttgarter Katholikentag mit dem vorausgegangenen von Hannover vergleichen. Es war kein „großer" Katholikentag, und er machte sich im Stadtbild trotz angeordneter und durchgeführter Beflaggung kaum bemerkbar. Dies mag vor allem auch daran gelegen haben, daß Stuttgart vorzügliche Voraussetzungen für eine solche Versammlung in dem Sinne bietet, als die Tagungsstätten an der Peripherie der Stadt konzentriert sind. So wickelten sich die ersten Tage des Katholikentags praktisch nur auf dem Killesberg ab. Die großen Hallen mit einem Fassungsvermögen von weit über 10 000 Personen liegen wenige Schritte voneinander entfernt in dem weitläufigen Gelände der früheren Bundesgartenschau, in dem die Teilnehmer zwischen den einzelnen Veranstaltungen Erholung finden konnten.

Die Großveranstaltungen am Freitag- und Samstagabend fanden in dem über 70 000 Menschen fassenden Neckarstadion statt, der Hauptgottesdienst und die Festveranstaltung vom Sonntag auf dem unmittelbar neben dem Stadion gelegenen Cannstatter Wasen. Lediglich einzelne Veranstaltungen mit vorhersehbarer Teilnehmerzahl fanden im Stadtzentrum, in der Liederhalle und im Gustav-Siegle-Haus, statt.

Insgesamt nahmen an den Veranstaltungen der ersten vier Tage von Mittwoch bis Samstag von auswärts etwa 5000 Besucher teil, die alle privat oder in Hotels Wohnung fanden, ferner 12 000 Jugendliche, von denen der größere Teil allerdings erst am Freitag und Samstag eintraf und die in Zeltlagern und Massenunterkünften untergebracht waren. Am Samstag kamen hinzu noch etwa 3000 spa-

nische und portugiesische sowie 3000 italienische Gastarbeiter aus dem gesamten süddeutschen Raum. Bei der Eröffnung am Mittwochabend waren 9000 Teilnehmer anwesend, etwa je 6000 Gläubige feierten die Messen am Donnerstag- und Freitagmorgen, an der Wort-Gottes-Feier am Freitagabend nahmen rund 25 000 Personen teil, bei der Festveranstaltung am Samstagabend über 60 000. Den Festgottesdienst am Sonntagmorgen feierten über 200 000 Gläubige, und zur Abschlußkundgebung am Sonntagnachmittag fanden sich über 150 000 Menschen ein. Hierbei muß jedoch berücksichtigt werden, daß es am Samstagabend und am Sonntag regnete, während bis dahin der Katholikentag von schönem Wetter begünstigt war.

Die Organisation war vorzüglich. Der An- und Abtransport der Menschen vollzog sich reibungslos, obwohl gerade am Sonntagnachmittag an Polizei, Verkehrsbetriebe und Bundesbahn unerwartet hohe Ansprüche gestellt wurden, da der vorgesehene Zeitpunkt für den Schluß der Veranstaltung um über eine halbe Stunde überschritten wurde. Auch die Verpflegung während der Großveranstaltungen der letzten Tage, deren Durchführung die Bundeswehr übernommen hatte, verdient hinsichtlich der Schnelligkeit und Qualität ein besonderes Lob. Die pflegerische und ärztliche Betreuung lag in den bewährten Händen des Malteserhilfsdienstes und des Roten Kreuzes.

Unter den Ehrengästen des Katholikentages waren die Kardinäle Bea, Döpfner und Frings, letzterer allerdings mußte am Donnerstag wieder abreisen. Die Bibelausstellung wurde am Sonntag vorher von Kardinal König eröffnet, der aber am Katholikentag selbst nicht teilnehmen konnte. Neben dem Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Bafile, waren alle deutschen Oberhirten oder ihre offiziellen Stellvertreter, mit Ausnahme der Oberhirten aus Mitteldeutschland, sowie eine große Anzahl von ausländischen Bischöfen aus fast allen westeuropäischen Ländern, aus Afrika, Asien und Südamerika anwesend. Unter den weltlichen Ehrengästen, die während des ganzen Katholikentags anwesend waren, sah man den Präsidenten des Bundesverfassungsgerichtes, Gebhard Müller, den baden-württembergischen Ministerpräsidenten, Kiesinger, den Stuttgarter Oberbürgermeister, Dr. Klett, die Bundesminister Blank und Lücke sowie eine große Anzahl von Abgeordneten aus Bund und Ländern. Am Sonntag waren außerdem noch folgende Ehrengäste anwesend: Bundestagspräsident Gerstenmaier, Bundeskanzler Erhard, die Bundesminister Krone, Westrick und Höcherl sowie eine große Anzahl von Landesministern, Bundestags- und Landtagsabgeordneten.

Wie schon in Hannover fehlten auch diesmal die Katholiken Mitteldeutschlands.

Die Teilnahme der nichtkatholischen Christen

Zu den Gepflogenheiten der Deutschen Katholikentage der Nachkriegszeit gehört das Grußwort des offiziellen Vertreters des Deutschen Evangelischen Kirchentages. Es wurde in Stuttgart von Frau Gertrud Osterloh, Kiel, gesprochen. An der Eröffnungsfeier nahmen ferner als Vertreter der evangelischen Kirchen die Landesbischöfe D. Eichele, Stuttgart, D. Bender, Karlsruhe, und der württembergische Altlandesbischof D. Haug, Freudenstadt, teil; sie wurden mit besonders herzlichem Beifall begrüßt. Ein besonderer Akzent wurde bei der Eröffnungsfeier durch die Anwesenheit des griechisch-orthodoxen Metropoliten für Deutschland, Polyeuktos Finfinis, gesetzt.

Wie schon in Hannover gab es auch in Stuttgart einen offiziellen Empfang des Leiters der zuständigen Evangelischen Landeskirche von Württemberg, D. Eichele, für die führenden Persönlichkeiten des Katholikentags, an ihrer Spitze die Kardinäle Bea, Döpfner und Nuntius Erzbischof Bafile, sowie den Präsidenten des Zentralkomitees, Fürst zu Löwenstein, und den Präsidenten des Lokalkomitees, Ministerialdirektor a. D. Raidt. In seiner Ansprache hob Landesbischof D. Eichele die grundlegende Bedeutung der Bibel für das Leben der Evangelischen Landeskirche hervor und gab seiner Freude über die biblische Prägung des Katholikentages Ausdruck. Er schloß mit dem herzlichen Wunsch, daß es dem 80. Deutschen Katholikentag geschenkt werden möge, im Hören auf die Heilige Schrift das Anliegen aufzugreifen, wie dem Menschen unseres Zeitalters die Wirklichkeit Gottes glaubhaft bezeugt werden könne. Dies, so betonte er, sei für die evangelischen Christen eine dankbar begrüßte neue Möglichkeit gemeinsamer Besinnung mit den Katholiken. In seiner Antwort hob Kardinal Bea die Leistungen der evangelischen Bibelwissenschaft hervor. Liebe und Wahrheit und die Achtung vor dem persönlichen Gewissen seien die Grundlage jeder ökumenischen Begegnung. Kardinal Bea äußerte auch die Hoffnung, daß sich die Katholikentagsarbeit nicht nur zum Segen der katholischen Kirche, sondern auch der orthodoxen und evangelischen Christenheit fruchtbar auf das Konzil auswirke.

Neben diesen offiziellen Begegnungen, für die Stuttgart als Heimat sowohl des evangelischen als auch des katholischen Bibelwerkes besonders fruchtbarer Boden war, hatten auch diesmal wieder zahlreiche evangelische Christen den Katholikentagsbesuchern Unterkunft und Gastfreundschaft gewährt.

Das Programm

In der Programmgestaltung der Katholikentage hat sich, so scheint es, nunmehr eine in den wesentlichen Punkten feste Form herausgebildet. Einem Auftaktprogramm vom Sonntag bis Mittwoch folgt die Behandlung des Leitthemas aus der Sicht verschiedener Bereiche des Lebens in den Öffentlichen Versammlungen. Dieser Teil wird abgeschlossen mit einer abendlichen Feier im größeren Rahmen, die jeweils auf ein bestimmtes Hauptanliegen des Katholikentags zugeschnitten ist. Der Samstag ist als Tag der Begegnung den einzelnen Gruppen und Verbänden vorbehalten und schließt mit einer Großveranstaltung am Abend. Der Sonntag schließlich dient dem Festgottesdienst und der Abschlußkundgebung.

Beim Auftaktprogramm fallen die auswärtigen Besucher kaum ins Gewicht. Dieser Teil wird im wesentlichen von den Einheimischen bestritten und nimmt auch im besonderen auf die Anliegen der jeweiligen Katholikentagsdiözese Rücksicht bzw. stellt den charakteristischen Beitrag dieser Diözese zum Gesamtbild des deutschen Katholizismus heraus. In Stuttgart war dies die Bibelausstellung.

Der Mittelteil der Katholikentage, von der Eröffnung bis zum Freitagabend, wendet sich schon mehr den auswärtigen Besuchern zu, wenngleich auch hier noch das einheimische Element kräftig zum Gesamtbild beiträgt. Stuttgart machte hier keine Ausnahme, obwohl die Zahl der Gäste hinter den ursprünglichen Erwartungen zurückblieb. Bereits vor der offiziellen Eröffnung am Mittwochabend tagte die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände am Morgen und am Nachmittag. Die Delegierten hatten so Gelegenheit, die Veranstaltungen des Katho-

likentags und vor allem die Öffentlichen Versammlungen am Donnerstag und Freitagvormittag zu besuchen. Sie traten erneut am Freitagnachmittag zur Schlußberatung zusammen.

Den Delegierten war diesmal die Aufgabe gestellt, einen vorbereiteten umfangreichen Entwurf zu einer Erklärung zur Bildungspolitik durchzuarbeiten. Dafür standen ihnen zwei Nachmittage zur Verfügung, da der Vormittag des Mittwochs von Referaten ausgefüllt war. Die Verbände hatten zahlreiche Änderungsvorschläge vorbereitet, vor allem auch zum Abschnitt über das Schulwesen. Sie wurden am Mittwochnachmittag unter erheblichem Zeitdruck eingebracht und konnten kaum in ganzer Breite ausdiskutiert werden. Es blieb nicht aus, daß eine Reihe von Änderungen von der Versammlung angenommen wurde, die sich gegenseitig widersprachen oder der allgemeinen Konzeption der Erklärung nicht gerecht wurden. Auffallend bei der Diskussion war das allgemeine Bestreben, selbstkritische Wendungen des Entwurfs abzumildern und ins Positive zu wenden.

Die Delegierten hinterließen nach der Diskussion am Mittwochnachmittag einem Redaktionskomitee die keineswegs beneidenswerte Aufgabe, die von der Versammlung genehmigten Änderungen in den Entwurf einzuarbeiten. Das Komitee hat denn auch fast 15 Stunden daran gearbeitet. Das Ergebnis wurde am Freitagnachmittag noch einmal der Versammlung zur Beschlußfassung vorgelegt. Mit geringfügigen Änderungen wurde der neue Entwurf abschnittsweise meist mit großer Mehrheit verabschiedet. Die gesamte Erklärung ist an anderer Stelle dieses Berichts abgedruckt (S. 31 ff.).

Am Donnerstag begannen die Öffentlichen Versammlungen nach dem feierlichen Eröffnungsgottesdienst, der in Form der Konzelebration gefeiert wurde und allen Teilnehmern unvergeßlich bleiben wird. Es war symbolisch, daß gleich zu Beginn ein solches Zeichen des Wandels gesetzt wurde. Es war aber gewiß auch ein Zeichen der Ermutigung für alle, die mit dem Leitwort des Katholikentags ernst machen wollten. Am Vormittag wurde dann das Leitwort aus der Sicht des Glaubens und der Kirche, am Nachmittag für den Bereich der Wirtschaft und des sozialen Lebens in jeweils drei Vorträgen abgehandelt. Die Vormittagsvorträge hörten über 4500 Zuhörer, während sich am Nachmittag etwa 3500 einfanden. Da die jeweils drei Vorträge aus Zeitgründen zu gleicher Zeit stattfanden, läßt sich an Hand der Zuhörerzahlen lediglich feststellen, wo das größte Interesse lag. Wären die Vorträge aufeinandergefolgt, so wäre vermutlich die Zuhörerzahl für die einzelnen Vorträge größer gewesen. Aus den vorliegenden Zahlen kann man aber schließen, daß für wirtschaftliche Fragen kein großes Interesse bestand. Lediglich der familienpolitische Vortrag war gut besucht. Am Donnerstagabend fanden dann in allen Stuttgarter Pfarrkirchen Bischofsmeßfeiern statt, an denen viele Gläubige teilnahmen. Die Kirchen waren in der Regel gefüllt.

Der Freitag begann wieder mit einer Konzelebrationsmesse (Bischof Lommel, Luxemburg). Anschließend folgten wiederum — wie am Vortag — drei Vorträge zu kulturellen und bildungspolitischen Fragen. Ihnen wohnten insgesamt gegen 5000 Zuhörer bei. Am Nachmittag fanden in den drei Vortragshallen sogenannte Podiumsdiskussionen statt. Der Ausdruck war nicht sehr glücklich gewählt. Besser wäre Fragestunde gewesen. Sie wurden in der Weise abgewickelt, daß von jeweils vier advocati populi den einzelnen Rednern Fragen zu ihrem Vortrag vorgelegt wurden, die von den Zuhörern schriftlich gestellt worden waren. Obwohl die advocati die Fragen vorher durchgesehen, nach Themen geordnet und oft mehrere Fragen gleichen Inhalts zu einer zusammengefaßt hatten, reichte die Zeit (zwei Stunden) bei weitem nicht aus, um alle Fragen zu beantworten. Die Antworten allerdings, die gegeben wurden, waren erschöpfend. Dies vor allem deshalb, weil die advocati sich nicht scheuten, hartnäckig Zusatzfragen zu stellen.

Am Freitagnachmittag fand die erste Pastoraltheologische Priesterkonferenz mit dem Thema „Exegese als Zugang zur Verkündigung" statt (Prof. Schnackenburg). In der zweiten Sitzung am Samstag referierte Heinrich Kahlefeld über die biblische Homilie. Die Pastoraltheologische Priesterkonferenz hatte zum erstenmal auf dem Katholikentag in Hannover getagt. Obwohl damals die Tagung für Laien — und besonders für die interessierte Presse — unzugänglich blieb, war es uns in Hannover gelungen, die Referate unsern Lesern vorzulegen. Auch in Stuttgart tagte die Konferenz wieder hinter verschlossenen Türen. Der Wunsch, unter sich zu bleiben und die Themen in Ruhe und Besinnlichkeit zu diskutieren, ist verständlich. Unverständlich bleiben aber zwei Dinge: einmal, daß die interessierte Presse mit besonderer und ungewöhnlicher Schärfe zurückgewiesen wurde, und zum andern, daß die Referate auch nachher nicht der Presse zur Verfügung gestellt wurden. In Stuttgart wurde das damit begründet, daß der Veranstalter eine eigene Broschüre veröffentlichen wird, in der der Wortlaut und die wesentlichen Ergebnisse der Diskussion enthalten sein werden. Eine Veröffentlichung der Referate in der Herder-Korrespondenz würde nach Meinung der Veranstalter diese Publikation überflüssig machen. Diese Haltung wird von uns bedauert, war aber nicht zu ändern. Wir verweisen daher unsere Leser auf die angekündigte Publikation.

Am Freitagabend fand im Neckarstadion die Wort-Gottes-Feier unter dem Leitwort „Das Volk Gottes unter dem Wort Gottes" statt, an der rund 25 000 Gläubige teilnahmen. Wie bereits erwähnt, war diese Feier als Modellversuch eines Gottesdienstes für eine Gemeinde ohne Priester angekündigt. Leider verloren sich die Teilnehmer im weiten Rund des Neckarstadions, so daß in keinem Augenblick der Eindruck einer Gemeinde entstehen konnte. Zudem war die befestigte Fläche in Form eines Rhombus in der Mitte des Stadions viel zu groß. Insofern machte auch das liturgische Geschehen einen etwas zerrissenen Eindruck. All das wäre aber noch erträglich gewesen, wenn wenigstens das Volk innerhalb der Liturgie tragende Funktion gehabt hätte. Das war aber nicht der Fall. Vielmehr beschränkte sich die Funktion der Gemeinde darauf, den agierenden Priestern und dem Bischof zu antworten bzw. bei der Litanei mit einem ab und zu zugestandenen „Erbarme dich unser" ihre Anwesenheit zu dokumentieren. Man wird einwenden können, daß das Volk, was ja richtig ist, nicht alles machen kann und der Fortgang der Liturgie von einzelnen vorangetrieben werden muß. Dabei bleibt aber dann die Frage unbeantwortet, warum bei der gegebenen Intention der Feier überhaupt Priester mitwirken mußten. So blieb der Eindruck zurück, daß der Veranstalter den ursprünglichen Gedanken nicht konsequent zu Ende gedacht hat.

Der Samstag war der Tag der Begegnung. Die einzelnen Gruppen und Verbände trafen sich getrennt zu eigenen Gottesdiensten, Kundgebungen und Feiern. Da der Samstag in Deutschland weithin arbeitsfrei ist, waren die ein-

zelnen Veranstaltungen gut besucht, wobei zum erstenmal die auswärtigen Besucher zahlenmäßig stark in Erscheinung traten. Besondere Erwähnung verdienen die Gottesdienste für die italienischen sowie die spanischen und portugiesischen Gastarbeiter. Beide waren total überfüllt. Unverständlich in diesem Zusammenhang bleibt aber, warum die Gottesdienste mit anschließenden religiös-kulturellen Veranstaltungen so spät gelegt waren (18—22 Uhr), so daß den Gastarbeitern keine Gelegenheit blieb, an der abendlichen Feier im Neckarstadion teilzunehmen. Dies um so mehr, als doch gerade die Gastarbeiter wesentlich zum Bewußtsein der Zusammengehörigkeit Europas beitragen.

Die abendliche Feier selbst wurde bereits geschildert. Auch hier aber wurde offenbar, daß die im Neckarstadion errichtete „Bühne" zu groß war — selbst dann noch, als alle Tanzgruppen sich zum gemeinsamen Tanz vereinigten. Zu häufig war der Mittelpunkt des Stadions geradezu „gähnend leer". Zweifelhaft ist auch, ob man eine solche Hör- und Schauveranstaltung mit so wenigen dynamischen Teilen durchhalten kann. In Stuttgart wurde zuviel gestanden, gesessen und gewartet. Es fehlte einfach die Bewegung, nach der die Bühne nun einmal verlangte. Freilich muß nicht nur für Stuttgart gesagt werden, daß die Geschlossenheit der Berliner Veranstaltung (wie auch in Hannover) nicht erreicht wurde, und man muß sich aus mancherlei Gründen hüten, an Berliner Erinnerungen zu messen, die ja weitgehend von der Dynamik der damals noch anwesenden mitteldeutschen Gläubigen bestimmt sind.

Zum erstenmal waren in Stuttgart die großen Feiern und Kundgebungen nicht das Eindruckvollste. Das mag zum Teil daran gelegen haben, daß das Wetter an den beiden letzten Tagen erheblich störte, zum größeren Teil aber wohl daran, daß die großen liturgischen Feiern zu stark dem Risiko des Experiments ausgesetzt waren. Man muß den Wagemut bewundern und dankbar dafür sein. Manches, wie die Konzelebration, glückte auf Anhieb, mehr noch, bildete Höhepunkte. Anderes, wie die Wort-Gottes-Feier, mißlang. Aber das ist schließlich das Risiko des Mutigen.

Ein Wort noch zur Papstbotschaft am Sonntag. Es ist nicht besonders glücklich, wenn die Daheimgebliebenen den Papst während seiner Ansprache auf dem Bildschirm sehen, während die Teilnehmer ihn nur hören können. Wie überhaupt die Konserve, sei es Bild oder Ton, in der Lebendigkeit des unmittelbaren Erlebens von vielen als Fremdkörper empfunden wird. Hinzu kommt noch, daß der Papst uns heute durch häufige Sendungen in Rundfunk und Fernsehen weder in Stimme noch in Gestalt mehr so „fremd" ist, wie das zu der Zeit gewesen sein mag, als man zum erstenmal die heutige Form der Papstansprache wählte. Vielleicht ist es doch befriedigender, wenn die Papstbotschaft vom Nuntius verlesen wird — zumindest scheint es uns persönlicher zu sein.

Die Eröffnung

Am Mittwoch, dem 2. September, wurde der Katholikentag in den Messehallen auf dem Killesberg eröffnet. An der Kundgebung nahmen in drei Hallen 9000 Personen teil, unter ihnen Kardinal Bea und der Apostolische Nuntius sowie weitere 30 Bischöfe. Nach der Begrüßung durch den Präsidenten des Lokalkomitees, Ministerialdirektor a. D. Franz *Raidt,* eröffnete der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Karl Fürst zu *Löwenstein,* die 80. Generalversammlung. Er sagte:

Die Begrüßungsansprache des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Ich eröffne die 80. Generalversammlung der deutschen Katholiken mit dem katholischen Gruß: Gelobt sei Jesus Christus!

Sie werden verstehen, wenn es mich drängt, zunächst meinem Vorredner, der uns so herzlich begrüßt hat, ein Vergelt's Gott! zu sagen. Es gilt ihm und den vielen Mitarbeitern und Helfern, die seit vielen Monaten Zeit und Arbeit drangesetzt haben, uns diesen Katholikentag vorzubereiten. Möge nun alles so ablaufen, daß sie einst zufrieden darauf zurückblicken können und der 80. Deutsche Katholikentag sich in die lange Reihe glücklich einreihe, die 1848 in Mainz begann. Es ist eine reiche und verpflichtende Tradition, die sich in diesen Zahlen ausdrückt, an die vier Generationen gemeinsamer Arbeit von Laien und Priestern an der katholischen Kirche in Deutschland. Wenn ich darauf zurückblicke, fällt heute der Blick auf den ersten Stuttgarter Katholikentag von 1925. Unsere Katholikentage werden geprägt von den Verhältnissen, die sie vorfinden, von der Landschaft, in denen sie abgehalten werden, vor allem aber von den Menschen, die dort sprechen. Von 1925 muß ich wenigstens drei Namen nennen: den des damaligen Apostolischen Nuntius in Deutschland, Eugenio Pacelli. Diese erhabene priesterliche Persönlichkeit, diesen unerschütterlich treuen Freund der Deutschen werden die deutschen Katholiken nicht nur niemals vergessen, sondern auch durch nichts und niemand sich in ihrer Liebe und Verehrung für Pius XII. kopfscheu machen lassen! Dann muß ich den lieben Bischof Paul Wilhelm von Keppler nennen, zu dessen Bischofsjubiläum damals Nuntius Pacelli so schön gesprochen hat. Für die Laien aber: Dr. Eugen Bolz, den nachmaligen Staatspräsidenten von Württemberg. In Ehrfurcht verbeugen wir uns vor Leben und Schicksal dieses Mannes.

Das glückliche Verhältnis zu unseren Priestern und Bischöfen, dessen wir uns dankbar bewußt sind, ist wohl zum Teil auch in dieser Arbeit gewachsen. Gerade das Vatikanische Konzil, das bei diesem Katholikentag unsere Gedanken leitet, war die Gelegenheit, sich dessen erneut bewußt zu werden. Wenn wir so sehr das Gefühl haben, beteiligt zu sein, dann, weil wir deutlich erfahren, daß die deutschen Konzilsväter unsere Anliegen kennen und vertreten. Daß sie es in so glücklicher Weise tun, daß die Stimme dieser kleinen Zahl deutscher Bischöfe im Weltepiskopat eine solches Gewicht erhielt — erfüllt uns mit Freude und Stolz, was vielleicht bei dieser Gelegenheit einmal erlaubt sei auszusprechen! Gerade deshalb allerdings sind wir uns bewußt, daß es für uns nicht genügt, interessierte Zuhörer zu sein, sondern daß wir es mitvollziehen müssen. Das ist der Sinn der Wahl unseres Leitwortes, daß wir bereit sind, unser Stück Mitverantwortung zu übernehmen. Wenn wir uns damit zur Erneuerung unserer Kirche bekennen, dann nicht in schwärmerischer Illusion, alles müsse nun anders werden, sondern wohl wissend, daß es um ein langes und ständiges Umwandeln geht: denn nicht kirchliche Institutionen gilt es diesmal zu bessern, sondern uns selber, und daß das langsam geht, sollten wir eigentlich aus Erfahrung wissen! Der Satz in der neuen Enzyklika Papst Pauls VI.: „Der Kirche müssen wir dienen und sie lieben wie sie ist, mit Verständnis für ihre Geschichte . . ." entspricht völlig der

Haltung, die die deutschen Katholikentage immer eingenommen haben, und muß unseren Erwartungen das rechte Maß setzen.
Das gilt wohl auch für die Erwartungen eines Zusammenfindens der Christen getrennter Konfession, die gerade uns Deutsche so persönlich berühren. Es ist uns nicht gegeben, Gottes Zeitmaß dafür zu überschauen. Trotzdem erscheint es uns unendlich wertvoll und dankenswert, daß diese Frage nun von allen Seiten und mit so großem Ernst verfolgt wird. Besonders danken wir für die Liebe, mit der auf beiden Seiten in Deutschland darüber gewacht wird, daß das Lichtlein des Zueinanderfindens, das in dunkler Stunde entzündet ward, nicht mehr erlösche.
In den hinter uns liegenden Wochen ist — oft in bewegenden Worten — daran erinnert worden, daß es 50 und 25 Jahre her sind, seit der erste und zweite Weltkrieg begann. Deutsche und französische Katholiken haben sich deshalb am 1. und 2. August an erinnerungsschweren Orten der Diözese Straßburg getroffen, um in Gebet und Opfer solches Gedenken vor Gottes Antlitz zu tragen. Uns allen ist dabei deutlich geworden, wie gerade in unseren beiden Völkern die Bereitschaft nun tief verwurzelt ist, alte Gefühle zu überwinden und gemeinsam am Aufbau eines friedlichen Europas zu arbeiten. Dabei darf ich vielleicht folgendes aussprechen: Anläßlich der öffentlichen Diskussion über die Art, wie der deutsch-französische Freundschaftsvertrag am besten auszuwerten und mit den anderen politischen Verpflichtungen der Bundesrepublik zu vereinbaren sei, ist in der Presse gefragt worden, ob die unterschiedliche Beurteilung mit der unterschiedlichen Konfession der Politiker zusammenhänge. Ich möchte die Frage nicht als unerlaubt bezeichnen, aber ich glaube, sie mit Überzeugung verneinen zu dürfen. Sicher ist das eine schwierige politische Frage, vielleicht sogar eine Schicksalsfrage — aber eine konfessionelle Frage ist das nicht. So leicht dürften wir uns politische Entscheidungen in unserer Zeit auch nicht mehr machen.
Wenn ich vorher, im Zusammenhang mit dem Konzil in Rom, unsere deutschen Bischöfe in liebevoller Verehrung erwähnte, dann meinte ich nicht nur die ehrwürdigen Bischofssitze von Aachen bis Passau oder von Freiburg bis Osnabrück — sondern ebenso die Oberhirten in Meißen, Magdeburg, Erfurt, Görlitz und Berlin. In Rom, oder etwa neulich in Innsbruck, konnten sie alle beisammen sein — voller Freude; wie mag gerade das Wort der zuletzt Genannten eine besondere Bedeutung gehabt haben! Wie gerne hätten wir sie auch hier am Katholikentag! Wie gerne hätten wir ihre Diözesanen mitten unter uns — und wieviel hätten sie uns zu sagen! Wenn wir oft in Gefahr sind, uns an tausenderlei Dinge zu verlieren: *sie* wüßten, worauf es ankommt. Von den Katholiken in dem weiten deutschen Land jenseits von Elbe und Werra wird wohl manch einer in diesen Tagen an Stuttgart denken, schon in Erinnerung an die herrlichen Katholikentage in Berlin! Viele der mitteldeutschen Katholiken werden aber auch diesen Katholikentag hier in Stuttgart unmittelbar durch Funk und Fernsehen verfolgen. Sie werden am Freitag abend in ihren Gemeinden durch die Wort-Gottes-Feier betend mit uns verbunden sein. So sind sie wirklich hier unter uns und mit uns. Wenn wir auch ihre Probleme nicht lösen können, können wir doch ihre Sicht von der Kirche und von christlichem Leben im Herzen haben und bei unseren Beratungen mitbedenken. Die Welt aber möge auch vom heutigen Tage zur Kenntnis nehmen, daß auch die katholischen Deutschen sich mit der Zerreißung Deutschlands niemals abfinden werden . . .

Nachdem Fürst zu Löwenstein den Präsidenten des Katholikentages, Univ.-Prof. Dr. Joseph *Meurers*, Wien, gebeten hatte, sein Amt anzutreten (Vizepräsidenten: Monika Fürstin *Waldburg-Zeil*, Neutrauchburg, Emil *Kemmer*, Bamberg, Josef *Stingl* MdB, Berlin, und Elisabeth *Pitz-Savelsberg* MdB, Wiesbaden), überbrachte Frau Gertrud *Osterloh*, Kiel, die Grüße des Deutschen Evangelischen Kirchentages.

Das Grußwort des Deutschen Evangelischen Kirchentages

Sie haben den Deutschen Evangelischen Kirchentag eingeladen, an Ihrem Katholikentag Anteil zu nehmen. Wir tun es gern. Sie haben Ihren evangelischen Brüdern und Schwestern erlaubt, hier ein Wort des Grußes und der Verbundenheit zu sagen. Und weil es immer ein Geschenk ist, wenn einer die Erlaubnis bekommt, in dieser zerklüfteten Welt ein Wort der Freundschaft und der Nähe zu sagen, darum sei dies hier dankbar getan. Ich darf Ihnen die herzlichen Grüße und besten Wünsche des Präsidiums und des neugewählten Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Freiherrn Richard von Weizsäcker, überbringen. Es sind Grüße persönlicher Verbundenheit. Aber sie gehen über das Persönliche hinaus. Denn schon durch unseren Ehrenpräsidenten, Herrn Reinold von Thadden-Trieglaff, ist das Hinüber und Herüber zwischen Katholikentag und Kirchentag weit mehr geworden als die freundschaftliche Beziehung der führenden Persönlichkeiten hüben und drüben. Das wird so bleiben.
Wir lieben diese gute alte Verbindung zwischen Ihnen und uns. Aber seit Beginn Ihres Konzils schauen wir Evangelischen mit noch größerem Anteil dem entgegen, was bei Ihnen geschieht.
Trotzdem soll hier nicht die Rede sein von den Hoffnungen, die Sie und wir mit Ihnen auf den Fortgang des Konzils richten. Wir alle wissen, daß dort schwierige theologische Arbeit getan werden muß. Wir Laien sollten die Schwierigkeit dieser Arbeit nicht zu schnell mit unseren Hoffnungen überspringen. Aber warum sollten wir Laien nicht auf unseren Wegen die Nähe zueinander suchen? Wenn wir das tun, dann haben wir denen zu danken, die sich im Dritten Reich miteinander als Christen gegenüber unchristlichen Machthabern bekannt haben. Als die so Bekennenden um sich schauten, da fanden sie sich beisammen, Protestanten neben Katholiken.
Seitdem macht uns die Trennung unserer Kirchen nachdenklicher als vorher, und die Worte und Lehrmeinungen, in die die Konfessionen den christlichen Glauben verschieden zu fassen suchen, sind uns rätselhafter als früher.
Es ist nicht Sache der Laien, nun die Worte zu wägen. Ausgerüstet mit dem, was wir ergriffen haben vom Glauben unserer Vorfahren, stehen wir Laien mitten in der Welt, die uns nicht auffordert zu bekennen, sondern zu arbeiten.
Mitten in dieser Welt aber erfahren wir, daß Menschen in unsere Nähe gestellt sind. Wir erleben Hilfe und Offenheit, Zuhören und Rat, Geduld und Verstehen, Versagen, Schuld und Vergebung. Wenn es Gott gefällt, sich uns zu zeigen, dann beginnen wir unter all diesem ein wenig besser zu verstehen, was unsere Kirchen aufbewahrt haben an alten Worten und noch unenträtselten Sätzen. Und dann finden wir uns auf demselben Weg, den Christen vor uns gegangen sind.
Wenn wir aber beginnen, besser zu verstehen, dann kommt es so, daß manchmal Katholiken und Protestanten

sich geistlich näher sind als den Angehörigen ihrer eigenen Konfession. Dennoch kann keiner in die Konfession des anderen hinüberfinden.
Sollte uns das ängstigen? Müssen unscharfe Grenzen uns unsicher machen? Oder wagen wir es, uns diesem Wandlungsvorgang anzuvertrauen, der ein Werden in der Kirche Jesu Christi ist? Was kann uns denn geschehen, wenn wir wissen, daß die Wahrheit Gottes und die Liebe Christi uns suchen in dieser Welt? Und wenn wir wissen, daß sie uns finden werden? Wir brauchen Geduld, weil wir nicht wissen, wann dieser Wandlungsprozeß an sein Ende gelangen und wie dieses Ende aussehen wird. Aber Geduld fällt uns dann leichter, wenn wir derweil das tun, was dabei an uns liegt.
Und was können wir tun?
Im Namen Jesu Christi aufeinander hören und miteinander reden, fragen und antworten, verstehen und schweigen, Hilfe erbitten und Hilfe leisten — wo wir auch stehen. Gott helfe uns! Er hat es uns allen versprochen.

Nach weiteren Grußworten, gesprochen vom Oberbürgermeister der Stadt Stuttgart, Arnulf *Klett*, und dem Ministerpräsidenten von Baden-Württemberg, Kurt Georg *Kiesinger*, hielt der Präsident des Katholikentages, Univ.-Prof. Joseph *Meurers*, die Festrede.

Die Rede von Professor Meurers

„Jegliche Freude des Christen, sein ganzes Tun empfängt vom Kreuz her seinen Sinn." Daher könne der Wandel durch ein neues Denken nur unter dem Zeichen des Kreuzes stehen. Er habe sich zu beziehen auf Gott, den Menschen und die Welt.
Die Abkehr von Gott sei ein tiefes Geheimnis des Menschen. Das Nein zu Gott beginne mit religiöser Gleichgültigkeit, mit der Verstrickung in die Dinge dieser Welt. Wir alle stünden dieser Gefahr gegenüber. „Wenn wir uns wandeln sollen durch neues Denken, dann müssen wir wissen, daß hier [in der Betriebsamkeit] schon der Weg beginnt, an dessen Ende das Nein zu Gott steht." Nur ein Mittel könne vor dieser Gefährdung schützen: das Gebet.
Mit der Abkehr von Gott ergebe sich auch, daß sich der Mensch seiner Würde nicht mehr bewußt ist. Man könne ihn dann deuten als ein bloßes Stück Natur und ihn entsprechend behandeln. „Demgegenüber muß mit aller Sorgfalt bedacht werden, daß Wissenschaft und Technik und in deren Gefolge die Wirtschaft auf den Menschen bezogen bleiben. Weder darf die Wissenschaft — auch nur methodisch — die Würde des Menschen in Frage stellen noch die Technik glauben, die Welt um des technischen Gestaltens willen gestalten zu dürfen, noch die Wirtschaft auf ihre sog. Eigengesetzlichkeit pochen."
Verantwortung gegenüber der Welt bedeute schließlich nichts anderes, als die Möglichkeiten, die uns Gott geschenkt hat, sinnvoll zu verwirklichen. Das gelte sowohl gegenüber den modernen technischen Mitteln wie gegenüber den großen Aufgaben der Zeit, den staats- und sozialpolitischen, aber auch jenen der Zusammenarbeit der Christen wie auch deren gemeinsam offenen Haltung gegenüber allen Menschen.

Danach richtete der Bischof von Rottenburg, Carl Joseph *Leiprecht*, ein letztes Gruß- und Geleitwort an die Versammelten. Mit dem Abendsegen der Bischöfe schloß die Feier.

Die Öffentlichen Versammlungen

Am Donnerstag und Freitag trafen sich die Gläubigen nach Teilnahme an den Gemeinschaftsmessen in den Öffentlichen Versammlungen auf dem Killesberg.
Es sprachen am Donnerstagvormittag: Univ.-Professor Hubert *Jedin*, Bonn (Schritte der Kirche nach vorn), Walter *Dirks*, Köln (Erneuert euer Glauben und Beten), Univ.-Professor Heinrich *Fries*, München (Wir und die anderen); am Donnerstagnachmittag: Curt *Becker* MdB (Verantwortung im wirtschaftlichen Handeln), Heinz *Budde*, Köln (Den Wohlstand meistern), Univ.-Professor Gerhard *Möbus*, Koblenz (Die Familie muß leben); am Freitagvormittag: Hans *Heigert*, München (Massenmedien — Herausforderung und Antwort), Alois *Schardt*, München (Welt des Glaubens — Welt der Bildung), Werner *Ross*, Rom (Die Krise der Literatur und die Christen).

Schritte der Kirche nach vorn

Prof. *Jedin* näherte sich seinem Thema more historico von drei Seiten.
. . . Der Zusammenbruch der antiken Welt und ihre Beschränkung auf Ostrom war für die Kirche kein Ende, sondern ein neuer Anfang. Er öffnete das Tor für die Begegnung mit den germanischen und slawischen Völkern, für das christliche Mittelalter. Auch die schweren Verluste, die die Kirche seit dem 7. Jahrhundert durch den Islam erlitt, als die Kernländer der alten Kirche, Palästina, Syrien, Ägypten und Nordafrika, die Wirkstätten des Origenes, Cyprians und Augustins, unter die Herrschaft des Halbmonds gerieten, haben ihre Lebenskraft nicht ertötet. Die Römerstädte am Rhein und an der Donau verödeten, die Heiligtümer der christlichen Märtyrer blieben; das theologische Bildungsniveau sank erschreckend, aber christlicher Glaube und christliche Sitte lebten weiter — wenn es auch Jahrhunderte brauchte, ehe ihr Sauerteig die Masse der Völker durchsäuerte, ehe die geretteten Werte der christlichen Antike in der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft eine neue Blüte christlichen Lebens hervorbrachten.
Auch diese christlich-abendländische Kultur ist freilich nicht *das* Christentum, nicht *die* Kirche, sie war einmalig und ist nicht wiederholbar. In seiner Ansprache an den Internationalen Historikerkongreß in Rom im Jahre 1955 hat Pius XII. mit aller wünschenswerten Klarheit es ausgesprochen: Die Kirche hat ihren Auftrag für alle Zeiten und alle Menschen; sie ist mit keiner Kultur identisch, nicht mit der christlichen Antike, auch nicht mit dem abendländischen Mittelalter. Sie steht über ihnen . . .
Ihrem Auftrag und Anspruch nach tat sie es immer. Aber wenn man auf dem Globus einmal betrachtet, einen wie winzigen Teil des Erdballs die Kirche um 1500 umspannte, und damit Emmerichs Missionsatlas vergleicht, dann wird der Schritt zur Weltkirche, den die Kirche seitdem getan und den uns erst das gegenwärtige Konzil zum vollen Bewußtsein gebracht hat, in seiner ganzen Weite sichtbar . . .
Ausführlich behandelte Prof. Jedin die Bedeutung der innerkirchlichen Spaltungen im 11. und 16. Jahrhundert für das Leben der Kirche. Er fragte: War diese Spaltung nicht eindeutig ein Schritt rückwärts?
Seine Antwort: Ich glaube, Sie alle sind geneigt, diese Frage mit einem Ja zu beantworten, und Sie können sich dafür auf einige hochherzige Worte Papst Johannes' XXIII. und auch des gegenwärtigen Heiligen Vaters

berufen. Dennoch haben auch diese Spaltungen in der Kirche einen Sinn, sie müssen einen Sinn haben, wenn die Kirche wirklich vom Heiligen Geiste geleitet, nicht nur Menschen-, sondern Gotteswerk ist . . . Als Historiker dürfen und müssen wir nach der historischen Schuld auf beiden Seiten fragen, wenn wir auch niemals imstande sein werden, diese Frage allseitig und gültig zu beantworten, weil wir in der Regel nicht bis zu den letzten Motiven der historisch handelnden Personen durchzudringen vermögen. Wohl aber dürfen und müssen wir nach dem Sinn der Spaltung fragen. Hat sie nicht auch *positive Folgen* gehabt? Nur auf drei will ich aufmerksam machen:

1. Die innere Erneuerung der katholischen Kirche vor, auf und nach dem Trienter Konzil, die katholische Reform ist kaum denkbar ohne die vorausgegangene protestantische Reformation.

2. Man schickte Glaubensboten in die neuentdeckten Kontinente, nach Amerika und Asien, auch schon nach Afrika. Eben damals, mitten in der größten und schwersten Krise der Kirche, wurden die Fundamente der Weltmission gelegt . . .

3. Die katholische Glaubenswahrheit wurde scharf abgegrenzt. Die Trienter Glaubensdekrete über Schrift und Tradition, Erbsünde und Rechtfertigung, Meßopfer und Sakramente gelten als Stein des Anstoßes, als das schwerste Hindernis für die Wiedervereinigung aller Christen. Aber ich stelle die Gegenfrage: *Durfte* die Kirche als Hüterin der Wahrheit es geschehen lassen, daß ihr Glaube undeutlich, verkürzt wurde, daß wesentliche Stücke aus ihm herausgebrochen wurden? Noch niemand hat mir bis jetzt erklärt, wie die Kirche hätte anders handeln können . . .

Die Trienter Glaubensentscheidungen sind und bleiben für die katholische Kirche verbindlich, sie können nicht revidiert werden, aber sie sind kein Petrefakt, nichts Starres, sondern etwas Lebendiges, ein Weizenkorn, das keimt und wächst, Halm und Ähre wird und doch immer Weizen bleibt. Nichts hindert die Kirche, die alten und unvergänglichen Wahrheiten in neues Licht zu rücken. Das Konzil von Trient hat die hierarchische Struktur der Kirche mit der Spitze im Nachfolger Petri herausgestellt, mußte sie herausstellen, eben weil diese Struktur bestritten wurde. Papst und Bischöfe sind die Pfeiler, auf denen das Gewölbe der Kirche ruht. Das Gewölbe sind die Laien, das Volk Gottes, nach dem Apostel Petrus teilhaft des allgemeinen Priestertums. Die Väter des Trienter Konzils haben es nicht geleugnet, aber es trat — unleugbar — in ihren Augen zurück, weil sie die Pfeiler, Amtspriestertum und Hierarchie, gefährdet sahen. Ähnliches ließe sich zum Thema Bibellesung, Schrift und Tradition, Glaube und Sakrament sagen. An allen diesen Stellen hat die Kirche von heute Schritte nach vorn gemacht. Aber werden die vorausgegangenen Schritte dadurch zu Fehltritten? Auch sie hat die Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes getan. Wir alle, so glaube ich, sind zutiefst davon durchdrungen, daß der Drang zur Einheit das Werk eben dieses Geistes ist . . .

Das Konzil

Weiterhin fragte Jedin: Braucht die Kirche von heute eine Reform? Seine Antwort: Nicht in dem Sinne wie vor 400 Jahren, wo ganz offensichtliche moralische, aber auch strukturelle Mißstände zu beseitigen waren. Das ist wohl der Grund, weshalb in allen offiziellen Dokumenten des Vatikanums II das Wort „Reform" vermieden wird. Wenn wir aber auf die Sache selbst sehen, kann kein Zweifel darüber bestehen, daß auch die Kirche von heute „umbauen", Überholtes durch Neues ersetzen, sich auf neue, früher nie dagewesene Aufgaben einstellen muß. Im vorigen Jahrhundert ist die Menschheit in ihr technisches und ihr Massenzeitalter eingetreten, in diesem sind wissenschaftliche Entdeckungen im Mikrokosmos und im Makrokosmos, technische Errungenschaften, Umwälzungen in der menschlichen Gesellschaft so atemberaubend schnell aufeinandergefolgt, daß es Soziologen gibt, die unsere Zeitenwende für unvergleichbar mit allen früheren halten und mit der Erfindung des Feuers durch den Urmenschen vergleichen. Niemand, und am allerwenigsten der Historiker, kann bestreiten, daß die Kirche sich auf diese neuen Tatsachen einstellen, neue Methoden der Verkündigung und der Seelsorge suchen muß, wenn sie den Auftrag Christi erfüllen will, alle Völker zu lehren und zu taufen . . .

Das Vatikanum I hatte kein einziges disziplinäres, d. h. praktisch-seelsorgliches Dekret verabschiedet. Vielleicht war es gut so. Damals hatte die große Zeitenwende erst begonnen. Wären damals bindende Normen aufgestellt worden, so hätten sie möglicherweise eher hemmend als fördernd gewirkt. Seitdem ist vieles geschehen . . .

Anpassung? Das Wort könnte irreführen. Niemals kann die Kirche in dem Sinn weltförmig werden, daß sie Lehren und Anschauungen übernähme, die der von ihr bewahrten Glaubenswahrheit und ihrem eigenen Wesen widersprächen. Sie ist an das Wort und das Gesetz Gottes gebunden. Sie darf und muß es erklären und anwenden, aber sie kann es nicht aufheben. Kein Papst und kein Konzil können verfügen, daß die sakramental gültig geschlossene Ehe geschieden werden kann. Wohl aber können kirchliche Gesetze (soweit sie nicht auf göttlichem Recht beruhen) geändert werden, wenn die Gründe, die sie seinerzeit veranlaßten, weggefallen sind, wie z. B. beim Verbot der Leichenverbrennung. Das heilige Meßopfer und die sieben Sakramente sind von Christus eingesetzt; die Kirche kann sie nicht abschaffen. Wohl aber kann sie die Formen des Gottesdienstes und der mit der Sakramentenspendung verbundenen Riten ändern. Papst Pius XII. hat die Liturgie der Osternacht wiederhergestellt. In der Konstitution über die heilige Liturgie, die das Konzil in seiner Schlußsitzung vom 4. Dezember 1963 angenommen hat, wird vieles Neue angeordnet, das geeignet ist, die aktive Teilnahme der Gläubigen am Mysterium zu fördern; die Bischofskonferenzen sind damit beschäftigt, einheitliche Ausführungsbestimmungen zu entwerfen, um der Willkür vorzubeugen, die gerade auf diesem Gebiet verhängnisvoll wäre . . .

Lassen Sie sich nicht verwirren und werden Sie nicht irre: die liturgischen Reformen rütteln nicht an den heiligsten Geheimnissen unseres Glaubens; sie wollen bewirken, daß wir lebendigeren Anteil an ihnen nehmen und sie in uns vollziehen.

Wie in der Liturgie, so sucht das Konzil auf allen Gebieten der Seelsorge nach den besten und wirksamsten Methoden. Zwei Fragen will ich herausgreifen, weil sie die deutsche Öffentlichkeit mehr als andere beschäftigen. Da ist zuerst das Problem Priester und Laien. Das katholische Priestertum ist von Christus angeordnet und wird durch eine sakramentale Weihe verliehen; das Amt beruht auf Weihe. Der Unterschied von Priestern und Laien ist also göttlichen Rechtes und steht bei uns außerhalb der Debatte. Es ist nicht wahr, daß der Laie in der Kirche rechtlos sei. Er besitzt Rechte und nicht nur Pflichten, er ist kein „Untertan" und nicht Nummer in einer Masse. Es

wäre aussichtslos und obendrein töricht, zu leugnen, daß in der Stellung der Laien in der Kirche Fortschritte gemacht worden sind. Aber auf welchem Wege? Dadurch, daß die Laien an den Aufgaben der Kirche aktiv mitarbeiteten im vorigen Jahrhundert im Laienapostolat. Nach meiner Überzeugung kommt es nicht sosehr auf eine juristische Fixierung der Laienrechte an wie auf eben diese tätige Mitarbeit. Papst Paul VI. hat eine größere Anzahl von Laien zu Sachverständigen des Konzils ernannt. Je mehr sie zu sagen wissen und sagen, desto größer wird ihr Einfluß auf die Entscheidungen des Konzils sein.

Der Priestermangel ist schon fast sprichwörtlich geworden; er ist bei uns spürbar, aber geradezu katastrophal in Lateinamerika. Auf dem Konzil gibt es einen Bischof von dort, der nur vier Priester hat! Wäre da nicht die Einführung des ständigen Diakonates eine wirksame Hilfe? Beim Priestermangel geht es nicht nur um die Quantität, es geht um die Qualität. Kein Priester dürfte für Aufgaben eingesetzt werden, die ebenso gut oder noch besser von Laien gelöst werden könnten . . .

In der deutschen Öffentlichkeit wird die römische Kurie oft als ein Hindernis des echten Fortschritts, als retardierendes Moment empfunden. Man übersieht, daß sie eine ganz wesentliche Funktion ausübt. Sie verkörpert eine Tradition, die nunmehr fast ein Jahrtausend alt ist, sie verfügt über unersetzliche Erfahrungen in der Leitung der Weltkirche. Es wäre nicht nur töricht, es wäre geradezu verhängnisvoll, diesen Traditionsfaktor ausschalten zu wollen; er ist nicht nur eine Bürokratie, die man ja auch braucht, er ist wesentlich mehr. Das Neue und das bewährte Alte, Fortschritt und Tradition, müssen sich zusammenfinden, um die bestmögliche Lösung zu gewährleisten. So hat man es auf dem Trienter Konzil gehalten, so wird es auch jetzt sein müssen.

Abschließend behandelte Prof. Jedin die Frage: Wird das gegenwärtige Konzil ein Schritt nach vorn sein? Er sei Historiker, kein Prophet. Niemand könne die Ergebnisse des Konzils voraussagen. Doch sei sicher, daß jeder Schritt, den es nach vorn macht, weitere Schritte nach sich ziehen werde. Stichwortartig faßte dann der Referent die Kernprobleme, mit denen sich das Konzil bis jetzt befaßt hat, zusammen: Das Schema über die Kirche, das Schema über die Bischöfe und die ökumenische Öffnung.

Erneuert euer Glauben und Beten

Walter *Dirks* umriß einleitend die Besonderheiten unserer Situation in der Kirche und in der modernen Welt: Die Schwierigkeiten, die sich daraus für den einzelnen Gläubigen ergeben, sind groß. Wir bleiben um viele Schritte hinter dem Auftrag Gottes zurück. Wir sind beschränkt und provinziell. Nur in Bescheidenheit und Buße können wir den Ertrag des katholischen Denkens vieler Jahrhunderte der Zukunft dienstbar machen. Wir haben viel zu lernen, darunter auch ungewohnte Haltungen. Etwa die, daß wir das Liebeswerk nur mit Ungläubigen guten Willens zusammen leisten können: erst die beiden letzten Päpste haben begonnen, uns darauf aufmerksam zu machen. Oder daß wir in diesem politischen Liebeswerk nicht dieselbe Sicherheit haben, die wir in der Theologie und im Bereich der Lehrautorität gewohnt sind. Daß hier Meinung gegen Meinung stehen kann, auch unter Katholiken. Der Beweis unserer wahren Glaubenseinheit läge in der Art, wie wir miteinander umgingen, dort, wo wir Gegner sein müssen.

So gehört also zur Erneuerung unseres Glaubens und Betens — ich will es einmal hart sagen: seine Politisierung . . .

Dirks sprach dann weiterhin von der besonderen Würde des Laientums, von der Brüderlichkeit als von einer Grundstruktur erneuerten Glaubens und von der Eucharistie als seiner Mitte:

Jede Eucharistiefeier begreift die ganze Kirche und die ganze Menschheit, eint vor allem alle, die bedürftig und die unser bedürftig sind. Gerade auch die Ungläubigen und gerade auch die Bösen gehören dazu: sie entbehren unser Gebet und unsere Liebe am meisten; sie bedürfen der communio, die ihnen fehlt und die wir ihnen schulden, noch mehr als der Mensch, von dem wir sagen, daß er in Ordnung ist. Das ist nichts Neues — viele Heilige haben diese Verpflichtung gespürt, aber heute drängt sie sich auf, heute leben sie uns unter anderem die Kleinen Brüder vor.

Aber geht das denn alles überhaupt noch, wenn man nicht gerade ein Charles de Foucauld ist? Läßt sich das in Wahrheit vollziehen? In derselben Zeit, in der wir die brüderliche Nähe des Heiligen Gottes in der Eucharistie stärker als je empfinden, spricht man von einer Ferne Gottes. Manche, die ihn redlich suchen, vermögen ihn nicht mehr zu finden. Andere meinen, es habe ihm gefallen, sich stärker in seine Unnahbarkeit zurückzuziehen — vielleicht will er uns um so nachdrücklicher auf den Nebenmenschen verweisen. Andere sprechen von einer Periode der „Trokkenheit", die wir modernen Menschen auszuhalten hätten, so wie sie fast alle Heiligen in ihrem Leben immer wieder durchstehen mußten . . .

Reflexion, Kritik, Bildung

Es ist da aber auch noch etwas anderes passiert mit dem Menschen, was zwischen ihn und Gott treten könnte. Wir haben mit dem modernen wacheren Bewußtsein zu rechnen. Die „Reflexion", um es in einem Fremdwort zu sagen, wird immer mehr unser Schicksal. Sie ist gefährlich und sie ist anstrengend, aber ohne sie sind wir in der gegenwärtigen Welt verloren. Sie ist so kompliziert, daß wir sie uns nur im angestrengten Denken einigermaßen handlich machen können. Vor allem können wir ohne ein waches Bewußtsein unsere Zukunft nicht als einigermaßen menschliche Zukunft erkennen und erkämpfen, wir können also ohne sie auch nicht wirksam helfen und nicht wirksam lieben. Das wache Bewußtsein schließt Vertrauen nicht aus, im Gegenteil: wir entdecken es als Lebenselement jeder Gesellschaft, aber jenes wahre Bewußtsein ist unweigerlich zugleich ein kritisches Bewußtsein. Kritik war oft ein Hemmnis des Zusammenlebens und war doch zugleich das Salz aller guten Entwicklungen. Kann ein solches Bewußtsein vor der Kirchentür haltmachen? Gewiß gibt es im heiligen Raum — und nur deshalb gehen wir hinein — zunächst das genaue Gegenteil: hier dürfen wir uns bedingungslos hingeben . . . Eben darum verlassen wir die Kirche nach dem heiligen Geschehen, wenn Gott es mit uns getan hat, gereinigt, befreit und in tiefer Freude. Das Sonntagsfrühstück hat seinen Glanz und seine Heiterkeit davon, daß wir aus einem Raum kommen, in dem Gott seine absolute Kritik an uns aufgehoben hat und wir selbst kritiklos lieben dürfen. Aber jenes kritiklose absolute Ja gilt im strengen Sinn Gott allein. Was um ihn herum in seiner Heilsanstalt geschieht, hat immer der Kritik bedurft; und waren es früher die Könige, die sie übten, und neben ihnen jederzeit Heilige und prophetisch berufene Einzelne, so ist in der modernen Gesellschaft

das kritische Element als Lebenselement ihrer Erhaltung und ihres Fortschritts auf alle ihre Glieder verteilt. Diese wären schizophren und könnten in der Kirche nicht frei atmen und ehrlich leben, wenn ihnen Kritik verwehrt wäre . . .

Jene kritische Nachdenklichkeit ist selbst nur ein Teil von dem, was wir Bildung nennen können. Die des 19. Jahrhunderts war das Privileg einer Minderheit, und sie stand oft als angemaßter Reichtum der Einfalt des Glaubens geradezu im Wege.

Heute verstehen wir unter Bildung ganz nüchtern den Versuch, sich selbst und die Welt und die Gesellschaft zu verstehen, um sinnvoll in ihr leben und handeln zu können. Solche Bildung wird heute von jedem verlangt, der nicht ein Opfer der Geschichte, sondern ihr bescheidener Mitträger sein will. Sie steht der Armut im Geiste nicht im Wege. Die kindhafte Einfalt ersten Grades, die das Eine Notwendige so versteht, daß es alle andere Einsicht ausschließt, kann verehrungswürdig sein, aber der Welt liebend helfen können wir heute mit ihr nicht. Gott erwartet von uns vielmehr jene Einfalt zweiten Grades, die durch mancherlei Lernen und Wissen und Nachdenken und Kritik hindurchgegangen ist. Wir versagen heute vor Gottes Ruf, wenn wir nicht in jenem Sinn gebildete Gläubige werden, alle, auch die, denen früher eine eng begrenzte religiöse Welt genügen mußte. Deshalb besteht heute die Hauptaufgabe der Verbände darin, ihre Mitglieder je aus deren besonderem Erfahrungsbereich heraus zu bilden: zu Menschen, die ihre Geschichtsaufgabe begreifen lernen, und zu wachen, freien und mündigen Christen. Jene zweite Einfalt allerdings ist wohl der Kern dessen, was die Erneuerung unseres Glaubens heute von uns verlangt.

Das Gebet

Die Reflexion eröffnet uns aber auch einen neuen Weg des Gebetes: ein ständiges Durchdenken und Durchfühlen unseres Lebens in der Gegenwart Gottes. Das ist ein fast profanes Überlegen und Sinnieren über Gegenstände, die scheinbar fern der Religion liegen, über Vorgesetzte, Untergebene, Kameraden, Freunde und Feinde, über Aufgaben, Schwierigkeiten, Erfolge und Freuden. Es endet in der Frage, was der Gott, dessen Führung wir uns anvertrauen, jetzt und gerade jetzt von einem erwartet. Der Gedanke des ständigen Lebens in der Gegenwart Gottes ist ein uralter Gedanke Christi selbst, der Apostel und aller Heiligen; aber er ist auch ein ganz moderner Gedanke . . . Er ist umstürzend. Er macht die Mauern durchlässig, die uns gewöhnliche Christen von den Mönchen und Nonnen trennen, Gott verlangt uns weltliche Menschen genauso ganz wie jene. Christus hat uns etwas zugemutet, was uns schlechterdings unmöglich ist: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Jeder muß herauszubekommen suchen, was seine Unmöglichkeit ist, das Unmögliche, das Gott gerade jetzt gerade von ihm erbittet . . .

Wer christliche Lebenskunst übt, dem wird der Geist Gottes den Mut auch zum unmittelbaren Gebet des Herzens nicht versagen. Gott versteht von dem, was einem modernen Soziologen oder Staatssekretär oder Betriebsrat oder einer Großstadtmutter Beschwerden macht, genausoviel wie von dem älteren schlichteren, aber ebenso schwerem Kummer einer frommen Bäuerin von ehemals — genausoviel, nämlich alles; Gott wird uns viel mehr geben als das, um das wir ihn zu bitten wagen; er ist in jedem Fall größer als unser Herz. Das Bittgebet bleibt das menschlichste aller Gebete — wir wollen uns das nicht ausreden lassen. Allerdings sollte es immer mehr das Bittgebet nicht für uns allein, sondern für alle großen Sorgen der Welt und der Kirche werden . . . Alles dies läßt sich in schlichten Worten aussprechen, wenn die Seele davon voll ist; sie sollte auch zu stammeln wagen, wenn sie sich ihrer Armut schämt. Es fehlt uns an Mut, es fehlt uns allerdings auch an Übung in solchem spontanen Gebet.

Aber den Umgang mit zeitgemäßen geformten Gebeten haben wir freilich auch verlernt. Sie können reicher sein als unser eigenes beschränktes Herz und vor allem als unser eigener beschränkter Kopf: sie können Gedanken und Empfindungen in uns wachrufen, die sonst schlafen würden. Sie verbinden uns mit den Mitbetenden, den lebenden und unseren Vorfahren, welche dieselben Worte gebraucht haben und brauchen. Niemand kommt ohne die Kenntnis und die Gewohnheit vieler geprägter Gebete aus. Das haben die Soldaten und Gefangenen erfahren, wenn sie ganz auf sich gestellt waren. Das erfahren wir in Zeiten der Leere oder Verdrossenheit, in denen uns kein spontanes Beten möglich ist. Jene Kenntnis nimmt ab, zum Teil aus Gleichgültigkeit, unter der Wirkung der Reize, die uns überfluten, und der Aufgaben, die wir zu erfüllen haben; anderseits sind aber auch manche unserer Gebete so, daß wir sie nicht mehr beten können, ohne unehrlich zu werden . . . Manchmal sind es die Melodien, die den allzu naiven oder verstiegenen Text retten — manchmal machen sie es noch schlimmer. Auch Melodien können ja ihre eigene Unwahrhaftigkeit haben. Unsere Gebete und erst recht unsere Lieder — denn die Macht der Musik über unsere Seele ist groß — sollen unser wahres Glauben und Beten ausdrücken — in der Steigerung, die dem geformten Wort und dem Lied eigen ist. Was hier zu tun ist, ist gar nicht einfach. Mit radikalen Reinigungsmaßnahmen ist nichts erreicht. Wir müssen auf der einen Seite eine Sensibilität entwickeln, die uns wachsam und kritisch macht, und wenn dieser empfindliche Sinn für das Wahre ständig wach ist, dann wird möglicherweise durch Nichtbenutzung absterben, was nicht mehr zu eigen gemacht werden kann. Auf der anderen Seite müssen wir Geduld haben. Wer mit älteren Leuten, die von ihren Liedern nicht lassen können, an der Kommunionbank sich trifft, wer sie also, so wie sie sind, in Christus brüderlich liebt, wird ihnen nichts wegnehmen wollen, solange er ihnen nicht mehr und Besseres anbieten kann — anbieten, so daß sie es annehmen können, nicht nur einfach hinwerfen, nämlich formal zur Verfügung stellen. Die Jugend bringt ihren eigenen Sinn für Wahrhaftigkeit mit. Sie sollte von denen, die jene kritische Sensibilität in sich entwickelt haben, angeleitet werden, das Beten und Singen ernstzunehmen, dann mag die Aufgabe in zwei Generationen gelöst sein.

Wir haben wenig gute *neue* Gebete und Lieder. Das könnte man als ein schlechtes Zeichen für die Kraft und die Sicherheit unserer Frömmigkeit ansehen. Aber ein kluger Kopf sagte mir vor kurzem: Wenn wir heute wahrhaft zu glauben wagen, dann verschlägt es uns die Sprache. Wahrscheinlich hat er recht. Gottes Welt ist für uns heute über unser gewohntes Begreifen hinaus groß und neu geworden. Um eine größere und offene Frömmigkeit, die zugleich immer angefochten sein wird, müssen wir tasten und suchend beten; wir besitzen sie noch nicht klar und sicher genug. Was wir zu glauben wagen, ist nicht leicht in großen gültigen Worten zu sagen und in großen gültigen Melodien zu singen. In solcher Verlegen-

heit muß uns die bewußte Bemühung helfen, uns Gebete und Lieder anderer Jahrhunderte durch Deutung zu erschließen, auch durch Umdeutung, durch Zurechtdeutung. Auch das ist unmöglich, wenn wir auch im Beten wach und bewußt sind. Nur eines können wir uns nicht mehr erlauben: das Alte gewohnheitsmäßig zu übernehmen.

Das gilt auch für die Heilige Schrift, freilich in ganz anderer Weise. Ich denke an die neuen Einblicke, die uns die Forschung und Exegese geben. Auch da stürzt manche gewohnte Vorstellung zusammen. Manche haben Sorgen deshalb, aber es gibt keine doppelte Wahrheit. Was die gläubigen und betenden Forscher in behutsamer und ehrlicher Arbeit an historischer Wahrheit zutage bringen, steht der Wahrheit des Wortes nicht im Wege — im Gegenteil: wie Scheidewasser läßt die Bibelwissenschaft das Gold der Gottesbotschaft um so reiner leuchten. Auch *neu* und *anders* wird sie leuchten — aber Angst zu haben brauchen wir nicht. Es hilft unseren Glauben erneuern, wenn wir uns an der Hand vertrauenswürdiger Helfer neu in eine genauer erschlossene Heilige Schrift einführen lassen und sie mehr und sorgfältiger lesen als je. Wir Katholiken kennen sie am besten durch die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres. Das war seit Jahrzehnten unser katholischer Normalzugang zur Schrift. Darum haben wir einen Grund zur Freude, wenn wir erfahren, daß die Meßreform des Konzils eine vielfache Zahl von Perikopen auf drei oder vier Kirchenjahre verteilen will. Wir werden also viel Neues entdecken; die Priester werden sich in verständlichem Deutsch unmittelbar und feierlich an uns wenden und unbekannte Teile des Evangeliums verkünden. Ist dann eines Tages erreicht, daß während dieser Lesungen das Räuspern, Husten und Scharren ebenso aufhört wie heutzutage während der Wandlungsworte, so werden wir besser als bisher spüren, daß Christus auf doppelte Weise gegenwärtig ist: im Evangelium und in dem Mahl, in dem er sich mit uns und uns miteinander vereinigt . . .

Wir und die anderen

Wer sind die anderen? fragte Professor *Fries*.

Es sind zunächst die Christen, die nicht der römisch-katholischen Kirche angehören. Dann auch die, die ihr christliches Bekenntnis abgelegt haben, die am christlichen Glauben — aus welchen Gründen immer — nicht mehr interessiert sind . . . Ferner die Vertreter der nichtchristlichen Religionen: die Juden, die Mohammedaner, die Anhänger der großen Weltreligionen . . . Dazu kommen noch Menschen und Gruppen, die nicht nur das Christliche, sondern das Religiöse überhaupt ablehnen und sich bewußt als Religionslose und Atheisten bezeichnen . . . Sie alle leben heute mitten unter uns und sind unsere Nachbarn, unsere Nächsten geworden . . .

In der Zeit des Mittelalters . . . galt der andere, der Nichtchrist, der Jude, der Heide, der Mohammedaner als der Träger des Irrtums . . . der zu bekehren oder zu missionieren war. Gewiß sollte das in freier Entscheidung geschehen; aber man hatte keine großen Bedenken, dem Gewissen mit Druck und Gewalt nachzuhelfen. Der Staat als Glaubensstaat hat diese Tendenz noch verschärft; denn die Einheit im Glauben war zugleich ein entscheidendes Element der staatlichen Einheit.

Hielt man auch grundsätzlich daran fest, daß es Sache der freien Entscheidung sei, den christlichen Glauben anzunehmen, so hielt man es für schlechterdings unmöglich, vom einmal angenommenen christlichen Glauben wieder abzufallen, einzelne Glaubensinhalte zu bestreiten oder anders auszulegen, als sie die Kirche verstand. Wer solches tat, war ein Häretiker, ein Ketzer . . . Darum mußte er bekämpft und bestraft werden.

Diese Grundhaltung zum Andersdenkenden und zum Andersgläubigen wurde durch die Reformation und durch die Spaltung der abendländischen Christenheit keineswegs aufgehoben . . . Man konnte in der Zeit der Reformation und Gegenreformation gar nicht anders als negativ vom Andern denken, nur im Schema Freund—Feind . . .

Auch wenn die Formen der Auseinandersetzung im Lauf der Zeit milder und humaner wurden, in der Sache blieb die Feststellung: katholisch ist nicht-evangelisch, evangelisch ist nicht-katholisch. In diesen Formeln glaubte man das Wesen der jeweiligen Konfession zu treffen. Man wurde in diesem Gegeneinander erzogen, lernte den Katechismus gleichsam gegeneinander, stellte beiderseitig schadenfroh Mißstände und Versagen fest, man prophezeite und wünschte sich gegenseitig die Auflösung. Dabei gab man sich der Täuschung hin, *eine* Seite werde dann Gewinner sein . . . Man hatte darüber weithin vergessen, daß eine gespaltene und sich bekämpfende Christenheit ein Ärgernis ist, das dem klaren Auftrag des Herrn widerspricht und deshalb Schuld in sich schließt . . .

Über diese in groben Strichen skizzierte Geschichte wollen und dürfen wir Heutigen nicht pharisäisch den Stab brechen. Wir alle wohl wären in gleicher Weise Kinder jener Zeit und ihrer Auffassungen gewesen. Bei der Feststellung der Wahrheit und bei der Verurteilung des Irrtums wurde in vergangenen Zeiten — das ist festzustellen und zuzugeben — der persönliche, subjektive Faktor in seiner Eigenbedeutung zuwenig berücksichtigt. Die Person des Einzelnen wurde zu einseitig zum Träger und Exponenten des wahren Glaubens oder des Irrtums gemacht. Sie galt sozusagen als Inkarnation des Wahren oder des Falschen . . . Dieses Verfahren wurde aber mit der Folge der Generationen noch bedenklicher. Denn die Menschen, die in ihren jeweiligen Glauben hineingeboren und hineinerzogen wurden, ihn also vorfanden und darin aufwuchsen, konnten vielfach den Protest ihrer Vorfahren gar nicht mehr vollziehen oder übernehmen, der es ursprünglich vielleicht erlaubt hätte, von Häretikern und Ketzern zu sprechen.

Hier ist eine sehr wichtige Feststellung zu treffen: Die vergehende Zeit ändert den Charakter einer Spaltung. Eine Lehre, die anfangs zu Recht als Häresie und Irrtum verurteilt wird, wird freilich nicht einfach durch Zeitablauf zur Wahrheit. Sie kann aber allmählich eine Positivität erhalten, in der der Einzelne als Gläubiger und nicht mehr als Häretiker lebt. Eine solche Umschichtung im einzelnen ändert schließlich auch den Charakter des Ganzen. Das bedeutet — angewendet auf die nichtrömisch katholischen Christen —, sie einfachhin als Häretiker zu bezeichnen ist nicht nur psychologisch, sondern auch theologisch falsch.

Noch ein zweites ist der bisherigen Geschichte des Themas „Wir und die anderen" zu entnehmen: Wer in Gegensätzen denkt und seine Aussagen und Antworten nur im Blick auf den gegenüber formt, zumal wenn dieser als Glaubensgegner gilt, wird immer eine einseitige Antwort geben. Das bedeutet: das Katholische, das sich nur im Gegensatz zum Evangelischen ausspricht, vermag niemals die Fülle und das Ganze des Katholischen darzustellen. Denn dieses ist mehr als das Nicht- oder Antiprotestantische — wie auch das Evangelische mehr ist als das Nicht- oder Antikatholische . . .

Wir und die evangelischen Christen

Das Zweite Vatikanische Konzil bringt in das kirchliche Verhältnis zum andern insofern etwas ganz Neues, als es nicht, wie die früheren Konzile, ein Konzil „gegen" ist . . ., sondern ein Konzil, das fragt: Was kann die Kirche in der Gegenwart tun, um sich selbst für die Menschen von heute glaubwürdig und einladend darzustellen? . . . Aus dieser Grundorientierung ist es zu verstehen, daß die Kirche auf dem Konzil sich zur Frage der Schuld angesichts der Spaltung der Christenheit äußert und ausdrücklich feststellt: Wenn von einer Schuld die Rede ist, so ist diese Schuld eine gemeinsame Schuld . . .

Was im besonderen unser Verhältnis zu den evangelischen Christen betrifft, so haben wir erkannt, daß evangelisches Christentum und Christsein mehr ist als „nicht katholisch sein". Die Reformation ist entstanden nicht aus dem Willen zum Protest oder zu einer Gegenkirche, sondern aus dem Willen zur Erneuerung, zum Ursprung, zur Mitte des Christlichen. Daß dieser Wille sich nicht innerhalb der katholischen Kirche selbst durchsetzen konnte, ist ein tragisches Geschick, das nicht frei von Schuld auf beiden Seiten ist . . .

Lange Zeit haben wir nur auf die Verschiedenheit geachtet, die theologisch zwischen den Konfessionen steht, und haben uns bemüht, sie möglichst scharf herauszustellen, den Graben so tief und die Mauer so hoch wie möglich zu machen. Wir haben in diesem Eifer ganz vergessen, die Verschiedenheit näher zu prüfen, und haben zuwenig gefragt, wie wir es heute in der Theologie immer deutlicher tun: ob das Anderssein der andern wirklich eine radikale, kirchentrennende Differenz ist oder vielleicht nur die Ausprägung einer besonderen geschichtlichen Entwicklung, oder die einer verschieden geprägten geschichtlichen Spiritualität. Wir haben in dieser Sache schon manche Überraschungen erlebt; und ich bin überzeugt, daß noch einige folgen werden. Vor allem haben wir vergessen, daß es zwischen den christlichen Konfessionen auch eine echte christliche Gemeinsamkeit gibt; ja daß diese — recht gesehen — viel größer ist als die Differenzen, größer nicht nur der Quantität, sondern vor allem der Qualität und der Proportion nach . . .

Man muß deshalb sagen, daß im Raum der evangelischen Christenheit sich nicht nur Spuren oder Elemente des Christlichen bewahrt haben, vielmehr hat sich dort, um mit Papst Paul VI. zu sprechen, ein eigenes christliches Erbe fruchtbar entwickelt. Aus diesem Erbe lebt der evangelische Christ; er lebt als Gläubiger, er findet darin seine Kirche vor und lebt aus ihr. Aus alledem ergibt sich, daß der evangelische Christ das volle Anrecht auf den Namen eines Christen hat, daß aber auch die evangelischen Glaubensgemeinschaften die Qualität einer christlichen Kirche und damit der Kirchlichkeit beanspruchen dürfen, sie die Weise und der Weg sind, auf dem der evangelische Christ sein Heil erlangt . . .

Auf dem Konzil war ein lebendiger Dialog darüber im Gange, wie die Gemeinschaften reformatorischen Bekenntnisses zu bezeichnen seien. Der letzte Stand der Überlegungen hat sich so artikuliert: Diese Gemeinschaften sind kirchliche Gemeinschaften, „communitates ecclesiales". Ich hätte keine Bedenken, ihnen die volle Bezeichnung „Kirchen" zu geben, weil entscheidende Elemente, die Kirche bilden: nämlich Wort und Sakrament, Schrift, Glaube, Bekenntnis zu Jesus Christus, dort gegeben sind. Wenn die einzelnen Glieder Christen genannt werden, warum soll dann die aus ihnen bestehende Gemeinschaft nicht den Namen Kirche tragen dürfen? Zwischen katholischer und evangelischer Kirche bleiben dabei wie zwischen katholischem und evangelischem Christen deutliche Unterschiede bestehen. Der Begriff Kirche wird ob der grundlegenden kirchlichen Elemente zwar zu Recht verwendet, er wird aber dabei analog gebraucht und angewendet. Man kann, um die hier gemeinte Wirklichkeit zu bestimmen, auch den Ausdruck „Teilhabe an einem Gemeinsamen" vorschlagen. Wenn dies für das Christsein der andern möglich ist, dann dürfte es für das Kirchesein der andern nicht unmöglich sein. Das zu sagen ist keine Verwischung der Unterschiede, keine Verschwommenheit des Denkens, sondern eine sachlich begründete Anerkennung der Gemeinsamkeit, die größer und stärker ist als die Unterschiedenheit . . .

Die katholische Kirche hat durch das Konzil eine Reihe von Anliegen und Forderungen aufgenommen, die der Reformation sehr teuer waren und der evangelischen Christenheit bis heute ein Vermächtnis sind, nämlich Wahrheit und Tatsache der Erneuerung der Kirche, eine Wahrheit, welche die Erneuerungsbedürftigkeit sowie die Buß- und Erneuerungsfähigkeit in sich schließt. Die katholische Kirche bemüht sich um ein neues ursprüngliches Verhältnis zur Heiligen Schrift in einem nicht abzustreitenden Aufbruch, der sowohl in der wissenschaftlich-theologischen Exegese wie im geistlichen Umgang mit der Schrift zu spüren ist. Sie bemüht sich um ein neues Verständnis dessen, was Wort Gottes ist, und sucht ihm im Raum der Liturgie den gebührenden Platz zu verschaffen. Die bereits verabschiedete „Konstitution über die heilige Liturgie" hat dafür befreiende Möglichkeiten geschaffen. Um das Wort Gottes hörbar und verständlich zu machen, sind der Muttersprache weiteste Möglichkeiten eröffnet worden.

Man kann sagen, diese Anregungen des Konzils sind genuin katholische, weil christliche Anliegen. Aber es ist kein Zweifel, daß die lebendigen Anstöße dazu auch dem reformatorischen Anliegen zu verdanken sind und daß heute in der katholischen Kirche etwas verwirklicht wird, von dem man auf dem Höhepunkt der Reformation glaubte, es sei nur durch Trennung von der alten Kirche zu erreichen. So ist die katholische Kirche — im Blick auf die andern — nicht nur die Gebende, sondern die Empfangende. Das hat aber eine klare Folge: es geht nicht mehr an, die reformatorischen Appelle: Wort, Schrift, Glaube, als Protest gegen die katholische Kirche auszuspielen, da sie sich vor aller Welt zu diesen Ursprüngen bekennt und sich offenkundig aus dieser christlichen Mitte erneuert.

In diesem Zusammenhang darf ein offenes Wort gesagt werden. Es berührt uns Katholiken manchmal schmerzlich, festzustellen, daß diese Erneuerungsbewegung von evangelischer Seite sowenig zur Kenntnis genommen oder höchstens skeptisch und mißtrauisch betrachtet wird. Es besteht eine nicht zu verkennende Neigung, die Wandlungen, die sich in der katholischen Kirche vollziehen, möglichst zu minimalisieren oder als bloße Taktik auszulegen, der nicht zu trauen sei. Im Grunde bleibe doch alles beim alten. Weder die Ansprache Pauls VI. zu Beginn der Zweiten Konzilsperiode mit ihrer großartigen Christozentrik noch das von ihm im Namen der Kirche abgelegte Schuldbekenntnis, noch die in ihrer Symbolkraft unübersehbare Pilgerschaft des Papstes ins Heilige Land — in die gemeinsamen christlichen Ursprünge —, noch die offenen, in die Zukunft weisenden kühnen Voten der Konzilsväter haben jene Aufnahme gefunden, um die sie gebeten und auf die sie eigentlich gehofft haben.

Die Mischehe ist kein Testfall

Es ist zu einfach und wird dem großen Geschehen des Konzils keineswegs gerecht, wenn dafür die Frage der Mischehe als Testfall des Konzils hochgespielt und zum Maßstab des Ganzen gemacht wird. Wir verkennen keineswegs die Bedeutsamkeit dieser Frage gerade für das Thema „Wir und die anderen". Wir können aber nicht einsehen, warum gerade diese Einzelfrage zum Prüfstein aller Dinge auf dem Konzil gemacht werden soll. Die Frage der Mischehe ist ja bereits Gegenstand entscheidender Überlegungen gewesen — ich erinnere an den bekannten Vorschlag von Kardinal Frings —, und es ist auch zu hoffen, daß entweder im Rahmen des Konzils oder im Zug der Reform des kirchlichen Gesetzbuches eine neue und bessere Regelung gefunden wird. Ein Blick in die kirchenrechtlichen und pastoralen Anweisungen über die Mischehe von evangelischer Seite zeigt übrigens, daß die katholische und evangelische Auffassung über dieses heikle Thema längst nicht so verschieden sind, wie man im allgemeinen annimmt. Beide Seiten warnen vor der Mischehe; beide suchen aus innerer Verantwortung die Reinheit des christlichen Glaubens und seine ungebrochene Weitergabe an die kommenden Geschlechter mit Mahnungen, Warnungen und kirchlichen Strafen zu wahren und zu sichern. Ob sie dies auch in Warheit und Liebe und unter Achtung des christlichen Gewissens tun, das müssen sich heute beide Kirchen vor der Geschichte und vor dem Worte Gottes fragen.

Grundsätzlich und praktisch aber muß gesagt werden: Die Mischehe als solche ist kein Weg zur kirchlichen Einheit. Dafür sind, wie die Erfahrung zeigt, die Aufgaben und Schwierigkeiten einer Mischehe zu groß. Das wissen die am besten, die in einer solchen Ehe stehen, die sie christlich meistern wollen und die es verdienen, daß wir ihnen von beiden Seiten mit der ganzen Kraft christlicher Liebe und Hilfsbereitschaft beistehen. Die Mischehe ist auch kein ökumenisches Experimentierfeld; sie dazu machen zu wollen heißt sie überfordern. Solange aber über das Wesen der christlichen Ehe — ob Sakrament oder weltlich Ding, ob sie unauflöslich ist oder ob sie um der Herzenshärte der Menschen willen geschieden werden darf — zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen und Gemeinschaften noch tiefgreifende Unterschiede bestehen, kann eine Gleichheit des Mischehenrechtes noch nicht erwartet werden. Wenn irgendwo, dann ist gerade hier gefordert, alle unchristliche Polemik zu vermeiden und die Position der anderen in ihrem christlichen Willen zu verstehen und ernst zu nehmen. Nur dann ist zu hoffen, daß auch in dieser so viele Christen bewegenden und die christlichen Kirchen belastenden Frage Wege und Lösungen gefunden werden, die gleichermachen von der Wahrheit wie von der Liebe inspiriert sind und die eine Erfüllung unseres Leitwortes darstellen: Wandelt euch durch ein neues Denken! . . .

In ihrem Willen zur Erneuerung hat die katholische Kirche deutlich genug zum Ausdruck gebracht, daß sie sich die Einigung der getrennten Christenheit weder als bedingungslose Kapitulation noch als simpel verstandene Rückkehr nach Rom versteht, vor allem nicht in ein Rom des 16. Jahrhunderts. Die Einheit der Christenheit stellt sich die katholische Kirche überhaupt nicht als eine Rückkehr vor, sondern als einen Aufbruch nach vorne, als eine Bewegung, die in eine neue Zukunft weist. Das Wort zur Einheit der Christen und der Christenheit heißt deshalb nicht Sieg und Triumph, nicht Niederlage und Unterwerfung, sondern Versöhnung und Verständigung in einer Einheit . . .

Abschließend skizzierte Prof. Fries das Verhältnis zwischen Christen und Juden, Christen und Muslimen, Christen und den Gläubigen der nichtchristlichen Religionen und zwischen Christen und Atheisten.

Verantwortung im wirtschaftlichen Handeln

Curt *Becker* MdB behandelte eingangs in seinem Referat kurz die Frage der unternehmerischen Entscheidungen: die Begrenzung der Kosten, die Schaffung von Arbeitsplätzen, die technische Entwicklung, die Rentabilität und die Gebundenheit des Unternehmers an die ethischen Normen. Dann fuhr er fort:

Ein Unternehmer handelt danach auch unverantwortlich, wenn er im Hinblick auf unsere Arbeitsmarktsituation übersetzte Löhne zahlt, auch dann, wenn er sich dabei ein soziales Mäntelchen umzuhängen versucht. Dazu gehören auch übertriebene Sozialaufwendungen, mit denen Unternehmungen mit Monopolstellung den Konkurrenten die Mitarbeiter abwerben . . . Die Kirche und ihr nahestehende wirtschaftliche Unternehmungen sollten darauf bedacht sein, die Leistungen ihrer Mitarbeiter vorbildlich zu honorieren. In diesem Raum ist die Gefahr, in überholten patriarchalischen Vorstellungen zu verharren, wohl besonders groß.

In der betrieblichen Zusammenarbeit muß der Unternehmer seinen Mitarbeitern Raum für Eigenverantwortung in überschaubaren Bereichen geben. Aus dem Mitdenken und Mitplanen erwachsen wesentliche Impulse für den Fortschritt im Unternehmen. Jeder Arbeiter und Angestellte ist subsidiär am Handeln des Unternehmens beteiligt, und zwar in dem Maße, als er eine Verantwortung für seinen Arbeitsplatz erkennt und auch tatsächlich trägt. Verantwortung kann nur der tragen, der seine Funktion im Gesamtprozeß erkennt. Es besteht ein eindeutiger Zusammenhang zwischen Informiertheit und Verantwortung, eine Erscheinung, die im politischen Bereich ihre Parallele hat. Klagen über die Arbeitsmoral würden gewiß abnehmen, wenn sich die Arbeitgeber etwas eingehender mit der Informierung ihrer Mitarbeiter befassen würden, und zwar sowohl über die Bedeutung ihrer Arbeit für den gesamten Betriebsablauf als auch über die Stellung des Unternehmens auf dem Markt . . .

Die Tätigkeit eines verantwortungsbewußten Wirtschaftlers darf sich nicht auf seinen engen Bereich beschränken. Es hat sich heute mehr und mehr die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Zusammenarbeit der Unternehmen ein durchaus positiv zu wertendes Instrument der sozialen Marktwirtschaft ist, wenn sie dazu führt, diese Betriebe wirtschaftlicher zu machen, wobei gleichzeitig das bisherige Gefüge der mittleren und kleineren Unternehmen in den Grundzügen bestehen bleibt. Damit wird deren Existenz und die Vielfältigkeit der Konkurrenz in der Marktwirtschaft erhalten. Eine solche Zusammenarbeit scheint mir immer notwendiger zu werden, damit die kleineren und mittleren Unternehmen ihre Selbständigkeit im neuen großen europäischen Markt und auch im Hinblick auf die rasante technische Entwicklung erhalten können. In der Marktwirtschaft arbeitet der einzelne Unternehmer an sich isoliert. Er setzt sich auf dem Markt mit seinen Konkurrenten auseinander. Das bedeutet aber nicht, daß damit eine Kooperation mit seinen Kollegen auf anderen Gebieten ausgeschlossen wäre . . .

Aus meinen Erfahrungen im industriellen Verbandsleben

möchte ich sagen, daß den Verbänden wesentliche Aufgaben von gesamtwirtschaftlicher Bedeutung zufallen. Es scheint mir die Pflicht verantwortungsbewußter christlicher Unternehmer zu sein, die Verbände dann, wenn sie ein berechtigtes, lebenswichtiges Interesse der Branche vertreten, zu unterstützen und nicht zu versuchen, sich drauszuhalten, um vielleicht eine Zeitlang Sondervorteile zu genießen. Das gilt auch für das sozialpolitische Gebiet. Wir sollten es nicht ohne weiteres hinnehmen, wenn katholische Unternehmer, die ihre soziale Haltung besonders herausstellen, z. B. in ihren Betrieben die 40-Stunden-Woche einführen, während die Verbände im volkswirtschaftlichen Interesse bemüht sind, eine 42-stündige Arbeitszeit durchzuhalten. Ich setze dabei voraus, daß in einem solchen Falle ernst zu nehmende Wissenschaftler der Auffassung sind, daß eine längere Arbeitszeit im Interesse der Gesamtwirtschaft nötig ist . . .

Auch die öffentlichen Verwaltungen brauchen unternehmerisch veranlagte Persönlichkeiten. 40 % des Volkseinkommens fließt heute durch öffentliche Kassen. Mehr als 50 % aller Bauaufträge werden von der öffentlichen Hand vergeben. Die Parlamente und öffentlichen Verwaltungen nehmen daher starken Einfluß auf unsere Wirtschaftsentwicklung. Die Entscheidungen erfordern ein stark ausgeprägtes Verantwortungsbewußtsein . . .

Eine maßvollere und besser koordinierte Auftragspolitik der öffentlichen Hand hätte sicher zu einer Dämpfung der Übernachfrage und der Stabilität der Währung wesentlich beigetragen. Dasselbe gilt auch für Wirtschaftsunternehmen, die noch im öffentlichen Eigentum sind . . .

Die Verantwortung des Konsumenten für die Wirtschaft

Der in abhängiger Stellung tätige Mensch hat aber noch eine andere Möglichkeit direkt — ohne das Medium des Betriebes — wirtschaftlich zu handeln, auf den volkswirtschaftlichen Prozeß einzuwirken, und zwar in seiner Rolle als Konsument, d. h. in der Weise, wie er sein Einkommen verwendet. Welche Güter produziert und welche Dienstleistungen erstellt werden, bestimmt in der Marktwirtschaft allein und ausschließlich der Verbraucher . . .

Konsumenten sind wir alle. Produzenten und Händler sind auf den Verbraucher ebenso angewiesen wie der Verbraucher auf Produktion und Handel. Die Konsumenten sind sich in unserem Lande ihres großen Einflusses auf die wirtschaftliche Entwicklung nicht voll bewußt . . . Heute ergeben sich für viele Konsumenten, deren Einkommen das Existenzminimum überschreitet, neue Aspekte. Die Freiheit des Konsums legt ihnen eine große Verantwortung gegenüber ihrer Familie und gegenüber der gesamten Volkswirtschaft auf. Schließlich und endlich wird nur das produziert und vom Handel angeboten, was Aussicht hat, in den nötigen Mengen verbraucht zu werden . . .

Der Verbraucher und vor allem die Hausfrau, durch deren Hand der größte Teil der etwa 200 Milliarden Masseneinkommen fließt, müßte sich der Verantwortung in der Marktwirtschaft stärker bewußt sein. Die Hausfrau sollte nicht nur die richtige, sondern auch die preisgünstigste Ware auswählen. Das wird nicht immer möglich sein, weil sie auch die Zeit berücksichtigen muß, die sie zum Einkauf zur Verfügung hat.

Eine Verantwortung des Konsumenten — und nicht die geringste — kann aber auch darin bestehen, nicht zu konsumieren, sondern Einkommensteile für die Produktion bereitzustellen, d. h. zu sparen . . .

Der Anteil der gesparten Beträge am Einkommen reicht nach Ansicht der Fachleute in der Bundesrepublik aus. Ohne Zweifel ist aber die Beteiligung der Arbeiter daran noch zu gering. Die Sozialbeiträge sind so hoch, daß man nicht erwarten kann, daß jeder zusätzlich dazuspart. Eine ins Gewicht fallende Erhöhung der Anteile der Arbeiter kann m. E. nur durch eine Erhöhung der Löhne erreicht werden, die nur dann zu einer Steigerung der realen Kaufkraft führt, wenn die Produktivität, also die Leistung pro Arbeitsstunde bei gleichbleibender Arbeitszeit, entsprechend wächst. Würde z. B. in den nächsten vier Jahren die Produktivität jährlich um 4 % steigen, könnten die Löhne und Gehälter jährlich um 4 %, also insgesamt um 16 %, erhöht werden, ohne einen inflatorischen Effekt herbeizuführen.

Sollten sich die Bezieher von Masseneinkommen in Verantwortung gegenüber der Zukunft ihrer Familien entschließen, von diesen 16 % jährlich einen Punkt, also im vierten Jahr vier Punkte gleich etwa acht Milliarden, freiwillig zu sparen, so würden sie einen außerordentlichen Einfluß auf unser Wirtschaftsgeschehen ausüben. Unsere Sparrate würde sich so stark erhöhen, daß die Preise für industrielle Konsumgüter, die z. Z. pro Jahr noch etwa 2 % im Jahr teurer werden, sinken würden. Auf unser noch überhöhtes Zinsniveau würde ein Druck ausgeübt, so daß den Unternehmungen billigeres Geld für Rationalisierungszwecke zur Verfügung stehen würde. Die gesparten Gelder könnten zum Teil in Bausparleistungen und auch in Aktien angelegt werden . . .

Den Wohlstand meistern

Heinz *Budde* umschrieb zunächst den Wohlstand als ein soziales Phänomen unserer Zeit mit folgenden Worten:

Wohlstand ist vor allem eine gesamtgesellschaftliche Erscheinung, ein typisches Merkmal unserer Gesellschaftsverfassung. Die Tatsache nämlich, daß die Industrienationen an der Schwelle eines neuen Zeitalters stehen; an der Schwelle zum Zeitalter der Fülle. Die Fülle der Güter, der Erkenntnisse, der technischen Möglichkeiten, des Machbaren und Verfügbaren wächst schier ins Unendliche, ins Gigantische. Dabei ist bislang nur der erste Schritt getan. Die technisch-wirtschaftliche Entwicklung auf der nördlichen Halbkugel dieser Welt vollzieht sich in einem so hektischen, unwiderstehlichen Ausmaß, daß ihr ungestörter Fortgang die atembeklemmende Zukunftsvision einer schier erdrückenden Güter- und Sachfülle aufdrängt. Mehr und mehr eröffnet sich damit für jeden Einzelnen der Zugang zu Gütern des gehobenen Bedarfs. So gesehen, wird aus dem Wohlstandsproblem der Gesamtgesellschaft sehr bald auch ein persönliches Problem für jeden Einzelnen; nämlich die immer dringlichere Aufgabe einer sinnvollen Wertentscheidung, einer sittlichen Bewältigung und Beherrschung der Güterfülle. Sie ist aber nur auf dem Weg der Distanz von den Gütern, des freien Verzichts und damit einer neuen Askese erreichbar. Insofern ist die Frage nach der Bewältigung des Wohlstandes eine Gemeinschaftsaufgabe des ganzen Volkes . . .

Nun ist diese Technik gewiß die große Hoffnung der wachsenden Menschheit auf ein Überleben. Gleichzeitig aber ist sie auch die ständige latente Gefahr einer totalen Vernichtung. So kommt es, daß gerade die Technik zum besonders beliebten Gegenstand einer landläufigen Kulturkritik und eines weitverbreiteten lähmenden und entnervenden Kulturpessimismus wird . . .

Ein neues Denken, das der Funktion der Technik in diesem Zeitalter gerecht werden will, darf keine romantische Flucht in eine vermeintlich ideale Vergangenheit be-

deuten. Es darf sich aber auch nicht jedem naiven und platten Fortschrittsoptimismus verschreiben, der sich von jeder Neuerung endgültig das „goldene Zeitalter" verspricht. Das neue Denken, das wir anstreben, kann allein in jenem nüchternen Wirklichkeitssinn bestehen, der dem Christenmenschen ansteht. In jenem Realismus also, der diese Welt so sieht, wie sie wirklich ist: als den Schauplatz einer ständigen Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse . . .

An alle diejenigen, die vorschnell und unkritisch bereit sind, die Technik für alles verantwortlich zu machen, was in den letzten zwei Jahrhunderten an Fehlentwicklungen, Störungen und Schwierigkeiten aufgetreten ist, sei die Frage gerichtet, wie sie sich denn unser aller Existenzsicherung und Lebensmöglichkeit ohne Technik vorstellen. Es wird ihnen nicht gelingen, diese Frage überzeugend und schlüssig zu beantworten. Und zwar deshalb nicht, weil die technische Entwicklung unserer Neuzeit vor dem Hintergrund der Bevölkerungsentwicklung gesehen werden muß . . .

In den Jahrhunderten des Mittelalters schwankte die Bevölkerungszahl im deutschen Sprachgebiet, das etwa dreimal so groß war wie die heutige Bundesrepublik, zwischen 12 und 17 Millionen. Mit 9 Millionen hatte sie nach dem Dreißigjährigen Krieg ihren Tiefstand. Zwar wurden im Mittelalter im Familiendurchschnitt 9 Kinder geboren, davon erreichten aber nur drei das 21. Lebensjahr. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts hat dann in Europa eine Bevölkerungsvermehrung, ja geradezu eine Bevölkerungsexplosion eingesetzt, wie sie die Menschheit zuvor nie erlebt hatte. Innerhalb von 100 Jahren hat sich in Deutschland die Bevölkerung fast verdreifacht; von 24 Millionen im Jahre 1810 auf 65 Millionen im Jahre 1910. Äußere Ursachen dieser Bevölkerungsbewegung waren die Fortschritte der medizinischen Wissenschaft, die Überwindung der Massenseuchen, die Verbesserung der allgemeinen Hygiene und die Überwindung der katastrophalen Säuglingssterblichkeit. Noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts betrug die Säuglingssterblichkeit 42 % gegenüber 1,5 bis 3,5 % in Westeuropa heute. Dieser medizinische Fortschritt hat auch wesentlich dazu beigetragen, daß sich das durchschnittliche Lebensalter in den letzten 200 Jahren mehr als verdoppelt hat, nämlich von 34 Jahren im Jahre 1750 auf ca. 70 Jahre heute.

Diesen gewaltigen Wachstumsprozeß der Bevölkerung muß man sich vor Augen führen, wenn man die technische Entwicklung gerecht beurteilen will. Man muß es geradezu als eine Fügung der göttlichen Vorsehung betrachten, daß in die Zeit des ungeheuren Bevölkerungswachtums auch die entscheidenden technischen Errungenschaften unseres Industriezeitalters fielen. Die bisherige Produktionstechnik wäre nämlich dem gewaltigen Bevölkerungsdruck in keiner Weise gewachsen gewesen. Jede Betrachtung der Technik und der Wohlstandsgesellschaft, welche diese Zusammenhänge und diesen Hintergrund außer acht läßt, ist unrealistisch und in letzter Konsequenz auch irreführend.

In Westeuropa ist heute die Bevölkerungsbewegung fast zum Stillstand gekommen. Trotzdem können wir es uns nicht gestatten, die Ausweitung der Produktionsmöglichkeiten zu verlangsamen. Denn der Vorgang der Bevölkerungsvermehrung, der sich im 19. Jahrhundert bei uns abgespielt hat, ist inzwischen zu einem weltweiten Ereignis geworden. Wir erleben einen dramatischen Wettlauf zwischen Bevölkerungszuwachs und Nahrungsmittelspielraum in dieser Welt. Wenn dieser Wettlauf für die Menschheit und für ihre Existenzsicherung gewonnen werden soll, dann nur unter zwei Voraussetzungen: Nutzung und Verbesserung der technischen Möglichkeiten und damit Ausweitung der Produktion; zugleich aber und vor allem politische Vernunft, die einen sinnvollen Austausch der Güter in einer weltweiten solidarischen Gemeinschaft ermöglicht. Die unvorstellbare Not in den Entwicklungsländern ist und bleibt das wirtschafts- und sozialpolitische Weltthema Nr. 1. Die ganze Größe des Problems wird deutlich, wenn man sich bewußt macht, daß Jahr für Jahr vergleichsweise eine neue Bundesrepublik auf der Landkarte erscheint; zwar nicht flächenmäßig, wohl aber zahlenmäßig. Denn die Erdbevölkerung wächst jährlich um mehr als 50 Millionen Menschen.

Wir haben uns damit abzufinden, daß die Welt der Gegenstände ins Gigantische wächst. Der Mensch steht heute seiner materiellen Umwelt in einem völlig neuen Verhältnis gegenüber. Haben wir auch die entsprechende neue menschliche Beziehung zu den materiellen Werten? Die „deutsche Tüchtigkeit" meistert das irdische Dasein in allen wirtschaftlichen und technischen Belangen vorzüglich, aber sie hat oft auch ein schlechtes Gewissen bei all dem.

Im Grunde haben wir doch vielfach Angst vor uns selbst. Zumindest im Unterbewußtsein ist die Sorge spürbar, daß die materielle Welt die geistigen und religiösen Werte überwuchern könnte. Diese Sorge ist sicherlich nicht unbegründet. Aber werden wir ihr dadurch Herr, daß wir die materielle Welt verkleinern und verketzern? Dieser Versuch wäre nicht nur falsch, sondern geradezu verhängnisvoll. Denn das darf doch auch wohl gesagt werden: Auf der Massenproduktion und dem Massenkonsum beruht unsere ganze Volkswirtschaft, unsere Arbeitsplätze und damit in vielfältiger Hinsicht auch unsere politische Existenz. Die Zwangsgesetzlichkeit einer wachsenden Güterfülle schafft niemand mehr aus der Welt. Darum hat es auch keinen Sinn, eine neue Weltflucht zu predigen. Das müßte katastrophale Folgen haben. Vielmehr geht es um eine neue Art der Askese. Diese Askese ist die Lebenskunst der Gelassenheit, der gelassenen Distanz, der souveränen menschlichen Entscheidungsfreiheit gegenüber dem Ansturm des Allzuvielen, die Askese der Auswahl, des Weglassens, des Unterscheidens; die Askese des Nicht-alles-Haben-Wollens, des Nicht-alles-machen-Wollens, was machbar ist, und vielleicht sogar des Nicht-alles-wissen-Wollens, was erkennbar und erforschbar ist. Jene Askese schließlich, die in souveräner Freiheit aus der Überfülle ihre Auswahl trifft, ohne der Vielfalt der entgangenen oder nicht erreichbaren Möglichkeiten nachzutrauern. Diese neue Askese ist aber nur möglich auf dem Fundament eines ausgeprägten und geschärften Wertbewußtseins, das sich orientiert an der objektiven, gottgewollten Rangordnung der Werte. In dieser Wertehierarchie bilden die materiellen Werte eindeutig die Basis. Sie sind im „Gebäude der Werte" das „Erdgeschoß" . . .

Die Familie muß leben

Univ.-Professor Gerhard *Möbus* legte in seinem Referat zunächst klar, welche Auswirkungen die zerstörte und gestörte Familie auf das Kind hat. Er erläuterte das an einer Reihe von Beispielen, die deutlich machten, wie tief das Kind, das die Welt familienförmig sieht und erlebt, durch die gestörte Familienwelt seelisch verletzt wird:

. . . Die Frage drängt sich geradezu auf, wie die Gesellschaft, der die Familie . . . als Lebensform

zugehört, sich selbst zur Familie verhält. Die erste Beobachtung, die sich auf diese Frage hin einstellt, läßt sich in den Satz fassen: Die Gesellschaft, in der wir leben, ist ihrem Wesen nach familienfern. Im Unterschied zu Gesellschaftsformen der Vergangenheit nimmt sie von der Zugehörigkeit des Menschen zur Familie kaum Kenntnis. Schon für die Schule, mehr noch für Beruf und Arbeit bedarf es besonderer Bemühung oder bestimmter Anlässe, damit ins Bewußtsein tritt, daß der Schüler oder der Betriebsangehörige ein Mensch ist, der einer Familie zugehört. Auch Verbände und sogar geistliche Gemeinden vergessen leicht, daß die Menschen, die ihnen angehören, auch in einer Familie leben und an den Erlebnissen und Erfahrungen dieser Lebensform auf eine eigene Weise teilhaben. Es fördert ihre Nähe zur Familie durchaus nicht, wenn sie sich selbst das Wort Familie in einem uneigentlichen Sprachgebrauch im ganzen oder gelegentlich zueignen. Denn sie sind in ihrer Wirklichkeit nicht familienähnlich. Vielmehr eignet ihnen weithin ein Grundzug der Gesamtgesellschaft, der sie als Teilgruppen zugehören. Sie stehen nämlich unter dem Maßstab der erfolgreichen Leistung, die planmäßig angestrebt wird. Ihre Leistung ist rechnerisch erfaßbar und prüfbar. Die Statistik ist ihr Symbol. Sie verrechnen darum den Menschen, der zu ihnen in Beziehung tritt, als Leistungsgröße . . .

Die Familienferne der Gesellschaft, in der wir leben, hat sich ausdrücklich auch in Gedanken geäußert, in denen der Maßstab der wirtschaftenden Gesellschaft auch zum Maßstab der Familien gemacht worden ist. Man ist etwa von der geschichtlichen Feststellung ausgegangen, daß die Familie in Gesellschaftsformen der Vergangenheit Träger ökonomischer und kommerzieller Funktionen war, die sie in der Gegenwart an andere Träger in der Gesellschaft abgegeben hat. Daraus wurde gefolgert, mit diesem Funktionsverlust habe die Familie ihr eigentliches Gewicht in der Gesellschaft verloren und es komme ihr nur noch der Charakter einer Randform der Gesellschaft zu. Eine radikale Konsequenz dieser Denkweise haben wir in geschichtlichen Versuchen vor uns, die Familie zu ersetzen durch soziale Formationen oder Gruppierungen, die möglichst in Betriebsnähe ihren Ort haben sollen. Eine andere Wirkung derselben Denkweise ist es, wenn von der Familie vorzugsweise die Rede ist als von einer Existenzform des Privaten, die ausgezeichnet ist durch den subjektiven Charakter der Intimsphäre. Das Fehlerhafte dieses Denkens liegt auf der Hand; denn zwar trifft die geschichtliche Feststellung zu, daß die Familie in der Gesellschaft der Gegenwart ihrer einzigen ökonomischen und kommerziellen Funktionen enthoben ist; aber nichts berechtigt deshalb, die Familie selbst dem Maßstab der verwandelten Gesellschaft zu unterwerfen, als habe sie damit ihr eigentliches Wesen und ihren Eigenwert verloren. Es liegt eher nahe, der Gesellschaft als wirtschaftender Gesellschaft die Gegenrechnung aufzumachen, wie es in letzter Zeit eindrucksvoll geschehen ist. Denn die Nichtachtung der Familie durch die wirtschaftende Gesellschaft, wie sie sich etwa in Äußerungen zur Frage des Familienausgleichs bekundet, ist tatsächlich ein Zeichen wirtschaftlicher Kurzsichtigkeit, wie der Nachwuchsmangel auf vielen Gebieten andeutet. Auch wer nur in ökonomischen Kategorien denkt, so unzulänglich sie in dieser Sache im letzten sind, wird sich in naher Zukunft zu der Einsicht gezwungen finden, daß die Nichtachtung der Familie durch die wirtschaftende Gesellschaft in Deutschland rückständig ist und die Gefahr wirtschaftlicher Rückschläge heraufbeschwört.

Man darf sich allerdings nicht verhehlen, daß in diesem Zusammenhang genaueres Nachdenken allerseits erforderlich ist. Denn solange man in diesen Fragen nicht zum letzten Beziehungspunkt vordringt, auf den die Tatsachen und Verhältnisse hinweisen, die wir vor Augen haben, wird die Dringlichkeit, in die Zukunft gerichtete Entscheidungen zu treffen, nicht zwingend. Und mit dem Beklagen des Bestehenden ist nichts getan. Denn: es redet ins Leere, wer gegen den Kühlschrank als das Symbol einer gedankenlosen Wohlfahrts- oder Wirtschaftswundergesellschaft wettert, ohne daß er an den tatsächlichen Verhältnissen etwas ändert, die für die Familien mit drei und mehr Kindern die Gefahr der sozialen Deklassierung heraufbeschwören. Ebenso wirkungslos scheint mir die Klage über den „praktischen Materialismus" zu sein, wenn von der Berufstätigkeit der Frau die Rede ist. Denn einmal ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die verheiratete Frau in der Vergangenheit keineswegs einfachhin ihren Platz am „häuslichen Herd" hatte oder nur für die Kinder da war, sondern außer der Hausarbeit und der Kindererziehung die Gehilfin ihres Mannes in der Hauswirtschaft gewesen ist . . .

Zuerst heißt es ein Ende machen mit der Verklärung der Vergangenheit und mit einem Sprachgebrauch, der in seiner Ungenauigkeit ablenkt vom Tatsächlichen. Was hilft es etwa, wenn es vor einigen Jahren in der Ansprache eines hohen geistlichen Würdenträgers über die Familie heißt, ein kinderreiches Haus sei nicht nur in materieller, sondern auch in moralischer Hinsicht ein aufsteigendes Haus. Eine große Familie verkörpere eine gewisse Macht. Eine kleine Familie sei wie ein Grab, sie verschwinde wieder, ohne Spuren zu hinterlassen. Ist das nicht vielmehr eine Sprechweise, der die Wirklichkeit heute weder geschichtlich noch gesellschaftlich entspricht? Erschließt das so Gesagte tatsächlich etwas vom Wesen der Familie als Gesellschaft, in der wir heute leben? Ist denn ein kinderreiches Haus heute tatsächlich ein aufsteigendes Haus in materieller Hinsicht? Und: was hatte es denn mit der „großen Familie" tatsächlich auf sich, bevor mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts in Europa die hohe Kindersterblichkeit zu Ende ging? Ist das nicht vielmehr ein Sprechen ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit, wie es sich in den grundsätzlichen Erklärungen gegen jede Berufstätigkeit der verheirateten Frau ähnlich äußert, etwa unter Berufung auf seelische Schädigungen der Kinder, ehe noch geklärt ist, ob tatsächlich jedes Fernsein der Mutter von ihren Kindern seelische Schäden für die Kinder nach sich zieht, oder es Wege und Formen der Berufstätigkeit der verheirateten Frau gibt, die ohne Schäden sind?

Man mißverstehe mich nicht: Wenn ich mich gegen eine Verklärung des Vergangenen wende, die auf Kosten der Auseinandersetzung mit der Gegenwart geht und zu leicht endet im Klagen über das Gegenwärtige, dann rede ich nicht mit einem Wort von der vorbehaltlosen Anpassung an das Gegenwärtige . . . Denn ich weiß wohl, daß der Aufforderung, uns zu wandeln in dem neuen Denken, die Warnung vorausgeht, uns nicht anzupassen an diese Weltzeit. Alles kommt also auch in dieser Sache darauf an, recht zu unterscheiden. Und: sich wandeln, das ist ja nicht sich anpassen. Sich wandeln, das ist auch nicht ein Sehen auf sich selbst, auf sich allein. Wo muß das mehr gelten als dann, wenn von der Familie die Rede ist . . . Es ist, menschlich gesprochen, zum Verzweifeln, denkt man daran, daß in dieser Gesellschaft, allen großen Worten zum Trotz, eher die Reputation einer Tierart respektiert wird, als daß der Vergeudung des menschlichen Werthabens Grenzen ge-

zogen werden, wenn diese seelische und geistige Vergeudung geschäftlichen Gewinn bringt.

Staat und Familie

Ich weiß: man wird demgegenüber einwenden, das sei die Denkweise einer Gesellschaft, in der Einzelne und Gruppen miteinander im Wettbewerb liegen um den Erfolg. Aber das sei nicht das Ziel und der Wille des Staates. Gewiß: die Verfassung sagt der Familie ihren Schutz zu. Mehr noch: die Verfassung spricht von der unantastbaren Würde des Menschen, von der Freiheit des Gewissens und der Freiheit der Person. Und es ist außer allem Zweifel, daß mit diesen Worten, sollen sie nicht zu politischen Phrasen werden, von einer politischen Ordnung die Rede ist, die den Menschen nicht nach seinem Nutzwert für die Gesellschaft mißt, sondern jedem einzelnen Menschen einen Eigenwert zuschreibt, den der Staat ihm unter allen Umständen zu wahren verspricht. In diesem Grundgedanken, der den geistigen Angelpunkt des freiheitlichen Rechtsstaats ausmacht, hat eine politische Ordnung, wie die der Bundesrepublik Deutschland, den Richtpunkt ihres Denkens und Handelns.

Allerdings liegt in diesem Grundgedanken nicht nur der unüberbrückbare Gegensatz zu jeder Form totalitärer Politik; sondern dieser Gedanke läßt auch nicht zu, die politische Ordnung als ein Feld anzusehen, um die Interessen und Tendenzen, die in der Gesellschaft miteinander im Wettstreit liegen, mit den Mitteln der Politik auszutragen. Sie setzt den Politikern und ihren Parteien noch ein anderes Ziel, als im Politischen pressure groups für Interessen zu sein. Wer für sich beansprucht, im Namen von Werten zu handeln, wie Würde des Menschen, Freiheit des Gewissens und Freiheit der Person, der hat sich damit einer Wertordnung unterstellt, deren Richtmaß nicht das individuelle oder gar individualistische Interesse ist. Denn in diesen Begriffen ist die Politik einer Norm unterstellt, die weder mit einem individualistischen noch mit einem kollektiven Interesse zusammenfällt.

Anders gesagt: wenn die Bundesrepublik Deutschland die Grundwerte ihrer Verfassung nicht zugunsten individueller oder kollektiver Interessen der modernen Massengesellschaft entwerten will zu politischen Phrasen, dann ist ihr ausdrücklicher Auftrag, alles zu fördern, was dazu beiträgt, diese Grundwerte zu verwirklichen. Die Frage ist in diesem Zusammenhang zu erheben, ob sich nicht die Verantwortlichen in dieser Sache bisher zu sehr mit dem Bekenntnis zu den Grundwerten begnügt haben, anstatt sich mit aller Entschiedenheit für sie einzusetzen. Müssen dem Staatsbürger nicht bei der jetzigen Lage der Dinge Zweifel kommen über den Ernst dieses Bekenntnisses, wenn er sieht, mit welcher Selbstverständlichkeit die Regierung und die Opposition vor der Unterhaltungs- und Vergnügungsindustrie im Namen von Freiheit und Demokratie kapitulieren, wenn es sich um Vorgänge handelt, in denen es um die Würde des Menschen, die Freiheit der Person und des Gewissens geht, welche die Verfassung politisch zu schützen verspricht. Wird da nicht vielmehr einer Freiheit ohne Würde und ohne Gewissen das Feld überlassen?

Und gehört nicht zu diesem Verhalten die Gedankenlosigkeit, mit der politisch die Familie behandelt wird? Macht man sich in Sachen des Kindergeldes, der Steuer und des Familienausgleichs nicht die Argumente der familienfremden Gesellschaft und eines radikalen Individualismus zu eigen, der familienfeindlich ist? Der Gipfel der Gedankenlosigkeit ist dabei erreicht, wenn die Nichtachtung der Familie hingestellt wird als Form einer liberalen Politik, der die Bevölkerungspolitik totalitärer Staaten zuwider sei. Denn dabei wird völlig verkannt, daß die Rehabilitierung der Familie, wie sie sich in kommunistisch regierten Staaten nach dem Vorbild der Sowjetunion vollzogen hat, im letzten die widerwillige Anerkennung einer Grundtatsache des menschlichen Zusammenlebens ist: der Tatsache nämlich, daß keine Ordnung, also auch keine politische Ordnung, auskommt, ohne an die Menschen, die ihr zugehören, Ansprüche und Anforderungen zu stellen. Das Ja zu diesen Ansprüchen und Anforderungen kann mit Macht erzwungen werden oder aus innerer Zustimmung kommen. Die große Leistung der intakten Familie liegt darin, daß aus der liebenden Zuwendung der Eltern zu den Kindern, im Verhältnis zur Welt, ein Grundverhältnis des Vertrauens und der Bejahung erwächst. Wenn schon der totalitäre Staat auf dieses Grundverhältnis, das die elterliche Erziehung bewirkt, nicht verzichten kann, um wieviel weniger darf es die Demokratie, die nicht den Menschen unter Zwang, sondern den Menschen in Freiheit will? Ist diese Demokratie freiheitlicher Rechtsstaat, dann ist ihre Freiheit nicht ohne Achtung vor der Würde des Menschen und der Freiheit des Gewissens und der Person, sondern sie setzt diese Achtung voraus. Darum kann gerade die Demokratie nicht auf die Familie verzichten, sondern sie hat in der Familie ihren ersten Partner. Denn die Achtung vor dem andern setzt wie selbstverständlich die Selbstachtung voraus, und in der Familie wird durch die liebende Zuwendung der Eltern zu den Kindern ein einzigartiges Grundverhältnis des Vertrauens und der Wertschätzung zur Welt und den Menschen gestiftet, mit dem auch die Wirkung des besten Unterrichts in der politischen Gemeinschaftskunde nicht entfernt zu vergleichen ist. Was der Staat also für die Familie tut, ist alles andere als vertan oder etwa ein Geschenk, es gehört vielmehr zum Besten und Notwendigsten, was er tun kann, wenn er nur sich selbst recht versteht und ernst nimmt . . .

Massenmedien — Herausforderung und Antwort

Hans *Heigert* führte zu diesem Thema aus:

Die bloßen Zahlen . . . lassen den Atem stocken: Woche für Woche durchblättern weit über 25 Millionen Menschen die illustrierten Blätter in der Bundesrepublik. Die größten von ihnen — Stern, Quick, Revue, Bunte und Neue Illustrierte — verkaufen allein insgesamt an die fünf Millionen Exemplare. Wenn jedes Heft fünfmal gelesen wird, ergibt dies schon 25 Millionen Leser. Vermutlich sind es mehr. „Hör zu" wird Nummer für Nummer 3,6 Millionen mal verkauft. „TV — Hören und Sehen" 1,2 Millionen mal. Gelesen werden sie wohl dreimal soviel.

Das vielzitierte „Deutsche Nachrichtenmagazin" wird schätzungsweise von vier Millionen Menschen gelesen, die „Bild-Zeitung" von zehn Millionen, „Bravo" vermutlich von zwei Millionen Konsumenten.

Die Filme „Winnetou", „Schatz im Silbersee" und „Heimweh nach St. Pauli" haben je mehr als drei Millionen Menschen vor der Leinwand versammelt. Der Film „Das Schweigen", so schätzt der Verleih, hat es jetzt schon auf 8,1 Millionen Zuschauer gebracht.

Neun Radio-Stationen berieseln Tag und Nacht mit zwei Programmen das gesamte deutsche Volk mit Musik.

Das Deutsche Fernsehen versammelt Abend für Abend um 20 Uhr zu den Nachrichten der Tagesschau an die 15 Millionen Menschen vor den Bildschirmen. „Report" und

„Panorama" werden durchschnittlich von 14 Millionen Menschen betrachtet. Die Münchner Lach- und Schießgesellschaft hatte 1963 in einer Sendung rund 22 Millionen Zuschauer, und Willy Millowitsch bringt's gar auf 25 Millionen. Samstags um 22.30 Uhr sehen mitunter noch 12 Millionen Menschen Berichte von den Bundesligaspielen.

Was heißt das? Das heißt zunächst: wenn man die ganz Kleinen, die Kranken, die Reisenden, die sehr Alten, die Bettelarmen, die Eremiten, die Snobs und schließlich die Leute mit Disziplin und Askese abzieht, dann bedeuten diese Zahlen, daß das ganze deutsche Volk von einigen wenigen Publikationen erreicht wird, die insgesamt von nicht mehr als 200 oder 300 Leuten „gemacht" werden.

Das ist ein Phänomen, das neu in die Weltgeschichte gekommen ist und die Zukunft mitbestimmt. Muß es den Atem stocken lassen? Die Geschicke der Welt wurden jahrtausendelang von den Kabinetten und Kanzleien gelenkt, von den Kanzeln und schließlich auch von den Tribünen. Diese alten Mächte scheinen drauf und dran zu sein, ihren Einfluß und ihre Macht zu verlieren. Zu verlieren an wen? An die Handvoll Publizisten oder gar Manager jener Instrumente, die wir gewohnt sind „Massenmedien" zu nennen . . .

Massenmedien sind nicht böse an sich. Aber sie bergen die Gefahr in sich, des Menschen Sinne zu verschütten, sein Antlitz zu verwischen und sein Denken zu enteignen . . . Eben darin liegt die Herausforderung. Sie kennt keinen Vergleich in der Geschichte. Sie geht um Tod und Leben.

Wer die Herausforderung annimmt, muß ihren Charakter und ihr Handwerk genau kennen. Christenpflicht ist es ohnehin, je und je die Wirklichkeit zu erkennen zu suchen und sich verquollenen Ideologien zu entziehen. Wie wird die Publizistik gemacht?

Sie ist Menschenwerk. Journalisten sind Leute, die erkennen wollen — urteilen wollen — die die Welt verbessern wollen — die sich mitteilen wollen . . . Ihre moralische Qualität hat so viele Schattierungen, wie auch sonst in der Gesellschaft vorhanden sind. Die Behauptung sei gewagt, daß sie am Ende, könnte man einen Strich drunter ziehen und zählen und messen, noch etwas gepflegter ist als in sehr vielen anderen Berufen . . .

Die Journalisten als solche bedrohen nicht die Freiheit. Nur dort ist sie zu suchen, wo sie sich mit besonderen Mitteln ein bestimmtes, geschlossenes Publikum zu schaffen suchen und wo das Publikum sich selbst, in seiner Auswahl, „monopolistisch" verhält. Jedermann weiß, daß es im Publikum Tendenzen gibt, sich zur publizistischen „Gemeinde" zurückzuentwickeln und sich anderen Meinungen und Temperamenten zu verschließen . . . Die Freiheit ist dort bedroht, wo sich ein Publikum ohne eigenes Maß einfach dahinreißen läßt. Das muß erklärt werden.

Es gibt Publikationen, deren Erfolg offensichtlich gerade darin liegt, daß sie sich in einem stets ironischen Tonfall ausdrücken oder im Ton einer Art öffentlichen Anklägers oder in dem der moralischen Scheinheiligkeit. Redlichen Christen und aufrichtigen Demokraten bereitet solcher Tonfall Übelkeit und Brechreiz . . . Im besten Fall verbirgt sich hinter diesem Ton verletzter Moralismus. Im Regelfall, so ist zu fürchten, handelt es sich um blöde, eitle Arroganz. Die Scheinheiligkeit ist die dritte Spielart solchen Journalismus. Sie gibt vor, die Maske vom Gesicht der Heuchler abzureißen. Doch weiß diese Art von Journalismus genau, daß die Scheinheiligkeit ihr eigenes Geschäft ausmacht . . .

Aber täusche sich niemand. Gewiß gibt es die makabre Lust von dreißigjährigen Redakteuren, die sogenannten Tabus der Gesellschaft zu zerstören. Doch dieses Werk gelingt nur dort, wo es schon fast vollzogen war. Jene Art von Journalisten treiben Motoren an. Aber der Treibstoff wird ihnen aus der Gesellschaft selbst geliefert. Die Boulevard-Journalisten lernen immer aufs neue, was „geht" und was „nicht ankommt" . . .

Nach allem läßt sich sagen: Massenpublikationen sind dann des Teufels, wenn sie auf ein passives Publikum treffen, vorhandene Tendenzen zum Vorurteil oder zur ironischen Auflösung bestärken, Gefolgschaft erzeugen, die kritiklos hinnimmt und sich der Pflicht zur Freiheit selbst begibt . . .

Auch Bücher werden heute in Massen gedruckt, verkauft, ausgeliehen. Ein erstaunliches Phänomen im übrigen, das niemand im Zeitalter des Fernsehens und überhaupt des Massengenusses erwartet hatte. In Hamburg wurden 1963 vier Millionen Bücher aus den öffentlichen Büchereien ausgeliehen, in Berlin sechs, in München 2,5 Millionen. Aber Bücher werden gelesen. Das ist ein aktiver Vorgang, der den Menschen bei sich hält. Auch Wortsendungen im Hörfunk fordern aktives Tun. Man kann nicht zuhören ohne Verstand und Phantasie. Anders bei Musiksendungen. Ihre Berieselung kann zur Süchtigkeit führen. Es soll Leute geben, die den Tag nicht mehr ohne muntere Weisen aus dem Lautsprecher beginnen können . . .

Askese und sinnvolle Auswahl

Die erste Antwort muß lauten: Askese . . . Sie beginnt an der Taste des Fernsehgerätes. In Familien, die einen Guckkasten haben, sitzen über 40 Prozent der Kinder täglich vor dem Bildschirm. Und über 20 Prozent der rund Zehnjährigen dürfen regelmäßig das gesamte Abendprogramm ansehen . . .

Es ist vollkommen ausgeschlossen, daß ein Mensch, der täglich das gesamte Abendprogramm im Fernsehen anschaut, sich zu seinen eigenen Möglichkeiten hin entwickelt. Das kann auch nicht der Mensch, der seine Abendzeit mit dem Durchblättern bunter Lesezirkel totschlägt. Das Alibi, auf diese Weise sei doch wenigstens die Familie beisammen, ist das erbarmungswürdigste, das man sich denken kann. Da ist die Familie, die den Vater zweimal in der Woche zum Kartenspiel ins Wirtshaus entläßt, derweil die Frauen zu Hause palavern, durchaus noch mehr „Familie". Denn da wird immerhin geredet und gespielt. Das ist menschliches Tun.

Zum zweiten: Wer sich beharrlich nur von solchen Organen oder Sendungen informieren läßt, die seine eigenen Komplexe und Vorurteile bestätigen, versündigt sich gegen seinen Auftrag, sich zu verwirklichen . . .

Ein Mensch, der auf sich hält, hat auszuwählen. Aber er hat es sich dabei nicht leichtzumachen. Er darf sich nicht mit dem abschließen, was ohnehin seinen lieben Denkgewohnheiten entspricht. Wenn vorhin von der Askese gegenüber dem massenhaften Angebot gesprochen wurde, so nun von der Pflicht zur zwar beschränkten, doch vielfältigen Auswahl. Es genügt einfach nicht, sich bloß und ausschließlich der Information eines einzigen Organs hinzugeben — nämlich dem, das halt immer so schön und lautstark das sagt, was man mit innerer Befriedigung gern hört . . . Der Christ und der Demokrat stehen heute vor der vertrackten Aufgabe, jede Sache zweimal anzusehen. Wer dies nicht tut, sinkt kleinmütig zurück ins Getto . . .

Dritte und letzte Antwort: Die Wahrheit ist nicht einfach

gegeben und verfügbar. Die Wahrheit ist weiter von uns entfernt, als integrale Kirchenpolitiker mitunter vorgeben: Die Wirklichkeit kann erkannt werden. Doch bleibt die Erkenntnis neutral, wenn sie nicht an der Wahrheit gemessen und beurteilt wird. Das Vehikel aber, mit dem wir uns von der Wirklichkeit zur Wahrheit bewegen, ist die Meinung. Meinung entsteht zwischen Wissen und Glauben, zwischen Einsicht und Vorstellung, zwischen Tatbestand und Postulat. Meinung kann aber nur dann entstehen und immer neu fortleben und wirken, wenn Dialog ermöglicht wird und bleibt . . .

Der Dialog in der Gesellschaft muß stattfinden. Er muß am Leben gehalten werden . . . Doch muß der Dialog, soll er Sinn haben, den Vordergrund durchdringen. Er muß zum Zweifel und zur Gegenrede führen, sonst bleibt er oberflächlich, oder er wird böse und verklemmt . . .

Ein Wort an die Produzenten und Kollegen:

Macht weniger Programm! Erinnert euch der segensreichen Einrichtung der Sendepause . . .

Bedruckt weniger Papier. Und das Wenige ein bißchen redlicher. Das Publikum ist besser als sein Ruf . . .

Macht weniger Musik, auch auf mechanische Art. Wenn die Schallplatte in der Zukunft das Konzert ersetzt, so mag aus der lebendigen Kunst eine beliebige Gebrauchsware werden . . .

Welt des Glaubens — Welt der Bildung

In seinem Referat führte Alois *Schardt* aus:

. . . Viele Katholiken sind verdrossen, wenn man über die Wissenschaft, über die Bildung, über Erscheinungen unserer heutigen Kunst und Kultur spricht . . . Wir haben viele Bedenken, aber wenig schöpferische Kraft. Die Welt des Glaubens, unseres Glaubens, hat sich von der Welt der Bildung abgesetzt. Das ist das trübe Bild, das wir deutsche Katholiken in der Öffentlichkeit bieten . . .

. . . Jeder, der in seinem Beruf weiterkommen will, weiß, daß er sich anstrengen, seinen Verstand gebrauchen muß. Sollte unser Glaubensverständnis davon ausgenommen sein? Können die Katholiken aus diesem Entwicklungsprozeß aussteigen? Durch uns soll sich christliches Denken in diese Welt übersetzen. Ich glaube, wir wissen noch zu wenig, was das heißt. Denn wir scheuen und fürchten uns, die Gedanken unserer Zeit mitzudenken, die kühnen Taten, die komplizierten Gedankengänge unseres Jahrzehnts richtig anzuschauen, mitzuformen und — wenn es sein soll — umzuformen. Der Rückzug auf die falsche Bescheidenheit des sogenannten „kleinen Mannes" ist keine Lösung. Wer den Anteil der Katholiken Deutschlands an geistigen Leistungen unserer Zeit zu messen sucht, der ist erschreckt über das mittelmäßige Bild, das wir abgeben . . .

Die Aufgaben, die an uns gestellt sind, nehmen zu. Sie nehmen zu hinsichtlich der Zahl und hinsichtlich ihrer Kompliziertheit. Wir aber konzentrieren unsere Kraft fast ausschließlich auf die Verteidigung überholter Positionen. Die entscheidenden Auseinandersetzungen unseres Zeitalters werden seit langem an anderen Orten geführt . . .

Der gute Christ ist nach landläufiger Auffassung der stille, der bescheidene Christ. Das alles sind Tugenden, deren Wert niemand mindern will; aber diese Bescheidenheit dürfen wir nicht mißverstehen. Im übrigen Leben sind wir ja auch nicht sonderlich bescheiden. Wir konsumieren ebensoviel wie unsere Mitbürger. Aber wir sind geistig, wissenschaftlich zurückgeblieben. Wir nehmen eine Schonhaltung ein, die immer das Zeichen einer inneren Krankheit ist. Wir ernähren uns selbst und unsere Kinder mit geistiger Schonkost und wundern uns, daß der deutsche Katholizismus nicht gedeiht.

Schon einmal hat die katholische Kirche es versäumt, sich rechtzeitig mit dem Heraufkommen neuer Fragen, neuer Aufgaben zu befassen. Auf solche Weise hat die katholische Kirche die Arbeiterschaft verloren. Sind wir heute nicht wiederum dabei, ein Stück Welt zu verlieren, die Welt des Glaubens weitab von der Welt der Bildung anzusiedeln in der irrigen Meinung, es gäbe so etwas wie die heile und schöne Welt der Idylle und der Gefahrlosigkeit? Es gibt viele, die sagen, daß wir auch die Gebildeten verloren haben. Für diese Meinung gibt es manche Beweise. Wenn aber die Gebildeten nicht mehr gläubig sind, dann heißt das doch nicht, daß moderne Bildung und unser Glaube unvereinbar sind. Gar mancher Katholik, der sich gerne als Intellektueller geben möchte, beginnt damit, sich über seine Glaubensbrüder kritisch auszulassen, sich über das katholische Milieu kritisch zu äußern. Und was tun wir? Wir reagieren empfindlich.

Lesen wir doch lieber solche Kritiken. Aber lesen wir sie genau. Nicht alles, was uns nicht schmeichelt, ist deshalb schon falsch oder links oder unchristlich . . . Das neue Denken, in dem wir uns zu wandeln haben, verlangt von uns zunächst einmal, daß wir von falschen Sinnverbindungen loskommen, mit denen wir katholische Christen die Welt betrachten und beurteilen. Was bedeutet das etwa in der Praxis? Wählen wir einige Beispiele: In der Auseinandersetzung um die Frage der Verbesserung der Schulen auf dem Lande erwecken die katholischen Stellungnahmen nicht selten den Eindruck, als ob wir uns verschworen hätten, einen vorindustriellen Zustand der Landwirtschaft, die vorindustrielle Ordnung des Dorfes auf ewige Zeiten zu bewahren. Es kann doch nicht christliche Aufgabe sein, das Dorf von der modernen Entwicklung auszuschließen. Das Dorf ist ein Lebensraum unserer Zeit und nicht ein Reservat primitiver Völkerschaften.

Man wird mir mit Recht entgegenhalten, daß diese Meinung von katholischer Seite nicht ernsthaft vertreten wird. Es ist zum Beispiel richtig, daß die katholischen Bischöfe Bayerns eine Verlautbarung zu dieser Frage herausgebracht haben, die große Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet. Warum aber geschieht das so spät, warum gibt es wieder andere Äußerungen, die das teilweise zurücknehmen? Daß wir uns immer nötigen lassen, ist der Vorwurf, den man uns machen kann. Wir haben zuwenig Initiative . . .

Nehmen wir ein anderes Beispiel: die Konfessionsschule. Man hat immer wieder behauptet, den Katholiken falle in der Bildungsfrage nichts weiter ein als ihr Votum für die Konfessionsschule. Diese Behauptung ist falsch. Sie stimmt historisch nicht, und sie stimmt nicht für die Gegenwart . . . Zum Beispiel laufen daneben die Bemühungen der Katholischen Akademien, eine Begegnung zwischen Kirche und moderner Welt herzustellen. Zum Beispiel hat sich das katholische Büchereiwesen weiterentwickelt und stark verändert. Zum Beispiel ist die soziale Bildungsarbeit in einigen Diözesen stark forciert worden. Es gibt eine vielbeachtete bischöfliche Hochbegabtenstiftung, das Cusanuswerk, es gibt katholische Einrichtungen des zweiten Bildungsweges. Indem aber die *politische* Auseinandersetzung sich auf die Frage der Konfessionsschule konzentriert, werden die katholischen Äußerungen darüber stärker beachtet. Wir lassen uns die

kulturellen Themen von unseren Gegnern aufzwingen. Wenn ich die katholischen Initiativen in vielen Bereichen der modernen Bildung aufzähle, dann wird man mich fragen, warum ich zu Anfang von einer kulturellen Müdigkeit der Katholiken gesprochen habe. Darauf will ich antworten: Alles, was bisher geschehen ist, ist nebeneinander her entstanden. Es gibt bis heute keine Zusammenfassung dieser Initiativen. Es gibt immer nur säuberlich getrennte Bereiche. Der gemeinsame Nenner, die gemeinsame Vertretung ist bisher im katholischen Bereich nicht gelungen, weder der Hierarchie der Kirche noch der Laienvertretung . . .

Gründe für den Bildungsrückstand

Noch ein drittes Beispiel:
Wir haben bereits davon gesprochen, daß es zuwenig katholische Studenten in bestimmten Disziplinen gibt. Gerade in den modernen Wissenschaften sind wir nur schwach vertreten. Woran mag das liegen? Mir scheint, es gibt so etwas wie eine Milieusperre bei den deutschen Katholiken. Es gibt eine sogenannte katholische Berufsskala, die zwar nirgendwo schriftlich niedergelegt, aber mit vielen Beispielen und Statistiken belegbar ist. Nach dieser Berufsskala haben sich gut katholische Buben und Mädchen neben den geistlichen Berufen etwa noch für den Lehrerberuf oder für den Arztberuf, für soziale und pflegerische Berufe zu entscheiden. Dann aber ist die Skala der sogenannten religiös ergiebigen Berufe bereits erschöpft. Dann fangen schon jene Berufe an, die nach landläufiger Auffassung mit der Religion und dem Glauben weniger zu tun haben (etwa das Studium der Rechte, der Chemie, der Physik und so weiter). Was in unserer Vorstellungswelt als ein wahrer „christlicher" Beruf lebt, geht auf die Vergangenheit zurück und hat bereits eine literarische Verklärung erfahren . . .
Gewiß ist unsere deutsche Situation sowohl historisch wie auch sozial bedingt. Die deutsche Bildungstradition seit der Klassik, vor allem seit dem Neuhumanismus, ist wesentlich bestimmt worden durch das protestantische Pfarrhaus. Nahezu 50 % der großen deutschen Gelehrten, Politiker, Künstler und Wissenschaftler der vergangenen zwei Jahrhunderte kommen aus dem evangelischen Pfarrhaus. Das hat auf die Katholiken einen besonderen Einfluß gehabt. Sie waren nicht und sind auch heute noch nicht voll einbezogen in die kulturelle und die wissenschaftliche Tradition Deutschlands. Dabei hat sich bei der katholischen Bevölkerung so etwas wie ein Gettodenken und wie ein insulares Selbstbewußtsein herausgebildet. Unterstützt wurde das durch die langanhaltende Verbindung von protestantischer Kirche und politischer Führung in Deutschland — besonders im alten Preußen . . . Diese objektiven Gründe — so entscheidend sie gewesen sein mögen — gelten heute nicht mehr. Subjektiv sind wir aber über ein gewisses Minderwertigkeitgefühl, eine kleinbürgerliche Vorstellungswelt noch nicht hinweggekommen. Viel zu viele nur traditionell bedingte Vorstellungen halten wir für christliche Glaubenspositionen. Weil das so ist, verteidigen wir oftmals die Geschichte statt unseren Glauben. Nirgendwo ist das mehr zu spüren als gerade im Bereich der Kultur und der Bildung.
Die katholische Tradition in Deutschland hat gefährliche Leitbilder geschaffen. Sie ist an irgendeinem Punkt der Vergangenheit stehengeblieben. Diese Leitbilder aufzulösen ist eine Aufgabe der heute lebenden Generation. An diesem Punkt sollten wir uns um echte Unterscheidung bemühen. Hier müßten unsere Priester und fachkundigen Laien die große Aufgabe sehen. Viel zu wenig werden wir in Predigten, in Glaubensunterweisungen oder in unseren Bildungswerken, auch in den sozialen Verbänden darauf hingewiesen, daß es zur personalen Entfaltung des Christen von heute gehört, die geistigen Fähigkeiten auszuschöpfen. Ich meine, daß es eine in unserem Glauben begründete Aufgabe ist, den eigenen Verstand zu wecken, den Geist zu entwickeln, damit man als Christ in dieser Welt bestehen kann . . .
Gewiß hat der Bildungsrückstand der Katholiken auch soziale Gründe. Gerade unter den Katholiken gibt es viele sozial schwache Familien. Darüber hinaus spielt das Bildungsgefälle von Stadt und Land für die Katholiken, die zu einem großen Prozentsatz der Landbevölkerung angehören, eine große Rolle. Manches Mädchen und mancher Junge kann nicht zur höheren Schule, weil eine solche Schule nicht erreichbar ist, weil die Begabungsansätze nicht entwickelt wurden oder weil die Mittel dazu fehlen. Könnte man nicht statt einer Orgel- oder Glockenspende zu einem Stipendium, zu einer Studienhilfe für junge Menschen aufrufen? Bisher hat man das nur für mutmaßliche Theologiestudenten gemacht. Pfarreien könnten aber auch allgemeine Studienhilfen gewähren. Studienhilfen sind jedoch nicht nur Finanzhilfen. Nicht selten fehlt den jungen Schülern zu Hause ein Raum zum Arbeiten. Wäre es nicht schön, wenn sich im Pfarr- oder Jugendheim unter der Aufsicht und Hilfe älterer Schüler diese Arbeit erledigen ließe? Viele gute Einfälle ließen sich hier verwirklichen . . .

Die Krise der Literatur und die Christen

Zu diesem Thema entwickelte Werner *Ross* folgende Gedanken:
. . . Seit dem letzten Weltkrieg — um einen ungefähren Zeitpunkt anzugeben — wissen die Schriftsteller nicht mehr, was sie sollen und was sie wollen. Fragwürdig geworden ist alles: von der Technik des Schreibens bis zum Sinn literarischer Tätigkeit . . .
Der Krieg hat alle etablierten Systeme wie ein gewaltiges Erdbeben erschüttert. Nachher hat es manche Ansätze zur Restauration, zur Wiederherstellung des Altgewohnten und Altbewährten, gegeben, wie etwa bei uns in den ersten Nachkriegsjahren, als wir allesamt Hunger nicht nur nach Brot, sondern auch nach Höherem hatten, die schöne Utopie eines christlichen Humanismus. Aber auch in diesem Fall war der Gang der Geschichte, der Ratschluß Gottes, stärker als das gutgemeinte Wollen der Menschen . . .
Die Schriftsteller spiegeln diesen Zustand mit ihren Mitteln, in ihren Werken; sie können sich nicht mehr häuslich in einer humanen Skepsis oder in einem aristokratischen Ästhetentum oder in einem naiven Fortschrittsglauben einrichten. Wie vor anderthalb Jahrhunderten der Weltschmerz, so grassiert heute der Weltekel. Die Hölle, metaphysisch längst nicht mehr geglaubt, wird ausgeborgt, um das Schauerliche unserer Erdenexistenz in das stärkste Bild zu fassen. „Die Hölle, das sind die anderen", heißt es bei Sartre.
Ein Baumeister ohne Richtmaß ist übel daran. Ein Schriftsteller, dem die Maßstäbe aus der Hand geschlagen sind, hat Mühe, eine Welt zu konstruieren — die innere eines Gedichtes oder die in Figuren und Geschehnissen auseinandertretende eines Dramas oder Romans. Die Krise des Weltverhältnisses setzt sich in Formkrise um. Ungefähr gleichzeitig haben wir den Antiroman, das Antidrama

und den Zerfall der Lyrik in bloße Worte und Zeichen erlebt. Wir wollen das nicht überschätzen, es ist viel Mode und Mache . . .

Das wäre also ein schwarz gemaltes Bild der heutigen Schwarz-in-Schwarz-Literatur. Damit können wir uns nicht zufriedengeben. Nicht ein leichtfertiger Optimismus verleitet mich dazu, in dieses Mode-Schwarz ein paar Lichtstrahlen fallen zu lassen, sondern das Vertrauen auf die Natur des Menschen. Verzweiflung ist kein Dauerzustand. Das Peinliche vieler Erzeugnisse moderner Schriftsteller kommt daher, daß sie für ihren Dauer-Nihilismus nicht mit ihrer ganzen Person einstehen . . .

. . . Wir blicken . . . auf die Literatur, die uns am meisten angeht: die deutsche. Das geschieht nicht ohne Kummer und Verwirrung. Was soll man von ihr halten? Das erste betrübliche Faktum heißt Gespaltenheit: westdeutsch, ostdeutsch, schweizerisch, österreichisch. Die Kontakte sind unterbrochen oder spärlich. Das zweite Faktum heißt Parteiung. Umstritten sind die Toten, von Benn über Mann zu Brecht, umstritten sind die Lebendigen, von Johnson bis Jünger . . .

Wie steht es? . . .

Ich fange mit einer ein bißchen provokatorischen Behauptung an: die deutsche Literatur ist da am weitesten zurück, wo sie sich selbst für am fortgeschrittensten hält — im Kampf gegen sogenannte Tabus. Während es überall auf der Welt zum Wesen einer fortschreitenden Aufklärung gehört, daß sie die alte massive und rabiate Aufklärung überwindet, breitet sich bei uns ein erschreckender Vulgär-Atheismus aus . . .

Man könnte mancherlei weiteres hier anreihen: die Leichtfertigkeit etwa, mit welcher der Lyriker Enzensberger Päpste und Politruks in einem Atem nennt, oder den bei Grass aus katholischen Jugenderinnerungen genährten Anti-Komplex . . .

Trotz dieser Einsprengel von abgestandenem Antiklerikalismus tut man gut daran, das Gesamtniveau der deutschen Nachkriegsliteratur nicht zu unterschätzen. Die Gruppe 47 wäre längst zu Staub und Asche zerfallen, wenn sich in ihr nicht einige kräftige Talente nach vorn bewegt hätten. Für sie alle gilt, daß sie gescheit sind, tüchtige Meister des Schreibehandwerks . . . Für manche paßt der Spitzname, den Walser seinem Helden Anselm in dem Roman „Halbzeit" gibt: Cleverlein. Clever, gewitzt, gevieft, „Spiegel"-Leser, die alles durchschauen, die gängigen Redensarten beherrschen und parodieren, allergisch gegen alle Anschläge auf die Freiheit oder was sie dafür halten, anarchisch von Instinkt und hoffnungslos in alles Linke verliebt, solange es sich nicht realisiert . . .

Unsere Wohlstandsgesellschaft läßt sich nach Feierabend diese Kitzelspäße wohlgefallen, wie in einem Kabarett, wo die böseste Pointe den meisten Beifall einheimst. Wir Christen aber sollten diese scharfäugigen und scharfzüngigen Kritiker unserer Gesellschaft durchaus ernst nehmen, auch dort, wo wir selber aufs Korn genommen werden. Wir müssen lernen, ihnen gewachsen zu sein: auch an Bildung, an Versiertheit, Schlagfertigkeit, Treffsicherheit, an Niveau und Horizont.

Lebenshilfe durch Literatur

Indem ich das sage, mache ich ein Eingeständnis und erhebe einen Anspruch: das Eingeständnis, daß die Christen in dieser Gesamtgesellschaft nur noch eine — große oder kleine — Gruppe sind, den Anspruch, daß *wir* uns so, als Christusnachfolger, bezeichnen dürfen. Vielleicht hängt das eine mit dem anderen innerlich zusammen: weil wir dem Anspruch nicht mehr oder noch nicht genügen, sind wir nicht der Sauerteig, der das Ganze durchformt, sondern eine Fraktion.

Wie dem aber auch immer sei, beginnen müssen wir mit der Feststellung, daß die Krise unserer Welt, die uns hier als Krise der Literatur beschäftigt, durch uns mit hervorgerufen worden ist. Wir selber stecken mitten darin, können uns nicht ausreden und sagen: Seht *Ihr* zu! Wenn eine Dürre über die Welt kommt, dann nützt es nichts, daß wir darauf hinweisen, wie gut unsere Äcker gebaut sind . . .

Nein, die Dürre hat nicht an den christlichen Zäunen haltgemacht. Die wunderbare Bewegung des „renouveau catholique" ist längst historisch geworden . . .

Heute sind selbst die Buchhändler in Verlegenheit, wenn man sie nach Neuerscheinungen auf dem christlichen Sektor fragt.

Gut also, das wäre ein Tatbestand, den zu bejammern nichts nützt, eine schlecht ausgefallene Ernte. Oder sollten wir uns die Situation nicht doch etwas genauer ansehen, um einige Schlußfolgerungen daraus zu ziehen? Da stellen wir zunächst ein blühendes, organisch und organisatorisch wohlentfaltetes christliches Gemeindeleben fest, verwirklicht Reformen und Bereitschaft zu neuem, gutem Willen im Beten und im Geben, darüber hinaus ein breites Interesse an religiösen Fragen, das sich bis weit in den Bereich der Viertelsgläubigen und Nicht-mehr-Christen erstreckt. Die Gestalt Johannes' XXIII. und das II. Vatikanische Konzil haben dieses Interesse nicht geweckt, aber gesteigert und zusammengefaßt. Ganze Taschenbücherreihen leben von der dadurch angefachten Diskussion. Sachbücher wie Bamms „Frühe Stätten der Christenheit" sind Massenerfolge geworden. In diesem Zusammenhang müssen wir auch die außerordentlich weitreichende Wirkung zweier christlicher Autoren stellen, die zur gleichen Generation gehören wie die Schriftsteller der Gruppe 47: Luise Rinser und Heinrich Böll.

Das Publikum also schläft nicht. Allerdings, auch das läßt sich an den Fakten ablesen: es will etwas ganz Bestimmtes: nicht mehr das Literarisch-Stilisierte, nicht mehr das Historisch-Distanzierte, sondern Informationen und Orientierung, kurz: Lebenshilfe. Literatur im Sinne einer hohen Kunstübung wird immer mehr Sache der Eingeweihten, der Fachleute, der spezifisch Vorgebildeten. Dafür findet die Zeit-Literatur — ich bediene mich dieser abkürzenden Benennung — ein um so breiteres Publikum. Längst ist hier neben oder an die Stelle der alten Formen: Lyrik, Drama, Erzählung, das Hörspiel, das Fernsehspiel, die Reportage getreten. Millionen von Menschen wollen statt der Konserven aus der Traumfabrik, wie sie der Film einst lieferte, das Leben, wie es ist, Mitmenschen, die in unsere Konflikte verwickelt sind und die einen Weg zeigen, damit fertig zu werden . . .

Lebenshilfe also. Das ist vom Künstler her gesehen sehr problematisch. Er ist kein Arzt, kein Seelsorger — dennoch, ihm brennt die Zeit auf den Nägeln, er faßt ihren Puls, er sagt sie aus, und ihre Not ist seine Not . . .

Der Geist weht, so er will — durch den Mund eines gottbegnadeten Bischofs oder eines gottbegnadeten Dichters. Talente, gar Genies, lassen sich nicht züchten, nicht erzwingen. Wohl können wir den Boden bereiten: durch Aufnahmebereitschaft für das Moderne, als den Ausdruck unserer Lebenswelt, durch unbekümmerte Abfertigung aller plumpen oder antiquiert antikirchlichen Polemik, durch Überwindung jener törichten Ängstlichkeit, die nur die Leute aus dem eigenen Lager für garantiert ungefähr-

lich hält, durch eine kritische, Vorbehalte nicht scheuende Anerkennung aller großen Literatur, durch Förderung junger Talente, auch wenn sie ungebärdig sein sollten, durch Großzügigkeit gegenüber einer Kritik an der Kirche, die aus Liebe zur Kirche kommt, durch Erziehung der jungen Theologen zu gebildeten, belesenen, dem Anprall moderner Theorien, Argumente, Experimente gewachsenen Mitgliedern unserer Gesellschaft, durch kluge Beratung und Lenkung des Lesergeschmacks in den Volksbüchereien, kurz und gut, die Hände brauchen nicht in den Schoß gelegt zu werden . . .

Die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände

Am Mittwochmorgen begann die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände mit einer Bischofsmeßfeier, die der Weihbischof von Rottenburg, Wilhelm *Sedlmeier,* zelebrierte. Die Predigt hielt Generalpräses Heinrich *Fischer,* Köln. Anschließend versammelten sich ca. 500 Delegierte auf dem Killesberg, um den vom Zentralkomitee vorbereiteten Entwurf zu beraten. Präsident der Konferenz war Elisabeth *Pitz-Savelsberg* MdB. Das erste Referat hielt Staatssekretär Hubert *Hermans,* der Bevollmächtigte des Landes Rheinland-Pfalz bei der Bundesregierung, das zweite der Bischof von Aachen, Johannes *Pohlschneider.*

Das Referat von Staatssekretär Hermans

Staatssekretär Hubert *Hermans,* dem Bevollmächtigten des Landes Rheinland-Pfalz bei der Bundesregierung, war es übertragen worden, die Delegierten über die Bildungsaufgaben der katholischen Gesellschaft in Deutschland von heute zu informieren. Hermans erfüllte diese Aufgabe in einem umfassenden Referat, das sowohl eine Bestandsaufnahme wie eine kritische Durchleuchtung der Situation darstellt. Nachdem der Berichterstatter das Bildungsmanko sowohl des deutschen Volkes wie auch insbesondere der deutschen Katholiken dargelegt hatte, kam er auf die Brennpunkte der derzeitigen schulpolitischen Auseinandersetzungen zu sprechen.

Die Volksschule auf dem Lande

. . . Es ist heute schon so gut wie außer Streit, daß unsere traditionelle Volksschule mit acht Pflichtschuljahren nicht mehr in der Lage ist, das selbstverständliche Ausbildungsziel zu erreichen, nämlich Schulabgänger zu entlassen, die alles notwendige Rüstzeug haben, um unter den heutigen Lebens- und Berufsverhältnissen ihren Mann zu stehen. Schon die allgemeine Einführung des Berufsschulwesens war die Folge eines Zurückbleibens der Leistung der Volksschule gegenüber den steigenden Ansprüchen der heutigen Berufswelt. Hinzu kommt, daß die sogenannte Akzeleration der Reifung der Jugendlichen eine vorwiegend physische ist, der auf psychischem Gebiet in mancher Hinsicht eine Verlangsamung des Reifungsprozesses gegenübersteht. Die Einführung eines neunten Pflichtschuljahres ist deshalb eine ausgemachte und in mehreren deutschen Ländern schon in die Tat umgesetzte Sache. Wir werden wahrscheinlich auch nicht fehlgehen, wenn wir in Anpassung an die Schulreformen unserer europäischen Nachbarländer bereits ins Auge fassen, die Schulpflicht bis zum vollendeten 16. Lebensjahr zu verlängern.

Ist aber die typische Landschule, d. h. die wenig gegliederte Schule, in der Lage, ein 9. Pflichtschuljahr sinnvoll zu gestalten? Auch hier sind Lösungen nicht erst theoretisch erwogen, sondern bereits in der Durchführung begriffen. Die allseits als notwendig erkannte grundlegende Reform der Volksschuloberstufe führt, was die wenig gegliederte Schule angeht, unausweichlich dazu, die Oberstufen mehrerer solcher Schulen — wenn irgend möglich — an geeigneter Stelle zusammenzufassen. Ob diese Zusammenfassung bereits ab dem 5. oder erst ab dem 7. Schuljahr geschehen soll, ist demgegenüber sekundär und hängt teils von schulpraktischen Erwägungen, sehr wesentlich aber auch davon ab, wie ein Gesamtkonzept aller Schulen bis zur Schwelle der Hochschulreife auszusehen hätte.

Sobald aber derartige Pläne zur auch nur teilweisen Zusammenfassung von Landschulen zur Erörterung stehen, macht sich vor allem in katholischen Kreisen lebhaftes Unbehagen breit. Man spricht von der körperlichen Belastung und sittlichen Gefährdung der Kinder durch zu weite Schulwege oder den Zwang zur Benutzung öffentlicher und sonstiger Transportmittel. Man verwahrt sich gegen die mögliche Entfremdung der Schüler von ihrer Dorf- oder ihrer Kirchengemeinde, und vor allem meldet sich die Sorge, der Bekenntnischarakter der Schulen werde durch die Zusammenlegung gefährdet. In diesem Zusammenhang wird dann auf das Elternrecht verwiesen.

Hier ist aber einmal unvoreingenommen zu prüfen, was von diesen Bedenken in unserer katholischen Substanz wurzelt und was etwa nur durch die traditionelle Siedlungs- und Sozialstruktur des katholischen Volksteils motiviert ist. Für das Elternrecht gilt eindeutig das erste, für die übrigen Argumente mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit das zweite. Rein gefühlsmäßig wird vorausgesetzt, der Unterschied von Stadt und Land sei naturgegeben, er könne nicht verwischt werden und er dürfe das auch nicht, weil das Land sozusagen der Hort aller positiven Werte, die Stadt das Gegenteil sei.

Diese Voraussetzung ist beim Städter als romantische Reminiszenz entschuldbar, zumal von da aus immer noch Landbevölkerung und Bauernstand identifiziert werden. Vom Land her ist sie aber wahrscheinlich ein Ergebnis der Bevölkerungsverteilung, die den Katholiken das beruhigende Gefühl gibt, dort unter sich zu sein, und sogleich ihre Abneigung erzeugt, diesen Zustand stören zu lassen. Er ist aber längst gestört . . .

Es war nur die logische und längst fällige Konsequenz aus dieser Sachlage, wenn die bayerischen Bischöfe und, ihnen folgend, im November 1963 alle deutschen Bischöfe forderten:

Die Landkinder sollten die gleiche Chance der Bildung und des gesellschaftlichen Aufstiegs haben wie die Kinder in der Stadt. Die Gleichheit der Chancen müsse das gesamte Bildungswesen von der Volksschule bis zur Universität umfassen. Um den Begabungen auf dem Land diese Möglichkeit zu eröffnen, seien die Förderung, der Ausbau und die Errichtung weiterführender Schulen in ländlichen Gegenden erforderlich.

Die Forderung der Bischöfe entspricht übrigens genau dem, was in Artikel 3 Abs. 3 des Grundgesetzes verankert ist: Daß nämlich niemand seiner Heimat und Herkunft wegen benachteiligt werden darf. Aber wer wagt angesichts des Bildungsgefälles zwischen Stadt und Land schon zu behaupten, unser bestehendes Schulwesen werde diesem Grundrecht der Gleichheit, das ja Gesetzgebung und öffentliche Verwaltung als unmittelbar geltendes

Recht bindet, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch gerecht?

Wollen wir aber ernstlich die Chancengleichheit der Stadt- und Landkinder in der Schulbildung, d. h. also die Vermehrung und den Ausbau weiterführender Schulen in ländlichen Bereichen, so zeigt sich sofort die Brüchigkeit der meisten Bedenken gegen die Zusammenfassung von Volksschuloberstufen. Während es sich hierbei durchweg um nahe, benachbarte Orte handeln wird, wäre es utopisch, anzunehmen, daß selbst bei stärkstem Ausbau des weiterführenden Schulwesens die Schulwege nicht immer noch weiter und damit körperlich und sittlich belastender sein würden; auch die Durchbrechung der Dorf- und Pfarrgemeinschaft wird sich — bis in die Erteilung des Religionsunterrichts durch andere als die Pfarrgeistlichen — bei den Schülern der weiterführenden Schulen weit stärker bemerkbar machen. Welchen sachlichen und überzeugenden Grund haben wir denn, die gleichen Belastungen, die gleichen sonstigen Bedingungen den 12- bis 15jährigen Volksschülern ersparen zu wollen, denen wir ihre Altersgenossen, ja schon 10jährige, auf den weiterführenden Schulen des höheren Zieles willen seit eh und je aussetzen? Wie steht es denn heute mit den Volksschulabgängern auf dem Land, die mit 14 Jahren plötzlich unter weit ungünstigeren Bedingungen zu Fahrlehrlingen und oft genug infolge der weiten Entfernung für ganze Tage zu Fahrberufsschülern werden? Ist nicht demgegenüber die Zusammenfassung der Volksschuloberstufen, vor allem wenn sie sich auf das 7. bis 9. Schuljahr beschränkt, ein Vorteil, um nicht zu sagen: wäre sie nicht ein Segen?

Ganz anders verhält es sich, wie schon betont, soweit bei Schulzusammenlegungen der Bekenntnischarakter gefährdet würde. Hier ist Widerstand geboten, und es muß darauf gedrungen werden, daß unter Ausnutzung aller Möglichkeiten — gegebenenfalls auch um den Preis weiterer Schulwege bzw. Anfahrten — Lösungen im Sinne des Elternrechts gefunden werden. Das gilt praktisch leider nur da, wo in den deutschen Ländern kraft Verfassung oder Gesetz öffentliche Volksschulen als Bekenntnisschulen bestehen und den Eltern die Wahl der Schulart freisteht, d. h. in Bayern, Teilen von Baden-Württemberg, in Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und Saarland. Das sind aber zugleich die Landstriche unseres Vaterlandes, in denen schon auf Grund der konfessionellen Siedlungsstruktur Konfliktsfälle bei einigem guten Willen vermieden werden können. Der Klarheit und Wahrheit zuliebe müssen wir z. B. daran denken, daß gerade dort, wo die öffentlichen Volksschulen als Bekenntnisschulen eingerichtet sind, ein verfassungsmäßig verbrieftes Recht der Bekenntnisminderheit auf Aufnahme ihrer Kinder in die Schulen des anderen Bekenntnisses besteht. Nun sind infolge der durch Krieg und Nachkrieg erzwungenen Binnenwanderung und der Ansiedlung der Heimatvertriebenen konfessionell einheitliche Wohngemeinden selbst auf dem Land heute eine Ausnahme. Erreicht aber der Schüleranteil der Minderheit, wie in nicht wenigen Fällen, zehn oder gar mehr von Hundert, so kann das nach unseren Vorstellungen von brüderlicher Toleranz und auch in der Praxis nicht ohne Folgen für die Auswahl der Lernmittel und des Unterrichtsstoffes, geschweige denn für seine Behandlung bleiben. Übertragen wir das auf mögliche Einzelfälle bei Schulzusammenfassungen, so wird ausnahmsweise auch eine christliche Gemeinschaftsschule hingenommen werden können. Wie schon gesagt, wird sich jedoch fast immer gerade bei Zusammenfassungen in Gebieten stärkerer Konfessionsmischung viel leichter eine Gruppierung nach Bekenntnissen erreichen lassen.

Eine Frage aber, deren Beantwortung wir uns nicht zu leicht machen sollten, ist, ob der Elternwille auch da bei Schulzusammenlegungen berücksichtigt werden soll, wo es sich nicht um die Entscheidung über die *Grundrichtung* der Erziehung, sondern ausschließlich um schulorganisatorische Maßnahmen handelt. Wenn wir alle, Staat und Kirche — siehe die Bischöfe —, aus wohlüberlegten Gründen zu der Überzeugung gekommen sind, daß auf dem Wege der Oberstufenreform der Volksschule Entscheidendes für die bessere Bildung und damit für das ganze fernere Leben unserer Kinder erreicht werden kann, so kommen wir an die Grenze, an der das Recht des *Kindes* geschmälert wird, wenn wir den Elternwillen auch *da* den Ausschlag geben lassen, wo er nicht Ausdruck einer Gewissensüberzeugung ist, im richtig verstandenen Interesse des Kindes so entscheiden zu müssen, sondern eher Ausdruck einer ungesunden, rein gewohnheitsmäßig am Bestehenden klebenden und kurzsichtigen Rechthaberei. Das wäre um so schlimmer, als der Elternwille hier nicht als Einzelentscheidung, sondern nur im Wege der Mehrheit gegenüber einer Minderheit wirksam werden könnte. Spannungen innerhalb der Landbevölkerung, die aus solchen Mehrheitsentscheidungen entstünden, wären nach allen Erfahrungen langwieriger und gefährlicher als selbst Auseinandersetzungen geschlossener Dorfgemeinschaften mit den Schulaufsichtsbehörden. Es ist jedenfalls kein Grund zu sehen, von katholischer Seite einer solchen Renitenz aus bloßer Gewohnheit das Wort zu reden. Andernfalls müßten wir den Elternwillen ja auch bei der Festlegung der Pflichtschulzeit überhaupt als maßgeblich betrachten. Wo die Elternschaft auf dem Land sich vielfach der Bedeutung und des Wertes der Bildung für ihre Kinder noch nicht hinreichend bewußt ist, haben wir statt dessen die dringliche und verpflichtende Aufgabe, aufklärend und vorwärtsdrängend tätig zu werden ...

Eine beweglichere Haltung in Sachen der Oberstufenreform der Volksschulen und ihrer schulorganisatorischen Auswirkungen wird zudem unsere Position hinsichtlich der Grundschule nur verbessern. Kindern bis zum zehnten Lebensjahr sollte man in jedem Falle die Gefahren und Belastungen weiter Schulwege ersparen. Für ihre Entwicklung ist es auch wichtig, sich in einem möglichst einheitlichen überschaubaren Lebensbereich zu bewegen. Nun hat jedoch die weitgehende Veränderung der häuslichen Verhältnisse durch die oft tagelange Abwesenheit der berufstätigen Väter und die immer noch zunehmende Berufstätigkeit der Mütter dazu geführt, daß die Schule über ihren Bildungsauftrag hinaus Aufgaben der Erziehung, vor allem auch der religiösen Grunderziehung, hat übernehmen müssen. Hier stehen uns also alle starken Argumente zur Seite, wenn wir darauf dringen, daß die Grundschule in jedem Falle als Bekenntnisschule in Dorf- und Pfarrgemeinde verbleiben soll, und das selbst dann, wenn sie als ungeteilte oder wenig gegliederte Schule geführt werden muß. Überhaupt entspricht die in Acht-Jahrgangs-Klassen voll ausgebaute Schule nach den neuesten Erkenntnissen der Pädagogik durchaus nicht mehr dem Ideal. Als solches wird vielmehr eine Klassengliederung nach Altersphasen bzw. Bildungsstufen angesehen, weil sich in solchen Klassen, die mehrere Lebensaltersjahrgänge umfassen, die Bildungs- und Erziehungsvorgänge sehr viel organischer vollziehen. Das gilt in besonderem Maße für die einklassige Grundschule, wenn die Kinderzahl nicht

über dreißig liegt. Auf diesen pädagogischen Sachverhalt hinzuweisen ist wichtig; es marschieren also durchaus nicht die an der Spitze des pädagogischen Fortschrittes, die für die vollausgebaute, demnächst neunklassige Zentralschule auf dem Land als einzig erstrebenswertes Ziel kämpfen; ihre Vorstellungen sind vielmehr erkennbar von dem sachfremden Motiv bestimmt, die bekenntnisgeprägte Schule, wenn irgend möglich, zu beseitigen . . .

Die „bekenntnisneutrale" höhere Schule

Die Vermehrung der höheren Schulen in ländlichen Bereichen erscheint auch nicht etwa wegen des Mangels an Geldmitteln unerreichbar, sofern nicht allein oder vorwiegend an Vollanstalten gedacht wird. Von unserer speziellen katholischen Situation aus sollten wir vielmehr den größeren Wert darauf legen, Aufbauzüge aller Art, sei es vom Volksschulabschluß, sei es von der Mittelschule her, zu erhalten, wie wir außerdem auch ein besonderes Interesse daran haben müssen, die sogenannte Durchlässigkeit der verschiedenen Schulformen so weit zu erreichen, daß bei Feststellung von Begabungsgrenzen oder besonderen Begabungseinrichtungen Korrekturen bereits begonnener Bildungswege ohne allzu großen Zeitverlust möglich sind. Auch bei der Bildung kommt nach einem alten Sprichwort der Appetit sehr oft erst beim Essen. Begabungen benötigen eine sehr unterschiedliche Reifungszeit. Deshalb ist es so wichtig, solchen Schülern, deren Eignung sich erst im Laufe der Volksschuloberstufe oder der Mittel- bzw. Realschule herausstellt, den Übergang zur höheren Schule und damit die Erlangung der Studienreife zu ermöglichen.

Wir können dieses Thema des Ausbaus des höheren Schulwesens in ländlichen Bereichen nicht verlassen, ohne nochmals auf das Elternrecht zurückzukommen. Unausgesprochen haben wir doch die Vorstellung, daß das *öffentliche* weiterführende Schulwesen ausgebaut werden soll. Alle weiterführenden öffentlichen Schulen sind aber kraft Verfassungen oder Gesetze bekenntnisneutral — um das Tendenzwort „überkonfessionell" zu vermeiden. Geraten wir nun nicht in einen Widerspruch, wenn wir es uns zum Ziel setzen, einesteils künftig weit mehr katholische Kinder in solchen bekenntnisneutralen Schulen ausbilden zu lassen, während wir bei den Volksschülern nach wie vor und wo immer möglich auf der Bekenntnisgebundenheit der Volksschulen bestehen? Frohn hat in seinem Lagebericht auf unserer Arbeitstagung in Münster in diesem Zusammenhang den hessischen Kultusminister Prof. Dr. Schütte zitiert, der auf der kulturpolitischen Tagung der SPD in Hamburg erklärt hat: „Katholische und evangelische Eltern bekennen sich oft sehr entschieden zur Konfessionsschule. Wenn das Kind aber zehn Jahre alt geworden ist, zeigen sie oft keine Bedenken, ihr Kind in die überkonfessionelle höhere Schule zu schicken."

Die Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf der Inkonsequenz, im Kern also mit dem Zweifel, wieweit in Wirklichkeit unser Eintreten für die Bekenntnisschule eine Gewissensfrage sei, können wir nicht ernst genug nehmen. Wir müssen vor allem, wenn wir nicht eines Tages unliebsame Überraschungen erleben wollen, unterscheiden zwischen den Gründen, welche die Kirche und die katholischen Politiker veranlassen, den bestehenden Zustand hinzunehmen, und den Gründen, die für die Mehrzahl unserer Eltern tatsächlich maßgebend sind. Für die politisch verantwortlichen Katholiken steht sicher im Vordergrund, was Frohn zur Erklärung anführt: „Das Ertragen des bestehenden Zustandes ist ein Opfer, das des Schulfriedens wegen gebracht wird, da eine lange Entwicklung nicht von heute auf morgen mit erheblichen Störungen für das Ganze plötzlich geändert werden kann . . ."

Wo katholische Eltern bei Neuerrichtung höherer Schulen die Wahl zwischen den sprachlichen und den naturwissenschaftlich-mathematischen Zweigen haben, entscheidet sich von vornherein der größere Teil der Katholiken für den sprachlichen Zweig. Daraus entsteht dann sehr schnell ein Sog gerade in der Richtung, von der wir wegkommen müssen. Denn sonst werden wir nicht nur unseren allgemeinen Nachholbedarf, sondern gerade den speziellen in Richtung der für das heutige Leben maßgebenden Bereiche der Naturwissenschaft und Technik nicht decken können. Es bleibt also hier ein ungelöster Rest, und wir müssen, da wir tatsächlich die gesetzliche Struktur unseres öffentlichen weiterführenden Schulwesens kaum ändern können, uns um Lösungen bemühen, die die Ernsthaftigkeit unseres Anliegens, nämlich der Bildung aus dem Guß eines Bekenntnisses, jedem Zweifler deutlich machen.

Die katholische Privatschule

Das stellt uns vor neue und große Aufgaben auf dem Gebiet des Privatschulwesens. Es darf in unserem ureigensten Interesse nicht dabei bleiben, daß der weitaus überwiegende Teil aller katholischen weiterführenden privaten Schulen Mädchenschulen sind. Wir sollten zwar gerade auch auf diesen Mädchenschulen darauf bedacht sein, die Zahl der abgebrochenen Bildungsgänge zu verringern und überhaupt mehr Mädchen zur Hochschulreife zu führen. Viel wichtiger aber ist es, an geeigneten Stellen weiterführende Privatschulen für Knaben einzurichten, die sich nicht so sehr auf die Heranbildung des Priesternachwuchses als des akademischen Nachwuchses überhaupt einstellen müssen. Das eben Ausgeführte sollte uns vor allem veranlassen, auch bei unseren Privatschulen künftig ein ausgewogenes Verhältnis zwischen solchen des sprachlichen wie des mathematisch-naturwissenschaftlichen Typs anzustreben. Aus zahlreichen Gründen materieller und pädagogischer Art bieten sich vor allem Schulen der Aufbauformen an. Von den jeweiligen regionalen Verhältnissen wird es abhängen müssen, ob derartige höhere Privatschulen in katholischen Kernbereichen oder eher in Diasporasituationen errichtet werden sollten. Vieles spricht für das letztere; denn in den Kernbereichen werden, wie schon dargelegt, auch die öffentlichen Schulen trotz gesetzlicher Bekenntnisneutralität tatsächlich von dem vorherrschenden katholischen Bekenntnis geprägt sein. Wo aber das Mischungsverhältnis der Bekenntnisse in der Bevölkerung ausgewogener ist oder die Katholiken nur eine Minderheit bilden oder nur noch ein verhältnismäßig geringer Teil der katholischen Bevölkerung praktiziert, kann eine katholische Privatschule außerordentlich segensreich wirken. Besteht doch bei der Möglichkeit, am lebenden Beispiel zu zeigen, welchen Erfolg über die Wissensvermittlung hinaus Bildung und Erziehung aus dem Geist eines in sich geschlossenen religiösen Weltbildes hat, wobei das „in sich geschlossen" alles andere bedeutet als das Sich-Verschließen vor der nichtkatholischen Umwelt.

Eine offene und nur von Fall zu Fall zu entscheidende Frage ist auch, ob derartige Privatschulen als Träger nur kirchliche Institutionen, also etwa Diözesen oder Ordensgesellschaften, haben sollten oder ob sich nicht doch Möglichkeiten finden lassen, wirklich private Träger, etwa in Form von Schulvereinen, zu schaffen, sei es auch unter Beteiligung kirchlicher Stellen. Es wäre jedenfalls sehr bedauerlich, wenn das Privatschulprivileg des Artikels 7

Abs. 4 Grundgesetz und entsprechender Bestimmungen der Landesverfassungen, für das katholische Politiker seinerzeit gegen starke Widerstände gekämpft haben, mehr oder weniger eine Deklamation und nicht eine genutzte Chance würde. Dann könnten auf die Dauer — das muß noch einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden — höchst unerwünschte Rückwirkungen auf die Ausübung des Elternrechts und damit die Erhaltung der Bekenntnisschule überhaupt nicht ausbleiben . . .

Zur Frage der Lehrerbildung

Unsere Sammlung von neuralgischen Punkten im katholischen Verhältnis zum Bildungswesen wäre lückenhaft, wenn wir die Lehrerbildung unberücksichtigt ließen. Mit Recht haben die Bischöfe am 15. 11. 1963 nachdrücklichst erklärt: „Weil in christlicher Sicht die Religion im Erziehungsvorgang nicht lediglich ein Ausbildungsfach neben anderen Fächern, sondern Grundlage und Krönung rechter Menschenbildung ist, darum ist sie auch für die Heranbildung der künftigen Volkserzieher von entscheidender Bedeutung."

Fast genau ein Jahr vorher, nämlich am 16. 11. 1962, ist der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen, dessen Zusammensetzung für seine Unvoreingenommenheit bürgt, vom Problem der Simultanschule her gemeinsam zu folgenden Feststellungen gelangt: „Die spezifische Gefahr der Gemeinschaftsschule . . . liegt in der Verwaschenheit und Gleichgültigkeit. Man muß ihr also die Sorge um die religiöse Bildung jedes ihrer Schüler besonders anempfehlen. Aber auch wenn sie sich einer Ideologie der Simultaneität verschrieb, kann sie sich um die Frucht ihrer Offenheit bringen. Es kommt in ihr darauf an, daß jeder das Glauben und Denken der anderen ernst nimmt. Gerade ihr ist deshalb mit Lehrern entschiedenen Glaubens und mit deren kraftvoller Verschiedenheit gedient."

Wir müssen uns nur hüten — wenn wir nicht an der Oberfläche bleiben wollen —, einfach vorauszusetzen, diese Lehrer entschiedenen Glaubens hätten wir schon allein auf Grund institutionell-organisatorischer Vorkehrungen, d. h. also dann, wenn wir sie auf Pädagogischen Hochschulen mit Bekenntnischarakter ausbilden. Dieser Schluß ist deshalb unzulässig, weil gerade die Lehrer aller weiterführenden Schulen — sogar der privaten — ihre wissenschaftliche Ausbildung ausschließlich an den bekenntnisneutralen Universitäten erhalten. Es wird doch niemand aufstehen und behaupten, unsere katholischen Lehrer an weiterführenden Schulen seien im Glauben und Leben für ihre Schüler weniger vorbildlich als die katholischen Lehrer an Volksschulen. Wenn wir uns aber auch hier nicht Inkonsequenz vorwerfen lassen und eines Tages für uns unerwünschte Entwicklungen riskieren wollen, so müssen wir zweierlei tun: Wir müssen sehr ernstlich prüfen, ob wir keine Möglichkeit haben, unseren Studierenden für das höhere Lehrfach aus privater Initiative, wenn auch je nach Umständen in Zusammenarbeit mit der betreffenden Universität, Fakultät oder geeigneten Ordinarien, jene christliche Gesamtschau und jene Möglichkeit katholischen Gemeinschaftslebens zu eröffnen, die dem entsprechen, was den Studierenden an den Pädagogischen Hochschulen institutionell gesichert sein sollte. Mit dieser Frage müssen wir uns genaugenommen ja auch an den Pädagogischen Hochschulen selbst auseinandersetzen in dem Maße, in dem solche Hochschulen als Simultananstalten errichtet werden. Von unserem Standpunkt der Gewissensfreiheit im Bildungswesen aus halte ich es geradezu für einen Vorteil, wenn da, wo bisher allein die konfessionelle Lehrerbildung zugelassen war, daneben auch die Möglichkeit zur simultanen eröffnet wird. Der institutionelle Zwang zur ausschließlich bekenntnismäßigen Lehrerbildung scheint oft einen Zweckkonformismus erzeugt zu haben, der sich nach der späteren Anstellung im Schuldienst alsbald wieder zu verflüchtigen pflegt. Bestehen aber bekenntnis- und nichtbekenntnisgebundene Pädagogische Hochschulen nebeneinander, so kann man voraussetzen, daß hinter dem Besuch einer bekenntnisgebundenen Hochschule schon eine gewisse Stetigkeit der Anschauung steckt, vor allem dann, wenn der Besuch dieser Hochschule durch weite Entfernung vom Wohnort der Eltern des Studenten im Gegensatz zur räumlichen Nähe einer Simultanhochschule erschwert ist. Das darf aber beileibe nicht heißen, daß katholische Besucher simultaner Pädagogischer Hochschulen gewissermaßen suspekt wären. Nur werden wir uns gerade um sie ganz besonders und aus unseren eigenen Möglichkeiten heraus mühen müssen. Wir müssen uns auch darüber klar sein, daß das Nebeneinander bekenntnismäßiger und simultaner Hochschulen uns die Chance bietet, im Leistungswettbewerb unter Beweis zu stellen, daß katholische wissenschaftliche Ausbildung weder an Gründlichkeit noch an Weltaufgeschlossenheit hinter bekenntnisneutralen Studienmöglichkeiten zurücksteht . . .

Das Referat von Bischof Pohlschneider

. . . In den hinter uns liegenden hundert Jahren mußten die Katholiken in besonderem Maße zur Lösung der sozialen Frage beitragen; sie waren zu tatkräftiger Mitwirkung beim Aufbau einer gottgewollten gesunden menschlichen Gesellschaft verpflichtet. Diese Aufgabe ist bei uns in Deutschland, wenn auch noch unvollkommen, so doch zu einem beträchtlichen Teil erfüllt. Daß wir Christen selbstverständlich auf sozialem Gebiete auch in Zukunft eingefordert bleiben, bedarf keiner Erwähnung; denn für den christlichen Menschen ist die Liebe immer das erste und höchste Gebot.

Aber in der gegenwärtigen Zeit sieht unser Volk sich doch in ganz besonderer Weise vor große Probleme seines kulturellen Lebens gestellt. Von der Lösung oder Nichtlösung dieser Fragen hängt wesentlich unsere Zukunft ab.

Damit stehen auch wir Katholiken — und das ist nicht übertrieben — an einer kopernikanischen Wende . . .

Kulturelle Freiheit als unabdingbare Voraussetzung

Wenn wir Katholiken einen ernsthaften Beitrag zur Kultur unseres Volkes leisten wollen, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein, Voraussetzungen, die uns in Staat und Gesellschaft zugestanden werden oder um die wir nötigenfalls kämpfen müssen.

Die erste und unabdingbare Voraussetzung ist die kulturelle Freiheit. Wir wissen, daß in unseren Tagen viele Menschen „katholische Kirche" und „Freiheit" für sich widerstreitende Begriffe halten. Um was immer es sich handeln mag, um den politischen, den kulturellen, den erzieherischen oder religiösen Bereich, man wird nicht müde, die katholische Kirche immer wieder der Intoleranz gegenüber ihren andersdenkenden Mitmenschen zu beschuldigen.

Und dennoch, solche Behauptungen werden nicht dadurch wahr, daß man sie ständig wiederholt. In Wirklichkeit ist gerade der katholische Christ aus seinem Glauben heraus im Gewissen verpflichtet, in Ehrfurcht die persönliche Würde und die innere Überzeugung seiner Mitmenschen zu achten und ehrliche Toleranz zu üben . . .

Unser deutsches Volk hat sich nach bitteren Erfahrungen Gott sei Dank längst mit Abscheu von extremen Formen dämonischer Versklavung der Menschen abgewandt. Leider gibt es allerdings stellenweise noch beachtliche Restbestände der Intoleranz, namentlich auf dem Gebiete der Schule und Erziehung. Es ist eine Tragik, und für mich war es eine der größten Enttäuschungen der Nachkriegsjahre, daß sich bei uns wieder jene Kräfte hervordrängten, die im kulturellen Bereich der Staatsallmacht das Wort reden und die freie Persönlichkeit in mehr oder weniger großem Ausmaß zu opfern entschlossen sind. Die Folge ist, daß in verschiedenen deutschen Bundesländern den Erziehungsberechtigten die ihnen auf Grund der Allgemeinen Erklärung der Vereinten Nationen zustehenden Menschenrechte nicht gewährt werden, daß in verschiedenen deutschen Bundesländern christlichen Eltern bis heute sogar jenes Maß freier Gewissensentscheidung hinsichtlich der Schulerziehung ihrer Kinder vorenthalten wird, das sie dort vor der nationalsozialistischen Zeit besessen haben. Man verschließt sich beharrlich ihren immer wieder aus innerer Bedrängnis gestellten Forderungen nach Bekenntnisschulen, um die Eltern auf diese Weise zu zwingen, ihre Kinder in die Simultanschule zu schicken.

Es ist an der Zeit, in Ehrlichkeit und Offenheit an die Politiker aller Richtungen die Frage zu stellen, ob wir nicht endlich im Interesse einer allgemeinen Befriedung unseres Volkes Schluß machen sollen mit jeder Einschränkung der Gewissensfreiheit in dem entscheidenden Bereich der Jugenderziehung. Was wir Christen fordern, ist keine Bevorzugung, sondern nur gleiches Recht für alle. Wir respektieren den faktischen Pluralismus der Gesellschaft aus innerer Überzeugung und weil wir wissen, daß ohne echte Toleranz ein friedliches und harmonisches Zusammenleben der Menschen in unserer Zeit nicht möglich ist.

Darum erheben wir Katholiken das Banner der Freiheit und fordern im Namen Gottes, im Namen unseres christlichen Gewissens und im Namen all derer, denen die persönliche Würde des Menschen heilig ist, ehrliche Toleranz und absolute Respektierung der inneren Überzeugung eines jeden Staatsbürgers. Diese Toleranz aber darf nicht bloße Theorie sein, sondern muß sich in der Praxis bewähren in allen Bereichen des privaten und öffentlichen Lebens, vor allem in dem Bereiche, der dem Christen ganz besonders heilig ist, nämlich auf dem Gebiete der Schule und Erziehung. Die Toleranz muß sich bewähren in allen deutschen Bundesländern, auch dort, wo die Katholiken in der Minderheit sind . . .

Zu unserer großen Befriedigung stellen wir fest, daß in jüngster Zeit starke alte Bastionen der Unfreiheit wanken und Mauern niedergerissen werden. Noch vor einigen Jahren hatten wir es kaum für möglich gehalten, daß führende Männer im deutschen Sozialismus sich dem Verständnis für das Recht der Eltern bezüglich der Schulerziehung ihrer Kinder öffnen würden. Wir begrüßen die neue Entwicklung und sind bereit, Hoffnungen für die Zukunft zu hegen. Aber von gewissen programmatischen Erklärungen bis zum Wandel der Dinge in den konkreten politischen Räumen, in Ländern und Kommunen, ist noch ein weiter Weg. In Hessen, in Niedersachsen, in Berlin, in Bremen usw. warten wir noch auf entscheidende Taten. Ja wir müssen feststellen, daß die nunmehr veröffentlichten „Bildungspolitischen Leitsätze der SPD" hinsichtlich des Elternrechtes gegenüber dem ursprünglichen Entwurf an einer entscheidenden Stelle einen Rückschritt aufweisen. In dem Entwurf vom September 1963 beim „SPD-Deutschlandtreffen" in Hamburg hatte es geheißen: Wenn Eltern gegenüber der Gemeinschaftsschule „einer Erziehung den Vorrang geben, die durch ihren Glauben oder ihre Weltanschauung ganzheitlich bestimmt ist, so soll ihren Kindern der Besuch einer Bekenntnis- oder Weltanschauungsschule ermöglicht werden". In der nunmehr verabschiedeten Fassung der „Leitsätze" lesen wir dagegen, der föderative Aufbau der Bundesrepublik erlaube praktische Lösungen in der Schulfrage, „die den unterschiedlichen Entwicklungen in den einzelnen Bundesländern Rechnung tragen". Hier können wir nur fragen: Wo bleibt da das Elternrecht? Dieses Wort wird übrigens in den Leitsätzen vermieden. Wo bleiben echte Toleranz und Freiheit der Gewissen? Was wir meinen und erstreben, ist nicht die Freiheit des Kollektivs, etwa die eines deutschen Bundesstaates, sondern die Freiheit des Individuums. Man soll nicht vor einer klaren Antwort auf die Frage des Elternrechtes ausweichen mit dem Hinweis auf den Kulturföderalismus. Hier spiegelt sich der Widerstand wider, der sich anscheinend gegenüber den von Dr. Gustav Heinemann seinerzeit vertretenen freiheitlichen Gedanken durchsetzen konnte. Worauf wir warten, ist ein uneingeschränktes Ja zum Elternrecht und zur Freiheit, nicht eine Verteidigung überlebter, die Gewissen strapazierender Zustände.

Den Sozialisten, die fürchten, ein kulturelles Umdenken bedeute für sie einen Bruch mit ihrer ideologischen Vergangenheit, mag es vielleicht ein Trost sein, wenn wir sie daran erinnern, daß es auch schon in früheren Zeiten Sozialisten gegeben hat, die sich ehrlich zum Grundsatz der Toleranz und Freiheit bekannten . . .

Eines erklären wir in dieser Stunde: Wir Katholiken werden nicht aufhören, unsere Stimme zu erheben und nach Toleranz und Respektierung unserer christlichen Gewissensforderung zu rufen, bis die Freiheit den Sieg davongetragen hat. Jegliche Bevorzugung derer, die für ein liberalistisches oder laizistisches Bildungsziel eintreten, gegenüber denen, die sich von einem bekenntnismäßig geprägten Erziehungsideal leiten lassen, muß endgültig der Vergangenheit angehören.

Wenn man etwa sagen wollte, das erfordere besondere finanzielle Aufwendungen, antworten wir: Zunächst kostet es in vielen Fällen gar nicht und manchmal nur wenig mehr. Und sollte es wirklich einmal Opfer erfordern: Ein Volk, das sich seine Freiheit nichts kosten lassen will, verliert seine Würde und endet schließlich in der Sklaverei.

Gleichheit kultureller Startbedingungen

Die zweite Voraussetzung für eine erfolgreiche Mitwirkung des katholischen Volkes am Aufbau unseres kulturellen Lebens ist die Gleichheit der Startbedingungen und Wirkmöglichkeiten.

Hellmut Becker hat vor Jahren im „Merkur" (Dezember 1955) einen vielbeachteten Artikel veröffentlicht unter dem Titel „Kulturverwaltung oder Kulturpolitik". Er weist darauf hin, daß der moderne Staat der steten Versuchung ausgesetzt ist, das gesamte kulturelle Leben seines Volkes, besonders den Bereich der Schule und Erziehung, zu verwalten und somit das geistige Leben dirigistisch zu reglementieren, anstatt sich mit Kulturpolitik zu begnügen. Er sieht in dieser Kulturverwaltung eine Kulturverhinderung, besonders wenn es um religiöse Erziehung geht. Daher kommt er zu dem Schluß, daß sowohl die konfessionelle Schule wie auch die konfessionelle Lehrerbildung nicht staatliche, sondern freie kirchliche Einrichtungen sein sollen. „Damit diese Schulen gleichberechtigt

neben den öffentlichen Schulen stehen", sagt er, „muß ihre Vollfinanzierung durch den Staat gesichert sein."
Auch in unseren Augen wäre diese vom Staat vollfinanzierte freie Schule, etwa nach holländischem Muster, die ideale Lösung. Im Hinblick auf das etatistische Denken weitester Kreise unseres Volkes wäre es jedoch ein illusionistisches Beginnen, wenn wir den Kampf für ein solches Ideal aufnehmen wollten. Aber was wir zum mindesten verlangen müssen, ist dieses: Wenn schon der Staat in der Praxis weitgehend für sich das Schulmonopol in Anspruch nimmt, dann muß er wenigstens den christlich denkenden Eltern innerhalb des öffentlichen Schulwesens gleiche Möglichkeit geben wie den liberalen Erziehungsberechtigten, ihre Kinder in eine von ihrem religiösen Bekenntnis geprägte Schule zu schicken. Das bedeutet vor allem, daß die Leitung der Schule und der Unterricht in den Händen von solchen Lehrern liegen müssen, die in ihrer Haltung und in ihrem pädagogischen Bemühen die Gewähr bieten für eine christliche Jugenderziehung im Sinne der Eltern. Wenn beispielsweise die öffentlichen Bildungseinrichtungen, wie es nicht selten geschieht, auf dem Wege über die kommunale Verwaltung systematisch liberalen Kräften ausgeliefert werden, dann werden dadurch die Christen um ihren Anspruch auf gleiche und gerechte Behandlung betrogen.
Ein typisches und bedauerliches Beispiel für ungleiche Behandlung sind vor allem unsere Privatschulen oder, besser gesagt, unsere freien katholischen Schulen. Wohl besteht das durch Verfassungen und Gesetze gewährleistete Recht auf Errichtung von freien Schulen. Aber seit Jahr und Tag werden diese schulischen Einrichtungen bewußt klein gehalten und wie Stiefkinder minderen Rechts behandelt, indem man ihnen im Gegensatz zu den öffentlichen Schulen die notwendigen staatlichen Mittel verweigert. In einigen Bundesländern, z. B. in Bremen, Hessen, Niedersachsen und Berlin, müssen diese Schulen in wirtschaftlicher Hinsicht ein geradezu trostloses Dasein führen. Zuweilen hat man fast den Eindruck, als ob gewisse Kreise fürchten, solche Bildungseinrichtungen könnten bei gleichen Startbedingungen durch besonders gute Leistungen die öffentlichen Schulen übertreffen.
In diesem Zusammenhang ist auch ein Wort zu unseren Universitäten und Hochschulen zu sagen. Wir können davon nur mit großer Sorge und unter Gefahr, mißverstanden zu werden, sprechen. Das Thema Universitäten und Hochschulen ist für uns deshalb so peinlich und schwierig, weil wir Katholiken in diesem Bereich in eklatanter Weise im Nachteil sind und weil hier zudem über den katholischen Christen in weiten Kreisen falsche Vorstellungen im Umlauf sind. Lassen Sie mich hiervor offen sprechen. Wenn heute nur 10% oder — nach einer anderen Version — höchstens 20% der Universitätslehrer Katholiken sind, so liegt das nicht allein an dem sogenannten katholischen Bildungsrückstand. Denn wie die Abiturientenzahlen zeigen, kann von einem Rückstand wenigstens in einem solchen Ausmaß keine Rede sein. Wenn wir einen derartigen katholischen Bildungsrückstand hätten, dann wäre es ja auch nicht möglich, daß die katholischen Pädagogischen Hochschulen für die Besetzung ihrer Lehrstühle genügend qualifizierten Nachwuchs finden. Denn es wird wohl niemand ernstlich behaupten können, daß die katholischen Pädagogischen Hochschulen einen Qualitätsvergleich mit den nichtkatholischen Hochschulen scheuen müßten. Der Anteil der Katholiken an den Universitätslehrstühlen läßt sich also mit dem katholischen Bildungsrückstand nicht begründen.

Wie kommt es also zu diesem für die Katholiken alarmierenden Zustand? So erstaunlich es für den ersten Augenblick klingt: Das Zahlenverhältnis kommt weitgehend dadurch zustande, daß der Katholik es erheblich schwerer hat, Universitätslehrer zu werden.
Dabei handelt es sich — das möchte ich wahrheitsgemäß unterstreichen — vielfach gar nicht um eine bewußte Zurücksetzung und planmäßige Benachteiligung. Es soll also niemand ein Vorwurf gemacht, sondern nur nach einer Erklärung für diese faktische Benachteiligung der Katholiken gesucht werden.
Meines Erachtens ist das an unseren Universitäten bestehende Mißverhältnis wesentlich in dem Zusammentreffen von zwei Faktoren begründet, die — je für sich genommen — den Katholiken wahrscheinlich gar nicht benachteiligen würden.

Die beiden Faktoren sind folgende:
1. Da die Wissenschaft im vergangenen Jahrhundert weithin antikatholisch, ja antichristlich eingestellt war, gab es im vorigen Jahrhundert nur sehr wenige wirklich gläubige Katholiken, die auf Lehrstühle an deutschen Universitäten berufen wurden. Die deutsche Universität wurde eindeutig von Wissenschaftlern beherrscht, die liberalistisch eingestellt waren. Gegen Ende des Jahrhunderts huldigten viele von ihnen einem wissenschaftlichen Materialismus. In dieser personellen Struktur ist die deutsche Universität ins 20. Jahrhundert eingetreten.
2. Die deutsche Universität hat ihre Selbstverwaltung ständig ausgebaut. Insbesondere hat sie seit dem Ende der Monarchien fast ausnahmslos selbst darüber entschieden, wer als Kandidat für einen Lehrstuhl in Betracht kommt. Bei dem bis heute üblichen Habilitationsverfahren steht der Bewerber faktisch jahrelang in einer engen Abhängigkeit von dem Professor, bei dem er seine Arbeit anfertigt, und er ist zugleich abhängig von dem Wohlwollen der anderen Mitglieder der Fakultät.
Aus diesen beiden Faktoren zusammengenommen ergibt sich ungewollt eine Benachteiligung des katholischen Wissenschaftlers. Denn naturgemäß ist es für einen überzeugten Katholiken recht schwer, jahrelang in einer Abhängigkeit von einem liberalistisch oder zumindest unkatholisch denkenden Wissenschaftler zu stehen. Dieser Umstand wiegt um so schwerer, da auch heute noch viele Wissenschaftler von der fixen, wissenschaftlich nicht haltbaren Prämisse ausgehen, daß die im christlichen Glauben gegebene Bindung kein „freies wissenschaftliches Denken und Forschen" erlaube.
Wahrscheinlich gibt es nur folgende Möglichkeiten zur Abhilfe:
1. Das gesamte Habilitations- und Berufungsverfahren müßte geändert werden. Die Universität dürfte nicht mit der bisherigen nahezu völligen Ausschließlichkeit selbst darüber entscheiden, wer für einen Lehrstuhl in Betracht kommt.
2. Unsere katholischen Intellektuellen müßten sich stärker als bisher bewußt werden, daß die Universitäten und Hochschulen für die Entwicklung unserer Kultur und unseres Geisteslebens von entscheidender Bedeutung sind und daß hier eine eminent wichtige apostolische Aufgabe zu erfüllen ist.
3. Das wirksamste Mittel zur Behebung des geistigen Notstandes würde wohl die Errichtung wenigstens einer katholischen Universität in einem Zentrum der deutschen Bundesrepublik sein. Hierüber kann ich nur mit einem Anflug von Wehmut sprechen, wenn ich bedenke, was die Katholiken anderer Länder, auch die unserer kleinen

Nachbarländer, wie Belgien und Holland, in dieser Hinsicht geleistet haben. Die katholische Universität in Löwen hat mit ihren 15 000 Studenten an Zahl alle anderen belgischen Universitäten zusammengenommen überflügelt. Von der katholischen Universität in Nymwegen ist seit den paar Jahrzehnten ihres Bestehens bereits eine große Anzahl von Professoren hervorgegangen, die jetzt an den staatlichen Universitäten lehren . . .

Neues Denken in einer sich wandelnden Welt

Schon seit Jahren habe ich bei jeder passenden Gelegenheit darauf hingewiesen, daß wir Katholiken in einer Zeit härtester bildungspolitischer Auseinandersetzungen die Aufgabe haben, ein positives, ein klares, ein auf christlichen Grundsätzen basierendes und überzeugendes Bildungsprogramm zu entwickeln. Wenn Entschließungen oder ein Bildungsplan nach dem anderen der Öffentlichkeit übergeben werden vom Deutschen Ausschuß, von der Konferenz der Kultusminister, von den Gewerkschaften, sei es als Rahmenplan, als Bremer Plan oder unter welchem Namen immer, dann dürfen wir nicht in der Negation verharren, sondern müssen in dem Bewußtsein, daß wir im Evangelium Christi die ewig gültigen Grundsätze aller echten Bildung und Erziehung besitzen, selbst mit positiven Vorschlägen in das Volk gehen.
Nun, Gott sei Dank, in jüngster Zeit sind in dieser Hinsicht beachtliche Anstrengungen gemacht worden. Vor etwa zwei Monaten veröffentlichte das „Deutsche Institut für Bildung und Wissen" einen „Gesamtplan zur Neuordnung des deutschen Bildungswesens". Dieses Institut arbeitet bekanntlich überkonfessionell; aber seine katholischen und evangelischen Mitarbeiter fühlen sich gebunden an die christliche Botschaft und an ein von ihr her bestimmtes Denken und Handeln. So will es eine Gegenposition zum erzieherischen Anspruch totalitärer Weltanschauungen sein und eine Kampfansage allem pädagogischen Relativismus . . .

Das kulturelle „aggiornamento"

Leider können wir es nicht leugnen, daß auch in manchen katholischen Kreisen große Verwirrung herrscht, wenn es um die Beurteilung der Grundsätze unseres kulturellen Lebens geht. Manche glauben, modern um jeden Preis sein zu müssen . . . Bei den Empfehlungen für einen „Ausbruch aus der Festung" mußte man mit tiefem Bedauern feststellen, von welch beklagenswerten Minderwertigkeitskomplexen sich selbst manche ernst zu nehmende Christen leiten lassen. Es ist zuweilen, als ob sie sich nicht mehr bewußt wären, daß die Kirche von jeher die große Lehrmeisterin der Völker ist und daß nicht pädagogischer Relativismus, sondern die Lehre Christi die ewig gültige Grundlage aller echten Bildung und Erziehung ist. Besinnen wir Katholiken uns auf unsere altbewährten christlichen Grundsätze, das ist das erste Gebot der Stunde. Und das zweite Gebot lautet: Binden wir angesichts der Härte des Kampfes unseren Helm fester, und schließen wir uns eng zusammen!
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken legt Ihnen als den Delegierten der katholischen Verbände heute den Entwurf für eine Erklärung zur Bildungspolitik vor. Ich glaube, daß diese Erklärung bedeutsam zur Aktivierung unserer Verbände und damit auch unseres katholischen Volkes beitragen kann. In der Erklärung wird auch die Bildung eines Kulturbeirates angeregt. Ein solcher Beirat hat, wie sein Name sagt, beratende Funktion. Er soll die bildungspolitischen und kulturellen Strömungen beobachten und katholische Initiativen anregen und koordinieren. Dieser Kulturbeirat wird auf das engste zusammenarbeiten mit dem Katholischen Bildungsrat bei der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung. Dort soll nämlich ein ständiges Gremium von katholischen Pädagogen und sonstigen katholischen Wissenschaftlern die aktuellen pädagogischen und kulturellen Fragen nach sachlichen und grundsätzlichen Gesichtspunkten sorgsam prüfen und so den Bischöfen ihre Entscheidungen erleichtern . . .

Im Anschluß an die beiden Referate begründete der Kulturreferent des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hermann *Kaiser*, ausführlich die Vorlage des Zentralkomitees zur Bildungspolitik.
Vom Dienstag bis Freitagnachmittag diskutierten die Delegierten dann den ihnen vorgelegten Entwurf.

Die Erklärung von Stuttgart zur Bildungspolitik

Die Entschließung der Delegiertenversammlung hat folgenden Wortlaut:

I

In unserer Zeit hat die Bildungspolitik eine hervorragende Bedeutung. Die deutschen Katholiken tragen für sie besondere Verantwortung. Mit der Erfüllung der ihnen gestellten Aufgaben leisten sie auch unserem Volke einen schuldigen Dienst. Dabei wollen sie mit allen verantwortungsbewußten Kräften in der Gesellschaft zusammenarbeiten.
Die demokratische Ordnung in der pluralistischen Gesellschaft erfordert, daß bei der Gestaltung des Bildungswesens das Recht der Person auf individuelle Entfaltung anerkannt, jede Glaubensüberzeugung geachtet und die Gewissensfreiheit garantiert wird. Diesen Grundrechten steht jede Uniformierung und Monopolisierung des Bildungswesens entgegen.
Hiervon ausgehend, erklärt die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände auf dem 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart zu Fragen der Bildungspolitik:

II

Die katholische Theologie hat eine neue Begegnung mit der Welt, mit Politik und Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Technik grundgelegt. Das muß im Lebensvollzug des einzelnen wie der Gemeinschaften wirksam werden. Pastoral und Pädagogik müssen dazu die notwendigen Hilfen bieten.
Seelsorger, Jugend- und Erwachsenenbildner müssen die deutschen Katholiken für eine aktivere Beteiligung am Bildungsprozeß gewinnen. Das Streben nach einer möglichst vollkommenen Bildung muß in seiner Bedeutung für die Entfaltung der Person, für Kirche und Gesellschaft erkannt und als ernste Gewissenspflicht verstanden werden. So wird auch der Zurückhaltung mancher katholischer Eltern, ihre Kinder einer höheren Bildung zuzuführen, entgegengewirkt und ein Beitrag zur Überwindung des deutschen Bildungsdefizits geleistet.
Überall sollten für überschaubare Bereiche katholische Einrichtungen für Bildungsberatung geschaffen werden, die gleichzeitig Förderungsmöglichkeiten nachweisen. Ziel dieses Bemühens muß es sein, die katholischen Eltern zu ermutigen, ihren Kindern *den* Bildungsgang zu ermöglichen, der ihrer Begabung und Neigung entspricht.
Die katholischen Verbände als wichtige Träger dieser Bil-

dungsarbeit sind aufgerufen, den Bildungswillen des katholischen Volksteils zu wecken und zu stärken.

III

Das Elternhaus muß die Grundlage für eine gesunde Entwicklung und damit auch die notwendigen Bildungsvoraussetzungen für die Kinder schaffen. Viele Familien können dieser Aufgabe nicht voll gerecht werden. Staat und Gesellschaft dürfen sich in ihrer Sorge für die Familie nicht auf den direkten Familienlastenausgleich beschränken. Sie müssen der Familie den Freiheitsraum für ihre Entfaltung schaffen und damit ihre Erziehungskraft stärken.

Die Situation der Familie erfordert bestimmte Maßnahmen. Als vordringlich erweisen sich u. a.:

— die Förderung der Brauleute-, Ehe- und Elternseminare;
— die Förderung der Mütter- und Elternschulen, der Erziehungs-, Ehe- und Familienberatungsstellen;
— die Förderung der Familien-, Mütter- und Kindererholung;
— die Förderung der Kindergärten und Kinderhorte mit familienpädagogischer Zielsetzung;
— die Förderung der sozialpädagogischen und sozialpflegerischen Berufe, insbesondere der neueren Berufe wie Familienpflegerin und Dorfhelferin;
— die Förderung des freiwilligen sozialen Dienstes.

Die Sozialpolitik hatte nach dem Kriege in der Bundesrepublik ihre Schwerpunkte in der Überwindung kriegsbedingter Notstände und im Ausbau des Systems der sozialen Sicherheit. Demgegenüber wurde die bildungspolitische Notwendigkeit der Familienpolitik nicht genügend beachtet. Ein Gesamtkonzept familiengerechter Ausbildungsförderung ist jetzt dringend. Dieses Konzept sollte folgende Gesichtspunkte berücksichtigen:

Soweit die Eigenleistung, deren Zumutbarkeit sich nach Einkommen, Familienstand und Kinderzahl richtet, im Rahmen der allgemein anerkannten Ausbildungskosten nicht ausreicht, werden öffentliche Ausbildungsbeihilfen gewährt. Diese Beihilfen müssen ebenfalls nach Einkommen, Familienstand und Kinderzahl gestaffelt sein. Längere Ausbildungswege erfordern nachdrücklichere Hilfe. Auch Familien mit mehreren in Ausbildung befindlichen Kindern muß Vermögensbildung möglich bleiben. Maß und Dauer der Ausbildungsbeihilfen müssen in vergleichbaren Fällen bei allen Trägern gleich sein.

Deshalb müssen Bund und Länder sich über Regelungen verständigen, in denen die Voraussetzungen und das Maß der Hilfe auch unter Berücksichtigung verschiedener Ausbildungsarten und Ausbildungswege nach einheitlichen Grundsätzen festgelegt sind.

Die Eigenverantwortung erfordert von den Eltern vor allem, ihre Kinder selbst unter Opfern auf den für sie richtigen Bildungsweg zu führen. Kirche und Gesellschaft müssen die Eltern in diesem Willen bestärken.

IV

Unser Schulwesen sieht sich vor beunruhigende Tatsachen gestellt, die Folgen für seine innere und äußere Gestalt haben müssen. Auch gewohnte Formen bedürfen einer kritischen Prüfung.

Unsere Zeit, die dem Menschen ständig neue Möglichkeiten des Wirkens und der Nutzung der Naturkräfte eröffnet, verlangt von diesem hohes Wissen und Können. Zugleich steigen aber auch die Anforderungen an seine sittliche Verantwortung. Wir sind überzeugt, daß diese Verantwortung nur in der Bindung an Gott getragen werden kann, wie sie eine ganzheitliche Weltschau aus dem Glauben vermittelt. Alle Änderungen des Bildungswesens müssen auch von da aus bedacht werden.

Damit sind Fragen aufgeworfen, die wegen ihrer vielfältigen Verflochtenheit einer umgreifenden Erforschung und der Entwicklung sowohl von Zielen als auch von praktisch gangbaren Wegen bedürfen.

Sie betreffen eine Neufestlegung der Schulpflicht sowie die innere und äußere Ordnung unseres gesamten Schulwesens.

Vor allem ist dringend erforderlich die Verdichtung des Netzes weiterführender und berufsbildender Schulen in ländlichen Gebieten.

Bei der Weiterentwicklung unseres Schulwesens müssen die verantwortlichen Stellen ihre Bestrebungen miteinander abstimmen.

Bildung und Erziehung sind ihrem Wesen nach wertgebunden. Die katholischen Verbände sehen die Erziehung katholischer Kinder am besten in der katholischen Schule gewährleistet, weil in ihr die personalen Werte des katholischen Menschenbildes voll verwirklicht werden können. Sie weisen die Unterstellung, die Bekenntnisschule verletze die Toleranz, als unwahr und diffamierend zurück. Die katholischen Verbände sind vielmehr überzeugt, daß gerade die einheitliche Weltanschauung und familiengebundene Erziehung den Menschen zum weltoffenen Partner in der Gesellschaft bildet. Es müssen Wege gefunden werden, diese ganzheitliche Erziehung für die Zukunft unseres Volkes mehr als bisher wirksam werden zu lassen.

Sowohl aus Gründen der Gewissensfreiheit und des Elternrechts als auch zur Förderung eines pädagogischen Wettbewerbs im Bildungswesen fordern die katholischen Verbände vom Staat, daß er das gemeinnützige private Schulwesen in gleichem Maße anerkennt, finanziert und fördert wie das öffentliche.

Freie Schulen mit eigenem pädagogischen Konzept sind erfahrungsgemäß Quellen neuer pädagogischer Erkenntnisse und Methoden. Freie Schulen dieser Art bedürfen besonders dringend der Vermehrung.

Einrichtungen des Zweiten Bildungsweges in katholischer Trägerschaft sind vordringlich.

Die schon in vielen Ländern ganz oder teilweise gewährte Lernmittelfreiheit wird grundsätzlich bejaht, soweit sie nicht die Freiheit in der Wahl der Lernmittel gefährdet.

Das Fernunterrichtswesen sollte anerkannt und sein Ausbau angestrebt werden.

Bestehende Einrichtungen, deren Aufgabe vornehmlich die Heranbildung des Priesternachwuchses ist, sollten sich in der gegenwärtigen bildungspolitischen Situation, wo es möglich ist, allen katholischen Schülern öffnen oder sich doch durch Angliederung allgemein zugänglicher Studienheime erweitern.

Angesichts der hohen und immer noch wachsenden Zahl bereits schulpflichtiger, aber noch nicht schulfähiger Kinder sollten die katholischen Verbände und die Kirchengemeinden alle Möglichkeiten ausschöpfen, für diese Kinder Kindergärten mit fachlich ausgebildeter Leitung einzurichten.

Bei allem Bemühen um einen höheren Bildungsstand müssen die körperlich und die geistig behinderten und geschädigten Kinder in unsere Sorge eingeschlossen bleiben; für sie sind die entsprechenden Bildungseinrichtungen, auch in ländlichen Bereichen, zu schaffen.

V

Die hohen Anforderungen an unser Bildungswesen verlangen auch die Weiterentwicklung der Lehrerbildung, nicht nur für die Volksschullehrer. Sie muß für Lehrer aller Schulformen eine Synthese von erziehungs- und fachwissenschaftlicher Ausbildung sein.

Die beste Bildungsstätte für den künftigen Volksschullehrer ist die Pädagogische Hochschule. Sie hat durch ihre lebendige Verbindung mit der Erziehungswirklichkeit einen ihr eigenen Bildungsauftrag, der ihre institutionelle Eigenständigkeit begründet.

Ihr Charakter als wissenschaftliche Hochschule ergibt sich aus diesem Aufgabenbereich, der die Pädagogik mit ihren Grund- und Hilfswissenschaften in Forschung und Lehre umfaßt. Zum Studium dieser Fächer sollte sie den Studierenden für das Lehramt an allen Schulformen offenstehen.

„Weil in christlicher Sicht die Religion im Erziehungsvorgang nicht lediglich ein Ausbildungsfach neben anderen Fächern, sondern die Grundlage und Krönung rechter Menschenbildung ist, darum ist sie auch für die Heranbildung der künftigen Volkserzieher von entscheidender Bedeutung" (Verlautbarung der deutschen Bischöfe zur Lehrerbildung an den Pädagogischen Hochschulen vom 15. Nov. 1963). Aus dieser Tatsache folgt der Bekenntnischarakter der Pädagogischen Hochschule.

Die katholischen Verbände machen sich deshalb die dringende Bitte der deutschen Bischöfe an die Abgeordneten in den Parlamenten und an die Regierungen der Bundesländer zu eigen, „um eine qualifizierte Ausbildungsmöglichkeit katholischer Erzieherpersönlichkeiten besorgt zu sein und dafür einzutreten, daß in ausreichendem Maße katholische Pädagogische Hochschulen eingerichtet und gefördert werden" (a. a. O.).

VI

Im Bildungsgefüge unserer Gesellschaft nehmen die wissenschaftlichen Hochschulen den obersten Rang ein. Sie tragen deshalb gegenüber dem Leben des ganzen Volkes eine besondere Verantwortung.

In der Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden und in der Begegnung des Lernenden mit der Forschung vollzieht sich grundlegend das Bildungsbemühen der Hochschule. Auch kann der verantwortungsbewußte Hochschullehrer kraft seiner Persönlichkeit starke erzieherische Wirkung erreichen. Die Hochschule als staatliche Institution hat jedoch in der freien Gesellschaft keinen umfassenden Bildungs- und Erziehungsauftrag.

Die katholischen Verbände bejahen die für das deutsche Hochschulwesen charakteristische Einheit von Lehre und Forschung. Sie anerkennen die Notwendigkeit der Spezialisierung und unterstützen zugleich alle Bemühungen, die Einheit der Wissenschaft über die Grenzen der Fächer und Fakultäten hinweg sichtbar zu machen. Besonders die philosophischen und theologischen Fakultäten, die allen Studierenden offenstehen, haben die Aufgabe, das integrierende Gespräch der wissenschaftlichen Disziplinen zu fördern; sie gehören daher zum umfassenden Charakter der Universität. Der vom Wissenschaftsrat empfohlene „Mittelbau" im akademischen Lehrkörper erscheint als eine geeignete Einrichtung, den Studierenden vornehmlich in den ersten Semestern die Methodik wissenschaftlichen Arbeitens zu erschließen. Zur Vertiefung und zur Verkürzung des Studiums ist eine Neuregelung der Studienordnungen und Prüfungsbestimmungen in manchen Disziplinen dringend geboten.

Die katholischen Verbände begrüßen die Errichtung neuer Hochschulen sowie alle Maßnahmen, welche die Leistungsfähigkeit der bestehenden wissenschaftlichen Einrichtungen erhöhen. Sie bejahen Versuche, im Zusammenhang mit den Neugründungen zeitgemäßere Wege der Gestaltung zu finden. Diese Reformen sollten nicht auf die geplanten Neugründungen beschränkt bleiben.

Bei voller Würdigung der Verdienste öffentlicher wissenschaftlicher Einrichtungen müssen auch entsprechende Einrichtungen freier gesellschaftlicher Träger anerkannt und gefördert werden.

Die Studentengemeinden und die studentischen Gemeinschaften, vor allem, wenn diese religiös oder weltanschaulich geprägt sind, ergänzen die Bildungsarbeit der Hochschule. Sie bieten hierzu ihre Einrichtungen (Studentenwohnheime, Häuser und Heime der Gemeinden und Gemeinschaften) an. Die vom Wissenschaftsrat angeregte Form der „Kollegienhäuser" mit dem Anspruch der Universität auf ausschließliche Trägerschaft und Leitung und mit der Zwangseinweisung von Studierenden lehnen die katholischen Verbände ab.

Studentische Gemeinschaften, die sich um die Persönlichkeitsbildung bemühen, sollten einen festen Platz im Leben der Hochschule einnehmen und großzügiger als bisher gefördert werden.

Aus den Studierenden erwächst ein wichtiger Teil der Führungsschicht von morgen. Deshalb muß ihnen die besondere Hirtensorge der Kirche gelten. Die katholischen Verbände richten an die deutschen Bischöfe die Bitte, den Studentengemeinden einen Status zu geben, der ihrer besonderen Situation gerecht wird. Sie halten es für dringend notwendig, die Zahl der Studentenseelsorger in ein angemessenes Verhältnis zu der Zahl der katholischen Studierenden der jeweiligen Hochschule zu bringen. Die Studentengemeinden sollten auch materiell so ausgestattet sein, daß sie ihre Aufgaben erfüllen können.

VII

Infolge der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung werden ständig neue Anforderungen an die berufliche Qualifikation und Anpassungsfähigkeit der Erwerbstätigen gestellt. Die von ihnen heute geforderte Mobilität ist nur zu bewältigen, wenn durch ein vielfältig gegliedertes System der Berufsausbildung und -weiterbildung dafür gesorgt wird, daß sie möglichst breit angelegte Berufskenntnisse und -erfahrungen erwerben und vervollkommnen können.

Die Weiterentwicklung des berufsbildenden Schulwesens und die Neuordnung der betrieblichen Berufsausbildung unter dem Gesichtspunkt einer der Begabung entsprechenden Berufsfindung, der Berufstüchtigkeit und der Entfaltung der Person ist vordringlich. Auch die Berufsberatung muß diesen Anforderungen gerecht werden.

Strukturveränderungen in der gewerblichen Wirtschaft und Landwirtschaft sowie fortschreitende Rationalisierung und Automation zwingen viele zum Wechsel des Arbeitsplatzes und sogar des Berufes. Sie werden diesen Anforderungen nur gerecht werden können, wenn ihnen durch Maßnahmen der Fortbildung oder Umschulung die notwendige Hilfe gewährt wird.

Möglichkeiten zur qualifizierten Weiterbildung befähigter Arbeitnehmer in Tagesschulen sollen in erhöhtem Maße angeboten werden.

Um begabten Jugendlichen, die keine Anregung oder Möglichkeit zu höherer Bildung erhalten haben, den Weg bis zur Hochschulreife zu erleichtern, muß der Zweite Bildungsweg mit Tagesschulen und Bildungsheimen ausgebaut werden.

VIII

Jeder Mensch, der bewußt in seiner Zeit leben und sie mitgestalten will, muß sich um eine dauernde Weiterbildung bemühen. Ihm hierbei zu helfen ist eine wichtige Aufgabe der *freien* Bildungsarbeit. Deren Sachaufgaben, vornehmlich die politisch-soziale Bildung, Leibesübung und Leibeserziehung und der rechte Gebrauch der Freizeit, haben durch die gesellschaftliche, wirtschaftlich-technische und politische Entwicklung an Dringlichkeit gewonnen. Die freie Bildungsarbeit und ihre Einrichtungen müssen personell und finanziell stärker als bisher gefördert werden. Das gilt in gleicher Weise für die freie Jugendarbeit wie für die Erwachsenenbildung und das Büchereiwesen.
Katholische Jugendbildung vollzieht sich in Jugendseelsorge, Jugendhilfe und Jugendorganisation. Diese Bereiche sind in ihrer Eigengesetzlichkeit zu sehen und auszubauen.
Bei der Förderung der freien Jugendarbeit und in der einschlägigen Jugendgesetzgebung müssen folgende Grundsätze beachtet werden:
— die Freiheit der Initiative des jungen Menschen für seine persönliche Weiterbildung und für die Gestaltung seines Gemeinschaftslebens muß anerkannt,
— das Elternrecht zur Bestimmung der Grundrichtung der Erziehung und
— der Vorrang der freien Initiative vor den staatlichen und kommunalen Einrichtungen und Maßnahmen müssen gewährleistet sein.
Im kirchlichen Bereich müssen Schwerpunkte der Förderung sein:
— die Heranbildung ehren- und hauptamtlicher Mitarbeiter und Sozialpädagogen sowie deren Weiterbildung;
— die Errichtung von Bildungsstätten und Forschungseinrichtungen und
— eine sachdienliche Abstimmung der außerschulischen Bildungsarbeit mit Elternhaus, Schule und Erwachsenenbildung.
Die katholische Erwachsenenbildung, für die sich die katholischen Verbände besonders verantwortlich fühlen, ist mehr als die bloße Wiederholung der neutralen Erwachsenenbildung unter Hinzufügung religiöser Themen. Sie macht deutlich, welchen Wert aus der Sicht des Glaubens im Gesamtbild von Mensch und Welt jede Erkenntnis und Erfahrung hat.
Nachdem in verschiedenen Nachbarländern die Gewährung von Bildungsurlaub gesetzlich geregelt worden ist, bitten die katholischen Verbände Wirtschaft und Gesetzgeber, zu prüfen, unter welchen Voraussetzungen auch in der Bundesrepublik entsprechende Lösungen gefunden werden können.

IX

Presse, Film, Funk und Fernsehen üben heute einen nicht zu unterschätzenden Bildungseinfluß aus. Von den Verantwortlichen dieser Kommunikationsmittel fordern die katholischen Verbände, daß sie die im Grundgesetz garantierten sittlichen Werte achten und sich für sie einsetzen.
Das katholische Pressewesen muß sich nach Qualität und Zeitnähe den neuen Anforderungen gewachsen zeigen. Dem Wunsche des Konzils entsprechend muß die Förderung der katholischen Presse ein ernstes Anliegen aller katholischen Verbände sein.
Es gilt für alle Bereiche der Kommunikationsmittel, begabte junge Katholiken als Nachwuchs zu gewinnen.
Ein verantwortungsbewußtes Bildungsbemühen schließt die Begegnung mit der Kunst ein. Voraussetzung für sie ist die Hinführung zum Kunsterlebnis und die Erziehung zur Urteilsfähigkeit.
Die Auseinandersetzung mit dem Kunstwerk kann sich nicht darauf beschränken, nur dessen weltanschaulichen Gehalt zu prüfen, sondern muß auch der Eigengesetzlichkeit und dem ästhetischen Anspruch der künstlerischen Äußerung gerecht werden. Zu dieser Bildungsarbeit beizutragen, bleiben die katholischen Verbände aufgefordert.
Wegen ihrer Bedeutung für die Bewahrung des Menschlichen sollen sie auch die eigene musische Tätigkeit anregen und fördern.
Besonders das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die katholischen Akademien werden gebeten, das Gespräch mit allen im Bereich der Kunst Wirkenden anzuregen und aufzunehmen.

X

Die Sorge der deutschen Katholiken um die Bildungsfragen unserer Zeit darf sich nicht auf Deutschland beschränken.
Der Zusammenschluß Europas wird nur möglich oder von Dauer sein, wenn neben der wirtschaftlichen und politischen auch die kulturelle Zusammenarbeit, besonders die im Erziehungs- und Bildungsbereich, verstärkt wird. Auch ein engerer Kontakt mit den Katholiken aller europäischer Länder in breiten Schichten ist notwendig.
Das Konzil hat die eine Welt neu zum Bewußtsein gebracht. Dieses Bewußtsein hat Eingang in unser katholisches Volk gefunden. Es verpflichtet uns, die begonnenen Hilfswerke mit gesteigerter Anstrengung fortzusetzen. Dazu muß die Erkenntnis wachsen, daß Entwicklungshilfe vornehmlich Bildungshilfe sein soll. Der Dienst, den seit langem die in der katholischen Mission Tätigen leisten, fordert Anerkennung, Dank und Nachahmung. Das gleiche gilt für unsere Entwicklungshelfer.

XI

Um die vielfältigen bildungspolitischen und kulturellen Fragen ständig zu beobachten und katholische Initiativen auf diesem Gebiet anzuregen und zu koordinieren, beschließen die katholischen Verbände, einen Kulturbeirat beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu schaffen. Seine Mitglieder sollen im Benehmen mit den Verbänden vom Präsidium des Zentralkomitees berufen werden. Das Präsidium unterrichtet die Verbände über die Arbeit des Beirates.

Die Tage der Gottesdienste und Feiern

DER DONNERSTAG

Am Morgen des Donnerstags versammelten sich die Gläubigen auf dem Messegelände am Killesberg, um gemeinsam mit dem Erzbischof von Köln, Josef Kardinal *Frings*, das heilige Opfer zur Eröffnung des Katholikentages zu feiern. Zum ersten Male in der Geschichte der deutschen Katholikentage wurde hierbei die Messe des römischen Ritus in der Form der Konzelebration gefeiert. In seiner

Predigt bezeichnete Kardinal Frings den Stuttgarter Katholikentag als einen Markstein in der Erfüllung dessen, was von Johannes XXIII. begonnen und von Paul VI. weitergeführt worden sei.
Am Abend des gleichen Tages fanden in den Stuttgarter Pfarrkirchen Bischofsmeßfeiern statt.

DER FREITAG

Am Freitag, dem Herz-Jesus-Freitag, feierten 6000 Gläubige das heilige Opfer wiederum auf dem Killesberg. Liturge war der Bischof von Luxemburg, Leo *Lommel*, der Prediger Univ.-Professor Alfons *Auer*, Würzburg.
Am Abend versammelten sich über 25 000 zur Wort-Gottes-Feier im Neckarstadion. Nach der Kyrie-Litanei, während der die Heilige Schrift eingeholt wurde, wurde das Heilige Buch inthronisiert. Danach wurden, umrahmt von Zwischengesängen, zwei Lesungen vorgetragen (Is. 55, 1—3 6—12; Eph. 4, 14 17—30), das Evangelium bereitet, verkündet (Joh. 6, 32 f. 48 51 63 f. 66—69) und durch Kardinal *Döpfner* ausgelegt. Daran schloß sich das Gebet der Gemeinde (Lobpreis, Dankgebet, Fürbitten, Segenswünsche). Vorbeter war Kardinal *Bea*.

DER SAMSTAG

Tag der Begegnung

Wie auf allen Nachkriegskatholikentagen war der Samstag der „Begegnung" vorbehalten. Aus den Begegnungen der mehr als 50 Vereine, Verbände und Gruppen ragten die Veranstaltungen der Heimatvertriebenen (Sprecher: Bischof *Janssen*, Prof. Franz J. *Wothe* beide Hildesheim), der Bundeswehr (Bischof *Hengsbach*, Essen), der Jugend (Bischof *Stangl*, Würzburg), der Frauen (Erzbischof *Jaeger*, Paderborn), der Akademiker (Weihbischof *Kampe*, Limburg, Univ.-Professor Robert *Spaemann*, Stuttgart), der deutschen Kolpingfamilie (Bischof *Bolte*, Fulda, Gerd *Ritzerfeld*, Rainer *Barzel*) und der Arbeitnehmer (Bischof *Hengsbach*, Essen, Oberbürgermeister *Hutter*, Eichstätt, Erwin *Häussler*, Stuttgart, Hans *Budde*, Köln, Christel *Brenner*, Essen) heraus.
Am Abend versammelten sich ca. 60 000 Menschen im Neckarstadion zu einer Feier, die unter dem Thema stand: „Die Verantwortung der Christen für Volk und Staat, Europa und die Welt". Sprecher waren Ministerpräsident Kurt Georg *Kiesinger*, Prof. Paulus *Lenz-Medoc*, und der ehemalige niederländische Sozialminister, Frau Marga *Klompé*. Die Feier wurde umrahmt von Volkstänzen, Chören und Liedern.

DER SONNTAG

Der letzte Tag

Am Sonntag feierte der Apostolische Nuntius, Erzbischof Corrado *Bafile*, auf dem Cannstatter Wasen die Eucharistiefeier. An ihr nahmen 200 000 Gläubige teil. Die Predigt hielt der Bischof von Rottenburg, Carl Joseph *Leiprecht*.

Die Predigt von Bischof Leiprecht

. . . In dieser Stunde soll das Wort Gottes selbst zu uns reden. Wir haben es hören dürfen in der Verkündigung der Frohbotschaft nach Lukas im Kapitel 14, 1.—11. Vers. Zwei anschauliche Ereignisse spielen sich ab vor unseren Augen. Das eine ist die Heilung des Wassersüchtigen, das andere die Beobachtung des Herrn, daß die zum Mahl geladenen Gäste für sich die ersten Plätze ausgesucht hatten.

Denket um

1. Da steht am Anfang eine ganz unerfreuliche Geschichte: Der Herr ist am Sabbat in das Haus eines angesehenen Pharisäers eingetreten, von dem er zu Gast geladen war. Aber die Einladung war keine ehrliche und aufrichtige Sache. Es heißt bei Lukas: „Sie gaben genau auf ihn acht" (Luk. 14, 1). Wir könnten auch übersetzen: „Sie belauerten ihn." Und das tun sie bei dem Gast, den sie selber zu Tisch geladen hatten. Eigentlich ist dies eine ganz schäbige Haltung. Und doch geht es hier um eine wahrhaft großartige Geschichte. Der Herr kennt die Pharisäer und ihre innere Verlogenheit. Er nimmt es mit seinen Gegnern auf. „Ist es erlaubt, am Sabbat zu heilen?" — so fragt er sie. Sie aber verstummen und wissen ihm nichts darauf zu antworten. Mit einer großartig herrscherlichen Geste heilt er nun den Kranken am Sabbat. Dann wendet er sich zu ihnen und spricht: „Wer von euch, dem ein Esel oder Ochs in die Grube fällt, würde ihn nicht sogleich herausziehen, selbst am Tage des Sabbats?" (Luk. 14, 5).

Um was geht es denn bei diesem Bericht des Evangeliums?

Meine lieben Brüder und Schwestern! Hier geht es um ein neues Denken. Es geht um ein neues Denken gegenüber einer engherzigen Auslegung des Sabbatgesetzes; es geht nicht um Buchstaben und Paragraphen, es geht um den lebendigen Menschen, ja es geht zutiefst eigentlich um den Willen Gottes, der über den Paragraphen des Gesetzes steht. Darum sagt ihnen der Herr in einem anderen Zusammenhang: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen. Der Menschensohn ist auch Herr über den Sabbat" (Mark. 2, 27 f.). So ist auch das Gesetz — so notwendig es ist für die Ordnung der Gemeinschaft und des Gemeinschaftslebens —, so ist das Gesetz nach dem Willen Gottes um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Gesetzes willen.
Hatten schon die Propheten des Alten Bundes einen fast aussichtslosen Kampf geführt gegen eine erstarrte Frömmigkeit ihrer Zeitgenossen, so hat auch Jesus, der Herr, diesen Kampf gegen die Pharisäer und Gesetzeslehrer aufgenommen. Im Alten Bund hatte bereits Isaias seinem Volk den Vorwurf Gottes entgegengeschleudert: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber sein Herz ist weit von mir" (Is. 29, 13). Die Pharisäer und Gesetzeslehrer heißt der Herr „Heuchler". „Laßt sie! Sie sind Blinde und Führer von Blinden" (Matth. 15, 14).
Warum führte der Herr diesen Kampf gegen eine erstarrte Frömmigkeit? Weil er sah, wie die Heilslehre der Schriftgelehrten nicht dem entsprach, was der Wille Gottes war.
Das ist das neue Denken, das der Herr meint: die Erfüllung des Gotteswillens in allen Situationen des Lebens. So durfte der lehren, der von sich sagen konnte: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat" (Joh. 4, 34).
Meine lieben Brüder und Schwestern! Wenden wir den Bericht des Evangeliums auf unsere Zeit an. Was will denn das Zweite Vatikanische Allgemeine Konzil mit seinem Ruf zur Erneuerung und zur Anpassung an unsere Zeit? Es will das Wort des Herrn in seinem ursprünglichen Sinn hineinstellen in unsere gegenwärtige Welt. Es will uns alle aufrufen zum Leben aus dem Geiste der Frohbotschaft unseres Herrn, zur Erkenntnis des Willens Gottes.

Was will dieser Katholikentag anderes, wenn er uns zum neuen Denken aufruft? Er will unser Herz bereit machen für das Metanoeite eines Johannes des Täufers: Denket um! Er will die Mahnung des Herrn uns wieder ganz neu ins Bewußtsein bringen, den Willen Gottes überall zu erkennen, im religiösen, im sozialen und im kulturellen Leben. Der Ruf des Katholikentages: Wandelt euch durch ein neues Denken! will zutiefst die Bereitschaft unseres Geistes und unserer Herzen, sich dem Willen Gottes und seiner Gnade großmütig zu stellen. Das ist das neue Denken.

Nicht Herrin, sondern Dienerin

2. Noch eine zweite Erkenntnis und Anregung nehmen wir aus dem Text des heutigen Evangeliums mit. Jesus war es nicht entgangen, daß die geladenen Gäste sich bei Tische nach vorne drängten. Sie wählten sich die ersten Plätze aus. Er aber machte ihnen deutlich, daß es im Gottesreich einen neuen Grundsatz und eine neue Haltung geben müsse, denn „jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden" (Luk. 14, 11). Kommt uns bei dieser Überlegung nicht ein anderes Wort des Herrn in den Sinn, das er von seiner eigenen Sendung und Aufgabe gesprochen hat? „Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele" (Matth. 20, 28). Er sagte es zu seinen Jüngern: „Ich bin mitten unter euch als einer, der dient" (Luk. 22, 27).

Liebe Brüder und Schwestern! Wir müssen eigentlich noch zwei Verse weiterlesen im Abschnitt des Evangeliums, den wir heute gehört haben. Dort sagt es uns der Herr noch deutlicher: „Wenn du ein Gastmahl gibst, dann lade nicht deine reichen Nachbarn ein, sondern die Armen und Lahmen, die Krüppel und die Beladenen. Sie können es dir nicht vergelten; dir wird vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten" (Luk. 14, 3 f.).

Müssen wir nicht dankbar sein, daß Gott durch das Konzil uns alle auf die große Aufgabe der Kirche wieder hingewiesen hat, nicht Herrin, sondern Dienerin zu sein in der Liebe unseres Herrn und Meisters? Müssen wir nicht froh sein, daß uns wieder gesagt wird, die Kirche müsse sich der Armen, der Bedrängten, der Notleidenden, der Verfolgten annehmen — ja sie müsse immerzu die Kirche der Armen sein? Das ist keine neue Botschaft, meine Lieben. Es ist aber die alte Botschaft des Evangeliums neu und sozial in unsere Zeit hineingesprochen. Was wollten wir denn eigentlich mit unseren Referaten und Besprechungen, unseren gottesdienstlichen Feiern und den vielen Begegnungen anderes, als uns gegenseitig zu sagen, daß wir Brüder und Schwestern in der Liebe Christi sein sollen und wollen? Das ist die alte Botschaft des Evangeliums; das ist aber auch das neue Denken, nach dem wir uns wandeln sollen. Das meint auch der Apostel Paulus, wenn er uns im Epheserbrief sagt, daß wir in der Liebe fest gegründet und verwurzelt sein sollen (Eph. 3, 17).

Wir haben uns in diesen Tagen große Aufgaben gestellt: die Aufnahme der Anregungen des Konzils; die Erneuerung und Anpassung unseres Denkens an die Forderungen unserer Zeit; das Hereinholen der Heiligen Schrift in unser Leben und das Leben aus dem Wort Gottes. Was der Heilige Vater in seiner neuen Enzyklika als Aufgabe der Kirche bezeichnet, ist auch von diesem Katholikentag aufgegriffen worden: die Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche, die innere Erneuerung der Kirche nach dem Wort und Beispiel Christi, der Dialog mit der modernen Welt. Immer wieder ist diese umfassende Aufgabe des Christen in diesen Tagen angesprochen worden. Immer wieder hat sie ihre Zusammenfassung erhalten im Leitmotiv des Katholikentags: „Wandelt euch durch ein neues Denken!"

Manchmal könnte es uns fast bange werden vor der Größe dieser Aufgaben. Vielleicht sind wir auch hin und wieder etwas unsicher geworden, wenn soviel von dem Wandel in Kirche und Welt gesprochen wurde. Rütteln wir eigentlich hier nicht an den Grundlagen unseres christlichen Seins? Sind wir nicht daran, den Boden unter den Füßen zu verlieren?

Liebe Brüder und Schwestern! Haben wir keine unnötige Sorge! Hat nicht Christus, unser Herr, mit seiner Forderung nach dem neuen Denken selber die Menschen seiner Zeit heilsam erschüttert? Es ist gut, daß wir aus einer falschen Ruhe aufgeschreckt werden. Wenn diese Tage eines bewirken sollen, dann muß es die frohmachende Erkenntnis sein, daß die Kirche bei allem Wandel der Verhältnisse jung geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Sie ist immer „Ecclesia reformanda", Kirche, die sich fortwährend erneuert. Sie ist nach dem gedankentiefen Wort des großen Theologen Johann Adam Möhler „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben" (J. A. Möhler, Symbolik, 5. Aufl., S. 337). Die Kirche — und da sind wir alle gemeint — muß auch immer bereit sein zu dem neuen Denken nach dem Wort und Vorbild unseres Herrn . . .

Die Schlußfeier

Am Nachmittag kamen noch einmal die Gläubigen auf dem Wasen zusammen. Trotz anhaltendem Regen sollen es ca. 150 000 gewesen sein. Die Veranstaltung wurde mit dem Grußwort des Präsidenten des Katholikentages, Univ.-Prof. Joseph *Meurers*, eröffnet. Daran schloß sich die Ansprache Mario von *Gallis* SJ an.

Die Ansprache von P. von Galli

P. von Galli behandelte noch einmal das Thema des Katholikentages. Er sei angeregt durch das Konzil und das Wort vom Aggiornamento. Dem lägen folgende Tatsachen zugrunde: der Wandel in unserer Zeit, die damit verbundene Bewußtseinsänderung des modernen Menschen, sein neues Verhältnis zu den Heilswahrheiten und der Kirche.

„Wenn du heute dem Menschen die Kirche vorstellst als eine große politische Macht, die aufruft zu Kreuzzügen mit Schwertern, Kanonen oder gar Atombomben, wenn du sie darstellst mit gewaltiger Pracht und Herrlichkeit in orientalischen Glanz, mit allem Drum herum, was dazugehört. Stell sie so dar, und die Welt wird die Kirche hassen — hassen! Aber stelle die Kirche dar, die jeglichem Menschen hilft, als jene, die jeglichem guten Bestreben, das es gibt auf der Erde, die Hand reicht zum Bunde. Stelle sie dar als jene, die nichts anderes will als überhaupt nur helfen und da, wo sie nicht helfen kann, sogar bereit ist, in ihren Vertretern hinunterzusteigen zu den Hilflosen und das Leid und das Schicksal der Hilflosen zu teilen und mit ihnen zu überleben, bis sie vielleicht einmal aufsteigen könnten, nur um ihnen zu bezeugen, daß man sie ernst nimmt und daß man sie schätzt und daß man sie achtet.

Eine solche Kirche wird man im großen und ganzen in

der Welt nicht ablehnen, eine Kirche, die dem Menschen es nicht mißgönnt, wenn er Wohlstand und Fortschritt hat, die nichts dagegen hat, aber die Menschen sehr wohl lehrt, sich in diesem Überangebot unserer heutigen Zeit zurechtzufinden.

Die Hauptsache, scheint mir, für die heutige Zeit, das, was uns alle charakterisiert, ist dieses: Es hat niemals eine Zeit gegeben, wo ein so großes Überangebot an den Menschen herangetreten wäre, ein Überangebot an materiellen Werten, ein Überangebot an verschiedenen Weltanschauungen, ein Überangebot von unendlicher Vielfalt. Niemals war dem Menschen bewußt, wieviel er wählen kann. Und niemals hat er so schlecht wie heute gewußt, was er wählen soll. Wie, wenn die Kirche die Macht ist in der Welt, die den Menschen lehrt, wählen zu können, auswählen zu können, christlich, so daß er wirklich ein gesunder und guter Mensch sein kann? Wenn sie ihn lehrt, wählen zu können?"

Im zweiten Teil seiner Ansprache erläuterte P. von Galli den Sinn des Katholikentagswortes (Röm. 12, 2). Aus dem Zusammenhang des Schriftwortes sei zu folgern, „daß unter anderen Verhältnissen als denen des hl. Paulus andere praktische Folgerungen zu ziehen sind, und so immer neue. Der Geist bleibt immer der gleiche: nach dem Glauben an Jesus Christus ist zu leben . . ."

Paulus schwebe freilich bei seiner Mahnung nicht ein je neues Denken von einer Zeit zur anderen vor, das durch die Anpassung an die Weltgeschichte bedingt werde, vor seinem Auge stehe jene Gott entlaufene Menschheit. „Niemand kann sie retten außer Gottes Erbarmen, denn auch in ihrer Entlaufenheit ist sie noch die seine. Diese Welt muß umdenken . . ."

Wir müßten zu den Menschen reden in ihrer Sprache, wir müßten gewiß ausgehen von ihrem Denken, uns anpassen ihrem Leben ganz und gar. Wir müßten sie kennen, wir müßten ihnen gleich sein. Aber dieses Denken dürfe nicht auf Selbstentfaltung, sondern müsse auf Selbsthingabe gerichtet sein, „denn erlöst ist die Welt durch das Kreuz, allein durch das Kreuz, und das ist eine Torheit, das ist Dummheit. Nicht die modernste Seelsorge, nicht die höchste Wirtschaft, nicht die planmäßigste Kultur erlöst die Welt, sondern immer nur und einzig das Kreuz, die Hingabe eurer Leiber, sagte Paulus, das heißt eurer selbst . . ."

Das Wort des Bundeskanzlers

In einer kurzen Ansprache bekannte sich Bundeskanzler Ludwig *Erhard* zu dem Programm und dem Geist des Katholikentages. Er sagte:

Es ist mir eine gern geübte Pflicht, Ihnen, den zum 80. Deutschen Katholikentag versammelten Gläubigen, die Grüße des Herrn Bundespräsidenten zu übermitteln, der sich Ihnen in treuem Gedenken verbunden weiß. Mir selbst bereitet es als Bundeskanzler und als evangelischer Christ große Freude und Genugtuung, unter Ihnen weilen und Zeuge eines so mächtigen christlichen Bekenntnisses zu den gewaltigen Aufgaben unserer Zeit sein zu dürfen.

Welcher redliche christliche Mensch fühlt sich von dem Leitwort dieses Katholikentages „Wandelt euch durch ein neues Denken" nicht unmittelbar angesprochen, ja angerührt.

Es ist meine innerste Überzeugung: Moral, Gewissen und die bleibenden Werte und Ziele sind in den verschiedenen Lebens- und Wirkungsbereichen nicht wandelbar und auch nicht nach Zwecken modifizierbar. Jeder muß sich seines Standortes bewußt sein. Wandelbar aber sind Staats- und Gesellschaftsvorstellungen und ist nicht zuletzt auch die Welt, in der wir leben, unser Tun im Alltag ebenso wie unser Denken, unser Bild von Gegenwart und Zukunft.

Aufgeschlossenheit und Mut zur Wandlung tun auch not, wenn wir Gottes Gebot zu erfüllen suchen, dem Menschen die Erde untertan zu machen. Aber wir trieben steuerlos im Winde, wenn wir uns anmaßten, die von Gott gesetzten ewigen Werte unserer willkürlichen Auslegung preiszugeben.

Jeder von uns erlebt täglich, wie sehr sich unsere Umwelt und mit ihr das Geschichtsbild verändert, ja, es sind fast eruptive Wandlungen unserer personalen und sozialen Lebensbedingungen, mit denen wir uns konfrontiert sehen.

Der seiner Natur nach beharrende, von Lebensangst bedrängte Mensch findet sich in der sich rasch verändernden Umwelt nur schwer zurecht. Aus diesem Grunde auch werden unsere Generationen von lebensbedrohenden Spannungen erschüttert. Wer in dieser Welt voller Gefahren, aber auch — und vergessen wir das nie — in dieser Welt voll großer Möglichkeiten des wahren Menschseins bestehen will, muß sicher in sich selbst ruhen. Ohne die Bindungen des Glaubens, ohne den festen Standort in seinen Gemeinschaften wäre der Mensch verloren. Das gilt für uns Deutsche ganz besonders. Je mehr wir — auch politisch — in die Weite streben und uns mit anderen Völkern versöhnen wollen, desto widernatürlicher wird die Trennung unseres Volkes: Wir müssen und wir werden deshalb zusammenstehen und uns von niemandem spalten lassen.

Wir alle empfinden heute als katholische und als evangelische Christen mehr als in der Vergangenheit das Gemeinsame und das Verbindende und sind uns der hohen Werte dieses Zusammenwirkens bewußt. Es stärkt uns alle.

Auch als Glieder unseres Volkes und Staates sind wir doch nicht in erster Linie Zugehörige eines bestimmten Berufsstandes — gleich ob Landwirte, Arbeiter, Angestellte, Beamte, Unternehmer oder freiberuflich Tätige; wir sind Deutsche, und wir sind Europäer.

Deutschland ist ein geteiltes Land. Unser ganzes Streben geht dahin, es wiedervereinigt zu sehen, denn wir wollen so wie jedes andere friedliche und gesittete Volk der Erde in jener Gemeinschaft leben, in die wir hinein geboren sind und die unser nationales Sein bestimmt. Dazu tun uns Einigkeit, Vaterlandsliebe und Staatsgesinnung im gleichen Maße not wie die Liebe zum Frieden, das Vertrauen und die Achtung anderer Völker. Wir stehen vor schweren Monaten und Jahren. Wichtige nationale Probleme harren noch der Lösung, denn ein Teil unseres Volkes lebt noch in Unfreiheit. Es bleibt unverlierbar unsere Aufgabe, diesen Zustand mit friedlichen Mitteln zu ändern.

Das deutsche Volk hat seit Kriegsende in einer auf der ganzen Welt beachteten Leistung sein Land wiederaufgebaut. Aber bei allem Stolz auf das Erreichte kommt es jetzt darauf an, vorwärts zu blicken, die großen Aufgaben zu erkennen und sie beherzt anzupacken.

Der Auftrag, in dessen Zeichen der Deutsche Katholikentag steht, heißt uns Wissenschaft und Forschung pfleglich zu hüten und fortzuentwickeln. Zu erkennen, daß die Schöpfung Gottes nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist, wie es im Alten Testament heißt, entspringt christlicher Überzeugung. Wie anders sollten wir die Probleme der modernen Welt lösen können?

In dieser großen Gabe, die der menschliche Geist empfangen hat, erkennen wir das Pfund, mit dem wir zum Nutzen der Menschheit wuchern sollen. Und dennoch vergessen wir es nie, daß die Wissenschaft nicht allmächtig ist und niemals den Glauben ersetzen kann!
Das gilt um so mehr, als sich Wissenschaftlichkeit nicht in fühllosem Rationalismus oder in abstrakten Formeln erschöpfen darf. Vor der Wissenschaft steht das Verlangen nach Bildung als Ausdruck und Ziel gereifter Persönlichkeit. Dabei geht es im Ganzen nicht um die bloße Anhäufung von Wissensstoff, nicht um enges Spezialistentum, sondern um das Vermögen, in einem universalen Sinne zu einem ausgewogenen und wahrhaftigen Urteil befähigt zu sein. Es ist auch das Ziel einer solchen Bildungsarbeit, das demokratische Leben von mitdenkenden und mithandelnden Bürgern getragen zu wissen. Bewußte Bürger dieses Staates sein zu wollen und die Bereitschaft zu öffentlicher Verantwortung und zur Mitwirkung im politischen Leben sollen uns Aufforderung und Mahnung zugleich sein.
Der wache Geist, der auf diesem Katholikentag Ausdruck findet, kann auch nicht darauf verzichten, ein neues Verhältnis zur technischen Welt zu finden. Es darf nicht allein bei der Aussage bleiben, daß sie segensreich, aber auch fluchwürdig sein könne, daß wir nicht Sklaven, sondern Herren der selbst entfesselten Kräfte sein müssen.
Wenn das technische Zeitalter, das unser äußeres Leben formt, herkömmliche alte Ordnungen aufzulösen im Begriff ist, so fordert es gerade deshalb die christliche Solidarität heraus.
Die verpflichtende Partnerschaft des Menschen, ja der Menschheit, wird unverzichtbar, wenn es darum geht, unabsehbare Zerstörungskräfte zu meistern, vor allem aber die Planetenwelt zu erforschen und diese neuen Dimensionen technischer Möglichkeiten dem Menschen wahrhaft nutzbar zu machen.
Die immer vollkommenere Beherrschung der Materie eröffnet auch den Ausblick auf eine weltweite Überwindung der Armut. Die Christenheit muß dieser Herausforderung gewachsen sein.
Im Wohlstand erkennen wir nicht das letzte Ziel unserer Politik. Ich erblicke in ihm, und das ist nicht wenig, die Voraussetzung eines von Existenzsorgen befreiten Lebens und werte das persönliche Eigentum als einen Pfeiler der gesellschaftlichen Ordnung. Aber dies alles bliebe schal, wenn es nicht von Verantwortung getragen wäre, von Mitverantwortung für den Nächsten, für die Familie, für die Gemeinschaft und den Staat. Denn nur so werden wir frei auch für höhere Aufgaben, für das Geistige im umfassenden Sinn, für Bildung und Kultur.
Wer zu neuem Denken bereit ist, muß auch den anderen gelten lassen und in sich selbst die Kraft finden, Selbstsucht und müde Sattheit zu überwinden. Es gilt nicht nur von Gemeinschaftsaufgaben zu reden und ihre Erfüllung zu fordern, sondern es gehört dazu die Wahrhaftigkeit, durch eigenes Verhalten zum Gelingen des Werkes beizutragen.
Als Bundeskanzler begrüße ich das Gespräch gerade auch zwischen Menschen verschiedener Kirchen, Religionen und Überzeugungen als ein Mittel zur inneren Festigung unseres Volkes.
Ich habe an dieser Stelle den Dank auszusprechen für die staatspolitische Arbeit, die auf den deutschen Katholikentagen immer wieder geleistet wurde. Der Politiker hat der Kirche aber auch für alles zu danken, was sie in tätiger Liebe für die Menschen tut, die in seelischer oder materieller Not nach Hilfe und Tröstung verlangen.
Mit der Kirche würden es alle Wohlgesinnten als segensreich empfinden, wenn zwischen den Völkern und Staatsmännern die Klarheit einer vernünftigen und aufrichtigen Sprache Platz greifen und das Aufpeitschen des Hasses durch Verleumdungen und gegenseitige Herabwürdigung aufhören würde.
Es bedeutet einen wahren Fortschritt, wenn das, was Christen aller Bekenntnisse gemeinsam bezeugen, auch gemeinsamen Ausdruck findet und nicht zuletzt in der Politik zu verständnisvoller Zusammenarbeit führt.
Darin liegt eine starke Kraft, die sich in der Vergangenheit bewährt hat und vor allem auch unseren Brüdern und Schwestern in der Zone eine Hoffnung bedeutet.
Möge dieser Geist der Zusammenarbeit, der Gerechtigkeit und der Wahrhaftigkeit nicht nur im Leben der Christen unseres Volkes obsiegen, sondern das Zusammenleben der Völker über den ganzen Erdball bestimmen. Möge ein neues Denken uns wandeln und der friedlosen Welt wahre Gerechtigkeit und wirklichen Frieden bringen.

Die Botschaft des Heiligen Vaters

Danach kündigte der Apostolische Nuntius die Botschaft Papst Pauls VI. an die deutschen Katholiken an. Sie wurde zugleich als Fernsehbotschaft über das Deutsche Fernsehen verbreitet und hat folgenden Wortlaut:

Geliebte Söhne und Töchter des katholischen Deutschlands!

Die Katholikentage sind leuchtende Marksteine in der Geschichte des katholischen Deutschlands. Wir sind daher gern der Einladung Unseres Ehrwürdigen Bruders, des Oberhirten der Rottenburger Diözese, gefolgt, um im Rahmen dieser feierlichen Stunde ein Wort an euch zu richten.
Vor allem grüßen Wir Unsere Brüder im Bischofsamt, die aus Deutschland und dem Ausland so zahlreich nach Stuttgart gekommen sind, wie auch den gesamten anwesenden Klerus. Ebenso richten Wir Unseren von Herzen kommenden Gruß an die Vertreter der Hohen Bundesregierung wie an die Behörden aus Stadt und Land von Baden-Württemberg.
Endlich grüßen Wir von ganzem Herzen die Hunderttausende von Gläubigen wie all jene, die nur im Geiste dieser erhabenen Feierstunde beiwohnen können.
Unser herzlicher Gruß gilt ebenso den evangelischen Christen Stuttgarts, die in so hochherziger Weise ihre Hilfsbereitschaft für diese Tagung bekundet haben, Stuttgarts, einer Stadt, die ob ihrer landschaftlichen Schönheit wie ihrer technischen und kulturellen Hochleistungen mit Recht zu den bedeutendsten Städten Deutschlands gezählt wird.

Geliebte Söhne und Töchter!

Dieser achtzigste Deutsche Katholikentag steht unter dem Wort der Heiligen Schrift: „Wandelt euch durch ein neues Denken!“ (Röm. 12, 2). Damit habt ihr diese Versammlung in Zusammenhang gebracht mit der großen geistigen Erneuerung, die das Zweite Vatikanische Konzil anstrebt. Möge dieser Katholikentag dazu beitragen, wie es Hauptziel des gegenwärtigen Konzils ist, daß die Bitte Christi erfüllt werde, die wir dem himmlischen Vater so oft vorbringen: „Sende aus deinen Geist, und alles wird neu geschaffen, und es erneuert sich das Antlitz der Erde“ (Ps. 103, 30). Beglückt erfahren wir dabei das Walten dessen, der von sich gesagt hat: „Siehe, ich mache alles

neu“ (Offb. 21, 5). In der Tat, Gott erneuert die heutige Welt durch die gewaltigen Wandlungen, deren Zeugen und Mitträger wir sein dürfen. Wohl ist die Kirche nicht von dieser Welt. Ihre Glieder auf Erden werden deshalb durch die Veränderungen, die wir zu Beginn eines neuen Zeitalters erleben, zur Besinnung aufgerufen, damit ein jeder die geistige Erneuerung bei sich selbst beginne. Die geistige Erneuerung eines jeden, sein Leben aus Gott, in Gott und für Gott, ist die Grundlage für die geistige Erneuerung der Familie und damit der einzelnen Volksgruppen. Bei aller Anerkennung, die wir den großen technischen Errungenschaften unseres Zeitalters schulden, wird der aus dem Geiste Christi lebende Mensch sich nicht der Materie ausliefern oder sich von roher Gewalt leiten lassen, sondern sein ganzes Leben wird immer mehr geformt werden von der glühenden Liebe Christi. Durch diese Erneuerung ihrer Glieder wird aber die Kirche Christi in neuem Lichte aufstrahlen.

Diese Erneuerung bewegt sich im Geiste der jahrhundertealten Tradition und steht keineswegs im Gegensatz zu ihr. Johann Adam Möhler, der große Theologe eures Landes, sagt mit Recht: „In demselben Augenblick, in dem die Tradition aufhörte, verlöre die Kirche und alles Christentum seine Existenz“ (J. A. Möhler in: Theol. Quartalschr. 1828, S. 729). Die vom Konzil angestrebte Erneuerung der Kirche meint ja nicht eine falsche Anpassung an die Welt, vor der uns der Apostel Paulus an der gleichen Stelle warnt, an der er uns zur Erneuerung aufruft: „Machet euch dieser Welt nicht gleichförmig!“ (Röm. 12, 2).

Wir leben in einer pluralistischen Welt. Es gibt eine Mehrheit von religiösen Bekenntnissen, jedoch nur einen wahren Glauben. Die religiöse Wahrheit ist etwas Unbedingtes, nicht etwas Relatives. Seien wir Gott demütig dankbar dafür, daß er uns ohne unser Verdienst, fast alle von uns ohne unser Zutun, zum wahren Glauben und zu seiner Kirche berufen hat. Seien wir stolz auf unseren Glauben und unsere Kirche!

Habt Vertrauen! Christus der Herr bleibt in der Kirche gegenwärtig auch in dieser Stunde und ist in ihr wirksam auch in den gewaltigen Wandlungen, die unsere heutige Welt erschüttern. In seiner ganzen Fülle wird er sich erst in der vollen Offenbarung am Ende der Zeiten erschließen. Eröffnen wir uns seinem Wort, so wird es uns, wie der heilige Petrus sagt, „eine Leuchte, die in der Finsternis Licht verbreitet, bis der helle Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in unserem Haus“ (2 Petr. 1, 19).

Das Wort Gottes ist eine Leuchte; es schenkt unserem Leben Kraft und Trost. Wie es letzte Autorität und symbolischer Brennpunkt für die Väter des Ökumenischen Konzils ist, so steht es im Mittelpunkt eurer Beratungen. Ist es doch besonderes Anliegen dieses Katholikentages, daß von der Heiligen Schrift neue Impulse ausgehen zur weiteren Entfaltung der katholischen Bibelarbeit in Deutschland, die in Stuttgart seit langem eine verdienstvolle Heimstatt besitzt. Sie möge beitragen zur Vertiefung der theologischen Studien, zur Erneuerung der kirchlichen Verkündigung und zur Bereicherung des Gottesdienstes. Beitragen auch zur Vertiefung der religiösen Unterweisung eurer Jugend, insbesondere auch für die zur Reife gelangten jungen Menschen. Die Welt der Liturgie ist etwas Erhabenes! Was bedeutet sie aber, wenn ihre Voraussetzung, der Boden, über den sie sich wölben soll, das klare, umfassende, überzeugende Wissen um den Glauben, fehlt? Wo heute das Wort an die Gläubigen gerichtet wird, hat die Glaubenslehre, die in der Heiligen Schrift grundgelegt ist, den ersten Platz.

Wir wünschen allen einen felsenfesten, lebendigen Glauben. Seid betende Menschen! Pflegt gewissenhaft das gemeinsame Gebet in der Familie! Habt den Mut, Ehe und Familie aufzubauen nach Gottes Gesetz! Dann wird Gottes Segen nicht fehlen. Schafft ein Klima, in dem der Ruf Gottes zum Priestertum und Ordensstand gehört und befolgt werden kann. Denkt an eure Ordensgemeinschaften! Die ihnen gestellten Aufgaben werden immer größer und die jungen Kräfte immer weniger. Unterstützt den Ruf Gottes!

Euch Priestern aber gilt Unser herzlicher Glückwunsch zu eurem opferfrohen Einsatz. Ihr seid bestrebt, euch den heutigen Lebensformen anzupassen, um eure Mitmenschen nicht abzustoßen, sondern sie zu gewinnen. Die Kirche weist dabei die rechten Grenzen, die durch den Grundsatz gesteckt sind, daß der Priester zu jeder Stunde im Dienst des gläubigen Volkes steht. Im Gottesvolk Glaubensbewußtsein, Glaubensfreude, Glaubensmut zu wecken und zu pflegen, dazu rufen Wir euch von Herzen auf. Seid eingedenk, euer Wirken gewinnt den Menschen, wenn es aus dem vertrauten Umgang mit Gott und aus der Liebe zu Christus hervorgeht. Der aus dem Glauben und im Glauben lebende katholische Mensch ist der höchste Wert, den die Kirche zur Schaffung einer neuen Welt beizusteuern vermag.

Möge das Erlebnis des Katholikentages euch allen Ansporn sein, das Ungute zum Guten zu wenden und das Gute noch besser zu machen! Als Unterpfand dieses eures Wollens und Vollbringens erteilen Wir euch, insbesondere euren hochverdienten Oberhirten, euren Seelsorgern, euren Familien, euren Gemeinden und Organisationen, nicht zuletzt auch den Tausenden von Gastarbeitern wie den ausländischen Studenten, aus der Fülle des Herzens den Apostolischen Segen.

In einem letzten Wort wandte sich der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Karl Fürst zu *Löwenstein*, noch einmal an die Versammelten und dankte allen, die bei der Vorbereitung und Gestaltung dieser Tage mitgeholfen haben.

Mit den Fürbitten und dem Segen schloß die Feier.

Aus der Ökumene

Die Orthodoxie zur Selbstbesinnung aufgerufen

Die von Orthodoxen französischer Nationalität und russischen Emigranten herausgegebene orthodoxe Zeitschrift „Contacts" (Nr. 45, 1964), in der die ökumenischen Probleme der Orthodoxie mit großer Eindringlichkeit behandelt werden, brachte unter dem Titel „Le moment de verité pour l'orthodoxie" den Abdruck einer bedeutsamen Stellungnahme des bekannten russisch-orthodoxen Theologen Alexander Schmemann, der als Dozent am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York wirkt. (Der Originalbeitrag erschien in: Unity in Mid-Career, An Ecumenical Critique, New York 1963). Der Prozeß der Selbstbesinnung der in der Ökumenischen Bewegung mitarbeitenden und sich auf dem Wege der Annäherung an die römisch-katholische Kirche befindenden Orthodoxie erfährt durch Schmemanns Gedanken einen wichtigen Impuls.

Schmemann warnt davor, die seit Stockholm und Lausanne ständig zunehmende Mitwirkung der Orthodoxen in der Ökumenischen Bewegung als eine Tradition hinzunehmen, die keine Fragen oder Zweifel offenließe, und er will zeigen, daß es zwischen der „wirklichen" Orthodoxie und der offiziellen Position der in den Weltrat aufgenommenen orthodoxen Kirchen einen gefährlichen Bruch gibt, dessen Ignorierung die Ökumenische Bewegung in eine ernste Krise stürzen kann.

Wer die Entwicklung der ökumenischen Kontakte der Orthodoxen Kirche von innen her beobachtet hat, könne nicht leugnen, daß für die Orthodoxen — trotz aller offiziellen Erklärungen und Schritte — ihre Teilnahme noch immer problematisch sei, ja daß sie hartnäckigen Verdacht, sogar Feindseligkeit hervorrufe, die man nicht nur einem sterilen Konservativismus, einer Interesselosigkeit oder einem engen Provinzialismus zuschreiben könne. Dieser Argwohn sei nicht nur bei den Laien, sondern auch unter der Hierarchie und den Theologen verbreitet.

Wie läßt sich der hierin liegende Widerspruch zu der von den verantwortlichen Vertretern der Orthodoxie in der Ökumenischen Bewegung eingenommenen „offiziellen Position" erklären? Muß die Aufdeckung eines solchen Widerspruchs nicht bei den westlichen Christen den Verdacht wecken, als sei die Orthodoxie im ökumenischen Gespräch unaufrichtig?

Schmemann weist auf die geschichtlichen Beispiele hin, die immer wieder gezeigt hätten, daß offizielle Erklärungen der Orthodoxie nichts Verbindliches hatten, wenn sie nicht von der Kirche als ganzer angenommen wurden. Schon die Unionen von Florenz und Brest-Litovsk hätten diesen Sachverhalt mit aller Deutlichkeit gezeigt. Die Orthodoxe Kirche als Ganzes akzeptierte sie nicht. „Ihr Scheitern steigerte nur die Zahl der tragischen Mißverständnisse, die unser Verhältnis zu Rom heute so erschweren." Heute wie damals befinde sich die „offizielle Position" der Orthodoxie in einer gefährlichen Isolierung gegenüber der „orthodoxen Realität", das heißt, „gegenüber der Gesamtheit der geistlichen, theologischen und liturgischen Erfahrung, die allein den Aktionen der kirchlichen Politik Leben und Authentizität verleihen kann".

Nun liege aber die orthodoxe Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung gerade auf der Ebene jener „kirchlichen Politik", trotz der von den orthodoxen Theologen geleisteten bedeutenden Arbeit, und anderseits bleibe die Orthodoxe Kirche als Ganzes zweifellos *außerhalb* der Ökumenischen Bewegung, da von einer unwiderruflichen Zugehörigkeit, von einer Identifizierung mit der komplexen Realität der Ökumenischen Bewegung keine Rede sein könne. „Die Gegenwart hat sich noch nicht zu einer wirklichen Teilnahme erweitert."

Der Gegensatz zwischen östlichen und westlichen Kirchen

Warum? Schmemann sagt: Weil es zwischen der Orthodoxie und ihren westlichen Partnern innerhalb der Ökumenischen Bewegung (als Organisation und Institution genommen) noch keine gemeinsame Sprache gegeben hat und noch keine wirkliche Begegnung zustande gekommen ist. Dieses Scheitern beruhe einmal auf der jahrhundertelangen Isolierung der Orthodoxen Kirche vom christlichen Westen und zum anderen auf dem spezifisch westlichen Charakter (Ethos) der Ökumenischen Bewegung.

In seiner Isolierung vom Westen wurde der orthodoxe Osten als Gesprächspartner übersehen. Die für die geistige und theologische Entwicklung des Westens entscheidenden Ereignisse der Reformation und Gegenreformation übten in der Tat auf die Orthodoxe Kirche nur einen minimalen Einfluß aus. Die geschichtlichen Ereignisse im Osten verurteilten ihrerseits die Orthodoxie zu einer defensiven Bewegungslosigkeit, die sie in ihrer Struktur und Tradition gänzlich unverändert an dem Zustand vor dem Großen Schisma festhalten ließ. Die bis zu einem gewissen Grade nachweisliche „Verwestlichung" ihrer Theologen ist nach Schmemann eine die Regel bestätigende Ausnahme. Gerade wegen ihrer Entfernung von den traditionellen Quellen und Methoden habe diese westlichen Tendenzen unterliegende Theologie das Leben der Kirche nicht nachhaltig beeinflussen können. Sie wurde nicht rezipiert.

Schmemann untersucht sodann die „fundamentalen Voraussetzungen" der Orthodoxen Kirche hinsichtlich ihrer Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung. Zunächst beziehen sie sich auf die von der Ökumenischen Bewegung einzuschlagende Gesamtorientierung. Während der westliche Christ das ökumenische Grundproblem der Einheit, der Trennung und Vereinigung vor allem in der Begrifflichkeit der katholisch-protestantischen Kontroversen formuliere, bestehe für die Orthodoxe Kirche der fundamentale Gegensatz, auch ökumenisch gesehen, zwischen Ost und West als zwei verschiedenen geistigen Welten. In dieser Perspektive erscheint die Reformation nur als eine Krise innerhalb des von der Orthodoxie abgespaltenen Westens. Schmemann unterstreicht, daß die Ökumenische Bewegung vom orthodoxen Standpunkt aus zuallererst nach den Ursprüngen, dem Charakter und der weiteren Entwicklung der Trennung zwischen Ost und West zu fragen habe. Die zweite der „fundamentalen Voraussetzungen" der Orthodoxie bezieht sich nach Schmemann auf die Sprache, die Themen, auf das gesamte Beziehungsschema im ökumenischen Gespräch. Hierfür könne nur die allen Christen gemeinsame Tradition dienen, die während einer langen Periode Gemeingut der Universalen Kirche war. Das aber sei gerade die orthodoxe Tradition. Sie könne von der Orthodoxen Kirche als tertium datum in die Ökumenische Bewegung eingebracht werden, nicht als *ihre* Tradition, sondern als das ungeteilte Erbe, in dem jede Seite den Ursprung ihrer eigenen Entwicklung zu entdecken vermag.

Schließlich bestehe für die Orthodoxe Kirche die einzige ökumenische *Methode* in einer ganzheitlichen und direkten *dogmatischen* Konfrontation, die nur zur Annahme der Wahrheit oder zur Abweisung des Irrtums führen kann. Das wahre Ziel der Ökumenischen Bewegung müßte nach orthodoxer Auffassung nicht die Einheit, sondern die Wahrheit sein. Die Einheit wäre die Folge, Frucht und Segen der Wahrheit.

Schmemann erspart der Ökumenischen Bewegung nicht den Vorwurf, daß sie keine dieser orthodoxen „Voraussetzungen" akzeptiert noch überhaupt richtig verstanden habe. Während die Orthodoxen den Ökumenismus in erster Linie als Dialog zwischen West und Ost auffaßten, als Dialog zwischen den beiden „Hälften" der alten christlichen Welt, sei sowohl dem Protestantismus als auch den katholischen Christen die Tatsache, daß man nur eine „Hälfte" repräsentiert, fast völlig fremd geblieben. Seit ihren Anfängen läßt sich die Ökumenische Bewegung einseitig von der geistigen und theologischen Problematik des Westens beherrschen. Für den Westen ist eben das brennende Problem nicht die Entfernung vom Osten, sondern der sich in Reformation und Gegenreformation anzeigende Bruch seiner eigenen religiösen Einheit. Die Isolierung der Orthodoxie einerseits und der dramatische Dynamismus der religiösen Entwicklung im Westen anderseits ließ im Westen eine Selbstgenügsamkeit aufkommen, die den archaisch und statisch anmutenden „Orientalen" kaum Platz ließ. Die orthodoxe Idee einer universalen ursprünglichen Tradition als eines gemeinsamen Erbes wurde ignoriert, da sich im Westen eine andere Tradition gebildet hatte, die Tradition einer polemischen Theologie, die entweder verteidigte oder angriff. Hierbei wurde, wie Schmemann meint, der Begriff der Tradition auf eine geradezu juridische Kategorie der Autorität verengt. Hinsichtlich der dritten „Voraussetzung" meint Schmemann, auch sie sei von der Ökumenischen Bewegung schlecht verstanden und praktisch ignoriert worden. In der Erfahrung des Westens werde die Wahrheit „als Form und Inhalt der Einheit" mißverstanden und vor allem als formale Autorität aufgefaßt, die nicht dem Irrtum, sondern der Freiheit gegenübergestellt werde. Während für orthodoxes Empfinden die Ökumenische Bewegung auf die letzte Wahl zwischen Wahrheit und Häresie gerichtet sein müßte, fehle das Wort „Häresie" vollständig im ökumenischen Vokabular.

Kritik an der orthodoxen Mitarbeit im Weltrat

Auf dem Hintergrund des angezeigten Sachverhalts sieht Schmemann die Orthodoxe Kirche in ihrem Verhältnis zur Ökumenischen Bewegung in einer grundlegend falschen Position, sowohl theologisch als auch institutionell. Diese Unwahrheit erkläre die konstanten Befürchtungen und Zweifel der mitarbeitenden Orthodoxen. Der Orthodoxen Kirche selbst sei es nicht gelungen, ihrer eigenen Schau in der Ökumenischen Bewegung Geltung zu verschaffen; sie mußte es zulassen, daß das ökumenische Problem nach den Dichotomien zwischen Katholizismus und Protestantismus formuliert wurde, zum Beispiel Wort und Sakrament, vertikal und horizontal — Autorität und Freiheit — Dichotomien, die wohl die theologische Situation des Westens treffen, der wahren orthodoxen Tradition aber fremd sind. Die eigentliche Berufung der Orthodoxie in der Ökumenischen Bewegung wäre es gewesen, diese falschen Dichotomien des westlichen Christentums zu entschärfen und zu überwinden. Statt dessen ließen sich die Orthodoxen in Abwesenheit Roms in die Rolle eines ökumenisch annehmbaren Katholizismus hineinmanövrieren, die sie auf der äußersten Rechten der protestantischen „Denominationen" einordnete. „Wenn es wahr ist, daß die Orthodoxe Kirche hierarchisch, sakramental, traditionell, ‚horizontal', dogmatisch, ‚katholisch' usw. ist, so fällt doch keine dieser ‚notae' oder Charakteristika, wie sie die römischen Katholiken behaupten und verteidigen und die Protestanten ablehnen oder kritisieren, wirklich mit der orthodoxen Auffassung des Mysteriums zusammen. Die Orthodoxie kann nicht ohne weiteres auf eine ‚orthodoxe Lehre' von der apostolischen Sukzession, von den sieben Sakramenten, von den drei Stufen der Hierarchie reduziert werden, und es ist sogar sehr zweifelhaft, ob solche ‚Lehren' jemals in einer klar definierten Form bestanden haben. Die meisten dieser Termini sind einfach westlichen Handbüchern entliehen, und es kommt darauf an, sie im Licht der ganzheitlichen und authentischen orthodoxen Tradition zu bewerten." Eine Bestätigung für das von ihm hervorgehobene Unbehagen der Orthodoxen über ihre Repräsentanz in der Ökumenischen Bewegung sieht Schmemann in den besonderen orthodoxen Erklärungen, die den Berichten fast aller großen ökumenischen Konferenzen beigefügt sind.

Auf konstitutionellem Gebiet sieht der Verfasser die Unwahrheit der orthodoxen Position im Schoße der Ökumenischen Bewegung am deutlichsten. Da man keine gemeinsame Definition der *Kirche* zustande bringen konnte, mußte nach dem „denominationellen" Prinzip jede Gemeinschaft mit autonomer Organisation als „Kirche" aufgenommen werden. „Dieses Prinzip spiegelt adäquat die protestantische Konzeption der Ökumenischen Bewegung wieder, doch ist es radikal unvereinbar sowohl mit der orthodoxen als auch mit der römischen Konzeption." Nicht Prestigefragen würden hier berührt, betont Schmemann; es gehe um die ökumenische Wahrheit und Wirklichkeit.

Diese ökumenische Wirklichkeit habe drei Aspekte, den katholischen, protestantischen und den orthodoxen. Aber als solche komme sie in den institutionellen Formen der Ökumenischen Bewegung nicht zum Ausdruck. Mit diesen Bemerkungen, betont Schmemann, sei kein Tadel der Protestanten beabsichtigt; der Vorwurf treffe die Orthodoxen selbst, die mit der Annahme des „denominationellen" Prinzips ein weiteres Mal ihre ökumenische Sendung und Rolle verrieten, nämlich die *Kirche* selber in ihrer ganzen Realität und Einheit zu repräsentieren. Dazu bedürfe es vor allem des ständigen, festen Hinweises auf die einfache Tatsache, daß die Orthodoxe Kirche ihrer Natur nach die andere „Hälfte" darstellt, die sich gleichzeitig mit und immer auch gegen den Gesamtprotestantismus einordnen läßt. „Und solange dieser reale Gegensatz innerhalb der Struktur des Weltrats der Kirchen selbst keinen Ausdruck findet, wird die Position der Orthodoxie in diesem unklar bleiben und Verwirrung stiften, für die Orthodoxen selbst und für ihre protestantischen Brüder." „Wir haben, scheint es mir, den ‚Augenblick der Wahrheit' errreicht, wo es vor allem not tut, klar und verantwortlich zu denken. Wir haben bereits so vieles von der Ökumenischen Bewegung empfangen, sie hat uns so viele Möglichkeiten geöffnet, daß wir nicht das Recht haben, sie zu verraten."

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Eröffnung der Dritten Sitzungsperiode

Am 14. September 1964 wurde durch eine Öffentliche Sitzung die Dritte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils eröffnet. Wurde die Eröffnung dieser Dritten Session von der breiten Öffentlichkeit mit geringerer Spannung erwartet als die Eröffnung der Zweiten Session, so fehlte es offenbar auch diesmal nicht an bestimmten internen Spannungen. Die Eröffnungsrede des Papstes, die sich fast ausschließlich mit der Frage des Episkopats und dessen Verhältnis zum Petrusamt befaßte, ist offenbar bei den Vätern nicht auf so einhellige Zustimmung gestoßen wie die beiden Ansprachen zur Eröffnung der Ersten und Zweiten Session. Zudem erhielt mit der Wiedereröffnung der Arbeiten die Frage nach der Dauer des Konzils wieder größeres Gewicht. Verschiedene Kardinäle und Bischöfe, unter ihnen Kardinal Bea, sprachen sich vor Beginn der Session für eine weitere, Vierte Sitzungsperiode aus. Hohe römische Stellen haben indessen gerade in den Tagen der Eröffnung darauf hingewiesen, der Großteil des Episkopates wünsche, daß das Konzil mit dieser Session ende. Kardinal Tisserant äußerte diese Ansicht in einer ersten Mitteilung an die Väter in der Achtzigsten Generalkongregation. Dieses Drängen auf einen Abschluß noch in dieser Session, für das es sicher Gründe gibt, hat aber weithin die Befürchtung bestärkt, das Konzil könnte auf diese Weise der Versuchung einer allzu raschen und deshalb unüberlegten Erledigung des noch sehr umfangreichen Programms (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 598) erliegen. Der Hinweis, Fragen, die nicht im Plenum behandelt werden können, sollen den nachkonziliären Kommissionen, insbesondere der Kommission für die Kodexreform überwiesen werden, befriedigte nicht. Die zahlreichen Mahnungen, mit denen die Konzilsväter in der ersten Arbeitssitzung von seiten des Vorsitzenden des Präsidialrates und des Generalsekretärs überhäuft wurden und die offenbar das Ergebnis der gemeinsamen Sitzung der Moderatoren mit dem Generalsekretariat am 11. und des Präsidialrates und der Koordinierungskommission am 10. September waren, ließen zudem eine weitere Einschränkung der Meinungsfreiheit der Väter und eine Verschärfung des sog. Konzilsgeheimnisses befürchten. Die Mahnung an die Väter, gegenüber der Öffentlichkeit Diskretion zu wahren, und die Drohung, den Periten im Falle der Verletzung des Sekretums ihren Peritenstatus abzuerkennen, wurde sogar von der italienischen Presse, die in dieser Hinsicht an Zurückhaltung gewohnt ist, scharf kritisiert (vgl. „Il Messaggero", 16. 9. 64).

Die Eröffnungsfeier

Die beiden wichtigsten Ereignisse der Eröffnung waren die Konzelebration des Papstes mit 24 Konzilsvätern, darunter der Präsident der postkonziliären Kommission für die Liturgie, Kardinal Lercaro, und der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, und aus dem deutschsprachigen Raum Bischof Kempf von Limburg und der Abtprimas der Benediktiner, Benno Gut, sowie die 45 Minuten dauernde Ansprache Pauls VI.

Schon die Konzelebration gab dieser Eröffnungssitzung eine neue Note. Der eigens für diese Feier errichtete quadratische Altartisch der Confessio, an dem der Papst zunächst allein den Wortgottesdienst und dann gemeinsam mit den 24 Konzelebranten die Eucharistie feierte, bildete einen auffälligen Kontrast zum aufwendigen Prunk, der bei ähnlichen Feiern St. Peter kennzeichnet. Die gemeinsam von den Konzelebranten laut gesprochenen Kanongebete, die fractio panis und die gemeinsame sichtbare Teilnahme am einen Kelch repräsentierten eindrucksvoll die Teilnahme an dem einen Priestertum Christi und symbolisierten die eucharistische Wurzel bischöflicher und priesterlicher Kollegialität. Sicher schien an dieser Form der Konzelebration nicht alles geeignet, in den künftigen ordo concelebrandi einzugehen. Es gibt bessere Ausdrucksformen der eucharistischen Mahlgemeinschaft zwischen den Konzelebranten und zwischen diesem und dem Volk, das diesmal nur durch die Laienauditoren am Tisch des Herrn vertreten war. Und man hat bedauert, daß man innerhalb des lateinischen Ritus geblieben ist. Eine Konzelebrationsmöglichkeit zwischen Angehörigen verschiedener Riten wäre wenigstens für die Zukunft wünschenswert.

Um der Konzelebration größeres Gewicht zu geben, hatte man in dankenswerter Weise auch die verschiedenen Rahmenzeremonien vereinfacht. Die Väter nahmen unmittelbar ihre Plätze ein. Die viel Zeit in Anspruch nehmende Einzugsprozession unterblieb. Auch die sonst übliche Obedienzleistung der Kardinäle unterblieb. Der Papst zog um 9 Uhr in St. Peter gemeinsam mit den Konzelebranten und den Kardinälen ein und begann nach einem kurzen Gebet sogleich mit der Feier der Messe, für die die Form der Missa dialogata gewählt worden war. Vor der Gabenbereitung betete der Papst mit der ganzen liturgischen Versammlung gemeinsam die „Fürbitten". Nach der Messe verlas Erzbischof Felici für die Väter, die zum erstenmal am Konzil teilnahmen, die professio fidei. Bei der Eröffnung der Zweiten Sitzungsperiode (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 76) hatte der Papst beim Einzug am Eingang der Aula die „Sedia gestatoria" verlassen. Diesmal wurde er bis zu den Stufen der Confessio vorgetragen und nahm auch beim Verlassen der Basilika auf der Sedia gestatoria die Ovationen des Volkes und der Väter entgegen.

Die Ansprache des Papstes

Nach der Meßfeier hielt der Papst die folgende Ansprache, die wir nach dem lateinischen Wortlaut in eigener Übersetzung wiedergeben (vgl. „Osservatore Romano", 14./15. 9. 64):

Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne!

Im Zeichen des Heiligen Kreuzes, zu dessen Ehre wir das eucharistische Opfer gemeinschaftlich zelebriert haben, beginnt heute die Dritte Session des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils. Hier ist in Wahrheit die Kirche. Wir selbst bewirken hier Kirche, und zwar, weil wir die Glieder des mystischen Leibes Christi sind. Gott nämlich gab uns durch das Geschenk seiner unschätzbaren Gnade, daß wir an ihn glauben, daß wir durch die Taufe gereinigt worden sind, daß wir durch seine Liebe dem heiligen und sichtbaren Volk Gottes zugehören dürfen. Wir bewirken die Kirche, weil wir ihre

Verwalter sind, das heißt Priester, mit besonderem Weihecharakter gezeichnet, durch dessen Kraft wir in dieses Amt bestellt worden sind, da wir eine sakramentale Ordination empfangen haben; und diese übertrug auf uns wunderbare und schwerwiegende Vollmachten. Sie machte uns zu Genossen des Ordo der heiligen Hierarchie, der es obliegt, das heilbringende Werk Christi durch die geeigneten Dienste in den Zeiten auszurichten und über die Erde zu verbreiten. Die Kirche bewirken wir schließlich, weil wir als Lehrer des Glaubens, Hirten der Seelen und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Kor. 4, 1) alle ihre Teile hier darstellen, nicht als Vertreter und Delegierte der Gläubigen, denen unsere geistliche Sorge gilt, sondern als Väter und Brüder, die im Namen der einem jeden von uns anvertrauten Gemeinden handeln, und als die Vollversammlung, die Wir, mit euch allen als euer Bruder vereint, mit Fug und Recht als Bischof von Rom einberufen haben, dieser durch den Ratschluß der göttlichen Vorsehung hervorragenden Hauptstadt, als der niedrigste zwar, aber auch der gewisse Nachfolger des Apostels Petrus, an dessen Grab wir fromm zusammengekommen sind, und somit als der unwürdige, aber wahre Lenker der katholischen Kirche und Stellvertreter Christi, Knecht der Knechte Gottes.

Wir also, die Wir die ganze Kirche in Unserer Person und Unserem heiligen Amt zusammenfassen, erklären dieses Konzil für ökumenisch: hier wird die Einheit feierlich begangen, hier wird das katholische Kennzeichen der Kirche gefeiert, und dadurch wird diese ihre wunderbare Kraft und einzigartige Gabe bezeugt, die Menschen durch einen brüderlichen Bund miteinander zu vereinen, die verschiedenen Formen der menschlichen Kultur und die so verschiedenen Sprachen aufzunehmen, die charakteristischen Liturgien und Frömmigkeitsformen, die unterschiedlichsten Lebensweisen, Gesellschaftsordnungen, Bildungsstufen und Lehren, die die Völker bestimmen. Das alles wird glücklich zur Einheit geführt, und doch werden die legitimen und natürlichen Verschiedenheiten gewahrt.

Die Heiligkeit der Kirche wird hier gefeiert, weil sie hier das Erbarmen Gottes anruft, daß er nicht ansehe die Schwachheit und Irrtümer der sündigen Menschen, als die wir uns bekennen, und weil wir hier im Dienst des heiligen Amtes ganz besonders erkennen, daß wir schöpfen können aus dem „unergründlichen Reichtum Christi" (Eph. 3, 8) die herrlichen Gaben des Heils und der Heiligung, durch die alle Menschen reich gemacht werden. Auch sind wir uns dessen bewußt, daß uns nichts anderes aufgegeben ist, als „dem Herrn ein wohlgeordnetes Volk zu bereiten" (Luk. 1, 17).

Hier endlich wird das apostolische Kennzeichen der Kirche gefeiert, das uns als ihr wunderbares Vorrecht erscheint. Im Bewußtsein unserer erfahrenen Schwachheit und der geschichtlichen Gebrechlichkeit auch der festesten menschlichen Institutionen wissen wir doch auch, wie beständig und treu der Auftrag Christi an die Apostel bis auf uns gekommen ist, die wir uns nur in Demut darüber wundern können, wie unerklärlich und wie sieghaft die Kirche die Jahrhunderte überdauert hat, immer lebendig, immer fähig, in sich jene Kräfte zu erwecken, durch die sie unwiderstehlich sich verjüngt.

Dazu sagt Tertullian diese Worte: „Diese Repräsentation des gesamten christlichen Namens wird mit großer Verehrung begangen. Und wie würdig versammeln sie sich unter Führung des Glaubens von überall her um Christus. Sieh, wie gut und freundlich die Brüder zusammenwohnen" (De ieiuniis, Cap. XIII, PL 2, 1024).

Wenn dies die Kirche ist, so ist hier auch der Geist, der Tröster, den Christus seinen Aposteln zum Auferbauen dieser Kirche verheißen hat, als er sagte: „Ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben, damit er immerfort bei euch bleibe, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr aber kennt ihn, denn er bleibt bei euch und wird in euch sein" (Joh. 14, 16—17). Daher wissen wir, daß Christus das Wirken der beiden Prinzipien versprochen hat: das apostolische Amt und den Heiligen Geist, und er hat sie auf verschiedene Weise übermittelt, damit sein eigenes Amt fortdauert, das von ihm begründete Reich über Zeiten und Räume sich ausbreitet und er die von ihm erlösten Menschen in seiner Kirche versammelt, in seinem mystischen Leibe, daß sie seine ganze Fülle seien, bis seine Wiederkunft in Herrlichkeit am Ende der Tage erwartet wird.

Das apostolische Amt als äußeres und objektives Wirkprinzip vollbringt sozusagen den materiellen Leib der Kirche und verleiht ihm die sichtbare und soziale Struktur. Aber der Heilige Geist handelt von innen her und erfüllt mit seiner Kraft nicht nur die Herzen der einzelnen Menschen, sondern er bewegt, belebt und heiligt die ganze Gemeinschaft.

Beide, das apostolische Amt, das die heilige Hierarchie durch Sukzession empfängt, und der Geist Jesu, der sich eben dieser Hierarchie als des ordentlichen Werkzeugs bedient durch den Dienst des Wortes und der Sakramente, sie handeln gleichzeitig. Am Pfingsttage nämlich waren sie beide auf wunderbare Weise miteinander verbunden, als die Fülle des Werkes Christi ihren Anfang nahm; obwohl noch nicht sichtbar, war es immer gegenwärtig in den Aposteln und deren Nachfolgern, die „als Hirten und Vorsteher dein Werk fortsetzen" (Präfation der Apostel). Beide geben, wenn auch auf verschiedene Weise, doch zusammenwirkend, Zeugnis von Christus, in einer Art Bündnis, das dem apostolischen Handeln übernatürliche Kraft verleiht (1 Petr. 1, 12).

Glauben wir denn nicht, daß dieser Plan des Heilswerkes, durch welchen die Erlösung Christi zu uns gelangt und sich in uns vollendet, auch heute noch in Kraft ist? Sicherlich, ehrwürdige Brüder! Daher müssen wir glauben, daß jener Plan durch uns fortgeführt und zur Wirkung gebracht wird, weil wir von Gott eine ausreichende Vollmacht empfangen haben, „der uns auch befähigt hat zu Dienern des Neuen Bundes, nicht durch den Buchstaben, sondern durch den Geist . . ., der lebendig macht" (2 Kor. 3, 6). Wenn jemand daran zweifeln sollte, täte er der Treue Christi unrecht, der seine Verheißungen ausführt, er verfehlte unseren apostolischen Auftrag und beraubte die Kirche ihrer gewissesten Eigenschaft, in der sie nie fehlen kann. Durch das göttliche Wort wird sie bestätigt und durch die Erfahrungen der Jahrhunderte erwiesen.

Der Geist ist hier gegenwärtig, nicht um mit sakramentaler Gnade das Werk zu ergänzen, das wir alle, die zum Konzil versammelt sind, vollbringen, sondern um es zu erleuchten und es zum Nutzen der Kirche wie der ganzen Menschheit zu leiten. Der Geist ist hier, ihn rufen wir an, ihn erwarten wir, ihm folgen wir. Der Geist ist hier! Denken wir besonders an dieses Kapitel der Lehre, an diese seine wahre Gegenwart, damit wir abermals und auf die vollkommenste und fast unaussprechliche Weise die Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus erfahren. Denn der Geist vereinigt uns mit ihm. Dazu ermahnen Wir

euch, damit wir uns bereitwilligen und aufmerksamen Sinnes ihm aussetzen, damit wir unser Elend und unsere Leere bedenken, durch die wir gedemütigt werden, und die Notwendigkeit, seine Erbarmung und seine Hilfe anzurufen. Wir wollen auch diese Worte des Apostels hören, die er uns ins innerste Herz spricht: „Betraut mit diesem Dienst, wie er uns aus Erbarmen zuteil wurde, sind wir nicht mutlos" (2 Kor. 4, 1). In dieser Stunde des Konzils werden wir zur höchsten inneren Folgsamkeit gerufen, zum äußersten Gehorsam gegenüber dem Worte Gottes, wie es Kindern geziemt, zum innigsten Gebet und zur Liebe, um unseren Geist zu geistlicher Glut zu entzünden. Diese Worte des hl. Ambrosius, der ein dichterischer Geist war, scheinen uns in dieser Stunde sehr passend: „Freudig laßt uns trinken die besonnene Nüchternheit des Geistes" (PL 16, 1411). Das sind wir der heiligen Stunde des Konzils schuldig.

Die Aufgaben des Konzils

Und endlich bekräftigen wir dies: Es ist nun im Fortschritt der Ereignisse so weit gekommen, daß die Kirche, die von uns repräsentiert wird und durch uns Struktur und Leben empfängt, über sich das sagt, was Christus mit ihrer Gründung im Sinne hatte und wollte und was die Väter, Päpste und Theologen in ihrer Weisheit durch Nachdenken in Jahrhunderten fromm und treu erforscht haben. Die Kirche muß sich selber definieren und aus ihrem authentischen Selbstbewußtsein die Lehre schöpfen, die ihr der Heilige Geist schon nach der Verheißung des Herrn eingegeben hat: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater senden wird in meinem Namen, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh. 14, 26).

In dieser Weise ist die Lehre zu vollenden, die das Erste Vatikanische Ökumenische Konzil sich anfangs zur Verkündung vorgenommen hatte, die sie aber wegen plötzlicher äußerer Behinderung nicht mehr definieren konnte, es sei denn nur ihren ersten Teil, der, wie ihr wißt, vom obersten Hirten der Kirche oder dem römischen Bischof handelt und von seinen höchsten Vorrechten. Sie betreffen den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Lehramts, die Jesus Christus dem Apostel Petrus verlieh als seinem sichtbaren Stellvertreter auf Erden und jenen, die ihm in diesem erhabenen und schweren Amt nachfolgen würden.

Es bleibt noch zu erledigen, daß der Traktat über diese Lehre ergänzt wird und die Gedanken Christi über seine Gesamtkirche und besonders über Wesen und Auftrag derer dargelegt werden, die die Nachfolger der Apostel sind, nämlich die Bischöfe. Mit dieser Würde und diesem Amt ist der größere Teil von euch, ehrwürdige Väter, und sind auch Wir, ehrwürdige Brüder, durch den gnädigen Willen Gottes ausgestattet.

Auch über die vielen anderen Dinge wird das Konzil zu sprechen haben, aber die Entscheidung, die in dieser Sache ansteht, scheint vor allen anderen das größte Gewicht zu haben und die größte Klugheit zu erfordern. Diese Frage wird im Gedächtnis der Nachwelt zweifellos dieser feierlichen Synode den besonderen historischen Wert verleihen. Darüber sind einige schwierige Kontroversen zu bereinigen. Es ist zu bestimmen das Wesen und das heilige Amt der Hirten der Kirche, es sind zu unterscheiden die Vorrechte, die sich legitim aus dem Bischofsamt ergeben, und es ist mit Hilfe des Heiligen Geistes über sie ein sicheres Urteil zu fällen. Ferner sind die Beziehungen zwischen diesem Apostolischen Stuhl und den Bischöfen zu umschreiben. Es sind aufzuweisen die Ordnungen und Formen der Kirche sowohl im Osten wie im Westen, und zu entscheiden, ob die Eigenarten, die sie hier und dort haben, zu ihrem Wesen gehören. Schließlich ist den Gläubigen der katholischen Kirche und den von ihrer Gemeinschaft getrennten Brüdern verständlich zu machen, was der wahre Begriff der Ordnung der heiligen Hierarchie ist, worüber dieses Wort gesagt ist: „Der Heilige Geist hat euch bestellt zu Bischöfen, um die Kirche Gottes zu leiten" (Apg. 20, 28), und zwar mit bestimmter Autorität, die in Zweifel zu ziehen nicht erlaubt ist. Dennoch sollen sie sich bemühen, den Brüdern demütig und geduldig zu dienen, wie es Hirten als Dienern des Glaubens und der Liebe geziemt.

Diese Themen bewegen Unser und euer Herz, ehrwürdige Brüder, mit lebhaftem Nachdenken, weil in der Dritten Session des Ökumenischen Konzils unter den verschiedenen dort zu entscheidenden Materien besonders dies für die Hauptfrage gehalten wird, um die Lehre vom Wesen und Auftrag der Kirche mit Sorgfalt zu behandeln und zu erklären. So fügt es sich, daß die in den beiden früheren Sessionen begonnene Verhandlung wiederaufgenommen und sauber zu Ende geführt wird, so daß diese feierliche Generalsynode die passende Fortsetzung und Vollendung des Ersten Vatikanischen Ökumenischen Konzils sei. Die Kirche will nämlich sich selbst betrachten oder vielmehr sich im Geiste Jesu Christi, ihres göttlichen Stifters, erforschen. Das bedeutet, daß sie der Weisheit und Liebe ihres Gründers zu ihrer Ehre Gehorsam erweist; und indem sie abermals Glauben und Treue erneuert, wird sie sich gelehriger machen, um das Werk zu leisten, für das sie errichtet worden ist.

Niemand aber möge glauben, daß die Kirche, die so handelt, sich in Selbstgefälligkeit ausruht und sowohl Christus, von dem sie alles empfängt, wie auch die Menschheit vergißt, zu deren Dienst sie entstanden ist. Wohl steht die Kirche in der Mitte zwischen Christus und der menschlichen Gesellschaft, aber ganz und gar nicht, um mit sich selbst zufrieden zu sein, und erst recht nicht als Schirm, der die Sicht verdeckt, ebensowenig als ein Selbstzweck, sondern ständig darauf bedacht, daß sie ganz Christus zu eigen ist, in Christus, für Christus, und daß sie ganz den Menschen gehört, unter Menschen und für die Menschen lebt, als ein wahrhaft demütiger und herausgehobener Verbindungsweg zwischen dem göttlichen Diener und dem menschlichen Geschlecht eingerichtet, um die Wahrheit und Gnade des übernatürlichen Lebens zu hüten und auszubreiten.

Dieses ist in der gegenwärtigen Zeitenwende, die in dem Lauf der Jahrhunderte sehr geheiligt erscheint, überaus schwerwiegend und höchst bedeutsam. Bei der zu leistenden Erwägung über die Kirche ist für Uns und am meisten für euch etwas als vor allem wichtig herauszustellen, was die hierarchische Verfassung der Kirche selbst betrifft samt dem Ursprung, dem Wesen, dem Auftrag und der Gewalt des Bischofsamtes. Wie Wir bereits einschärften, ist in der kirchlichen Hierarchie der Episkopat der erhabenste und höchste Teil, den „der Heilige Geist bestellt hat . . ., die Kirche Gottes zu leiten" (Apg. 20, 28).

Daher glauben Wir dem Plan der göttlichen Vorsehung zu folgen, wenn Wir bei dieser historischen Feier, die eurer würdig ist, ehrwürdige und geliebte Brüder im Episkopat, euch die Ehre gewähren, die Unser Herr den Aposteln gemeinsam mit Petrus zuerkannt wissen wollte.

Von den Vätern des Ersten Vatikanischen Ökumenischen Konzils wurden definiert und erklärt die in der Tat wahrhaft einzigartigen und höchsten Vollmachten, die Christus

dem Petrus und seinen Nachfolgern übertragen hat. Diese Verkündigung hat bei manchen den Eindruck erweckt, daß sie die Autorität der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel mindert. Solche Leute haben sogar gemeint, es sei nun überflüssig und unerlaubt, in Zukunft ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, dem ebenfalls die höchste kanonische Gewalt über die universale Kirche zuerkannt wird.

Diese gleichermaßen Ökumenische Synode wird die Lehre des früheren Ökumenischen Konzils über die Vorrechte des Summus Pontifex zu bestätigen haben. Anderseits aber beabsichtigt sie auch und vor allem, die Vorrechte des Episkopats zu beschreiben und ehrenvoll zu beleuchten. Sicher wissen es alle, daß die Einberufung des gegenwärtigen Konzils übrigens in voller Freiheit durch Unseren Vorgänger glücklichen Gedenkens, Johannes XXIII., erfolgte und von Uns sofort gern bestätigt worden ist, der Wir wohl wußten, daß diese hochheilige Versammlung sofort sich geradenwegs mit der Frage des Episkopats befassen werde. Es konnte auch gar nicht anders sein; denn nicht umsonst wurden die damit zusammenhängenden Lehren so sehr diskutiert, sondern es bestand auch der ernsthafte Wille, den Ruhm, die Sendung, die Verdienste, die Freundschaft Unserer Brüder zu bezeugen, die teilnehmen am Lehren, Heiligen und Lenken der Kirche Gottes.

Es sei erlaubt, das berühmte Wort zu wiederholen und Uns zu eigen zu machen, das Unser entfernter und heiliger Vorgänger Gregor der Große an Eulogius, den Bischof von Alexandrien, schrieb: „Meine Ehre ist die Ehre der ganzen Kirche. Meine Ehre ist die sichere Kraft meiner Brüder. Dann werde auch ich wahrhaft geehrt, wenn die Ehre eines jeden nicht verleugnet wird" (8, 30; PL 77, 933).

Die Lehre vom Episkopat

Die Integrität der katholischen Wahrheit erfordert es jetzt, das Lehrstück zu erklären, das, in Übereinstimmung mit der Lehre vom römischen Bischof, in glänzendem Licht die Würde und die Aufgaben des Episkopats darstellt. Die Grundzüge seiner Würde und Aufgaben zu beschreiben, wird die Aufgabe dieses Ökumenischen Konzils sein, das nichts anderes erstrebt, als den Geist Jesu Christi richtig zu deuten, den die Quellen der göttlichen Offenbarung und die aus ihr fließende katholische Lehre sicher erweisen. Und was Uns betrifft, so freuen Wir Uns schon jetzt, die Bischöfe anzuerkennen als Unsere Brüder und sie mit dem Apostel Petrus „Älteste" (Seniores) zu nennen, für Uns aber gern den ähnlichen Titel „Mitältester" (Consenior) in Anspruch zu nehmen (vgl. 1 Petr. 5, 1). Das ist Unsere Freude, daß Wir sie auch mit den Worten des Apostels Paulus nennen können „Genossen im Leiden und im Trost" (nach 2 Kor. 1, 4 und 7). Und das ist Unsere Sorge, daß Wir ihnen die Verehrung, Hochschätzung, Liebe und die Gemeinschaft mit Unserem Herzen bezeugen können. Schließlich ist es Unseres Amtes, sie anzuerkennen als Lehrer, Hirten, Heiligmacher des christlichen Volkes, als „Verwalter der Mysterien Gottes" (vgl. 1 Kor. 4, 1), als Zeugen des Evangeliums, Diener des Neuen Bundes, gleichsam als Abglanz des Ruhmes des Herrn (vgl. 2 Kor. 3, 6—18).

Obwohl Wir als der Nachfolger Petri und somit im Besitz der Vollgewalt über die gesamte Kirche, wenn auch unverdient, Unser Amt als euer Lenker ausüben, so bedeutet das nicht, daß eure Autorität verkleinert wird, denn gerade Wir verehren sie zuallererst. Wenn aber Unser apostolisches Amt Uns verpflichtet, bezüglich der Ausübung der bischöflichen Gewalt Vorbehalte zu machen, Grenzen festzusetzen, Formen vorzuschreiben und Verwaltungsvorschriften zu erlassen, so ist das alles, wie ihr wohl wißt, zum Wohl der Gesamtkirche erforderlich, auch die Einheit der Kirche erfordert das, denn sie bedarf um so mehr einer höchsten Führung, je weiter die Grenzen des katholischen Namens reichen, je ernster die Gefahren werden und je dringlicher die Bedürfnisse des christlichen Volkes in verschiedenen Ereignissen der Geschichte, ja, je schneller heute die Möglichkeiten einer Verbindung funktionieren. Diese Zusammenfassung der kirchlichen Gewalt gleichsam in einem Zentrum, die immer maßvoll ausgeübt und immer durch eine sorgsame Verteilung angemessener Vollmachten und nützlicher Dienste für die örtlichen Oberhirten ausgeglichen wird, diese Organisation auf ein Zentrum hin, so sagen Wir, ist kein künstliches Verlangen aus Herrschbegierde. Sie hat, ehrwürdige Brüder, den Charakter eines wahren Dienstes, und sie antwortet auf das innere Wesen der Kirche, die Eine und hierarchisch ist, sie bewirkt jenen Schmuck, jene Kraft und Schönheit, die Christus ihr verheißen und im Laufe der Zeiten gewährt hat.

In dieser Sache sei das Wort zitiert, das Unser Vorgänger seligen Gedenkens Pius XII. vor einer Versammlung von Bischöfen sagte: „Diese Vereinigung und sachgemäße Verbindung mit dem Heiligen Stuhl entspringt nicht dem Bestreben, alles zu zentralisieren und zu konformieren, sondern aus dem göttlichen Recht und aus einem elementaren Prinzip, das der Verfassung der Kirche Christi eigentümlich ist" (AAS 1954, S. 676).

Aber diese Norm löscht in keiner Weise die Autorität der Bischöfe aus, sondern sie stärkt noch ihre Kraft, sei es, daß man den einzelnen Bischof betrachtet oder das ganze Kollegium der Bischöfe. Oh, wie sehr widmen Wir Uns der Bewunderung der heiligen Hierarchie, wie sehr möchten Wir ihre besonderen Aufgaben schützen! Denn sie stammt aus der Liebe Christi, damit jener heilige Glaube erfüllt, verbreitet und immer rein und fruchtbar überliefert werde als ein Schatz der Vorbilder, Gebote und Charismata, die Christus seiner Kirche als Erbteil hinterließ. Sie selber erzeugt die Gemeinschaft der Gläubigen und ordnet in rechter Weise ihren sichtbaren Organismus. Dadurch wird es möglich, daß die Kirche Mutter und Lehrerin genannt wird. Ihr Amt spendet uns die Reichtümer der Sakramente, durch ihre Vermittlung werden Gott Gebete dargebracht, und sie fördert die Werke und Taten der christlichen Liebe. Wir, die Wir die oberste Leitung dieser Institution ausüben, wie sollten Wir ihr nicht Unsere ganze Sorge, Unser Vertrauen, Unseren Schutz widmen? Wie könnten Wir ihre Verteidigung vernachlässigen? Welche andere Aufgabe kehrte öfter wieder, wäre Uns wichtiger und teurer, als die Rechte, die Freiheit, die Würde der heiligen Hierarchie bei den verschiedenen Völkern zu schützen? Macht nicht diese mühevolle Tätigkeit die ganze Geschichte des Papsttums aus, zumal in diesem Jahrhundert politischer Umwälzungen?

Dieser Unserer Verherrlichung des katholischen Episkopats fügen Wir noch einen weiteren Grund hinzu, um zu zeigen, wieviel seine Würde und seine Liebe durch die Bindungen dieser hierarchischen Gemeinschaft gewinnt, die ihn mit dem Apostolischen Stuhl vereinigt, und wie sehr dieser Apostolische Stuhl euch braucht, geliebte Brüder! Wie sehr ihr, die ihr über die Erde verstreut seid, zum Bestand und zur Gestaltung der wahren Katholizität der Kirche eines Mittelpunktes bedürft, eines Prinzips der Einheit im Glauben und in der Gemeinschaft, einer einheitlichen Gewalt, die ihr gerade in diesem Stuhle Petri

habt, so verlangen Wir, daß ihr Uns mit eurem Wirken stets nahe bleibt, damit der Apostolische Stuhl immer mehr seine Vortrefflichkeit erweise und ihm nicht jene Kraft, jene menschliche und geschichtliche Wirklichkeit fehle, ja auch damit seinem Glauben einmütig gedient werde, seine Pflichten vorbildlich erfüllt werden und er in seinen Widrigkeiten Trost erfahre.

In der Erwartung also, daß von dieser Versammlung die Lehre über den Episkopat genau festgelegt werde, erweisen Wir ihm jetzt schon Unsere Ehre, versichern Wir ihm unsere brüderliche und väterliche Gesinnung und bitten Wir ihn um seine Zustimmung, die Wir von Herzen begehren. Möge aus diesem Konzil der Zusammenschluß der Herzen, der in einem belebenden Band des Glaubens und der Liebe die katholische Hierarchie vereint, noch mehr vertieft, verstärkt und geheiligt hervorgehen. Das wird eine Verherrlichung für Christus bedeuten, Frieden für die Kirche und Licht für die Menschheit.

Weit mehr noch hätten Wir über dieses Thema und über viele andere, ebenfalls sehr wichtige und dem Konzil zur Prüfung vorgelegte Gegenstände zu sagen, müßten Wir nicht fürchten, eure Geduld zu sehr zu beanspruchen.

Grüße

Wir wollen Uns jedoch die Freude nicht versagen, von hier aus und in diesem Augenblick einen besonderen Gruß an die kirchlichen Gemeinschaften zu richten, die ihr hier vertretet. Unser Denken wendet sich vor allem an die lieben und verehrten Priester der ganzen Welt, wahre und tüchtige Mitarbeiter des bischöflichen Amtes. Es wendet sich an die Ordensleute, die sich um jede Art und Form bemühen, die sie Christus ähnlich und den Brüdern nützlich macht. Es wendet sich an alle katholischen Laien, die mit der Hierarchie zur Auferbauung der Kirche und im Dienst an der menschlichen Gesellschaft zusammenarbeiten. Es wendet sich an alle Leidenden, an die Armen, die Verfolgten: Unser Denken kann im besonderen jene nicht vergessen, die die fehlende Freiheit noch fernhält von diesem Konzil.

Wir grüßen sodann die anwesenden Auditoren, deren edle Gesinnung und ausgezeichnete Verdienste Wir kennen. Ebenso ist es Uns eine Freude, Unsere geliebten Töchter in Christus, die Auditorinnen zu begrüßen, die zum erstenmal zur Teilnahme an den Konzilsversammlungen zugelassen wurden. Auditoren und Auditorinnen mögen in diesem Unserem Entgegenkommen Unsere väterliche Gesinnung für alle Kreise des Volkes Gottes und Unseren Wunsch erkennen, der christlichen Gemeinschaft eine immer größere Fülle von Eintracht, Zusammenarbeit und Liebe zu verleihen.

Und endlich ihr, hochverehrte und geschätzte Beobachter, die ihr es nochmals übernommen habt, unserer dritten Konzilsversammlung beizuwohnen! Wir begrüßen euch, Wir danken euch, Wir bestätigen euch Unseren Vorsatz und Unser Bemühen, eines Tages jedes Hindernis, jedes Mißverständnis, jedes Mißtrauen beheben zu können, was uns noch hindert, uns vollständig in Christus, in seiner Kirche als „ein Herz und eine Seele" (Apg. 4, 32) fühlen zu können. Von Unserer Seite werden Wir alles tun, was Uns hierfür gestattet ist. Wir begreifen, daß die Wiederherstellung dieser Einheit eine schwierige Sache ist, und Wir werden ihr die erforderliche Sorge und Zeit widmen. Sie ist etwas Neues, wenn man die lange und schmerzliche Geschichte bedenkt, die den verschiedenen Trennungen vorausging, und Wir werden geduldig warten, bis die Umstände heranreifen, um sie positiv und in Freundschaft zu lösen. Es ist eine große Angelegenheit, deren Wurzeln in die geheimnisvollen Absichten Gottes hinabreichen, und Wir werden demütig und fromm danach trachten, Uns einer so großen Gnade wert zu machen. Eingedenk der Worte des Apostels Paulus, der allen Völkern das Geschenk des Evangeliums angeboten hat, indem er „allen alles" (1 Kor. 9, 22) zu werden suchte durch ein Entgegenkommen, das Wir heute einen praktischen Pluralismus nennen möchten. Eingedenk ferner, daß der gleiche Apostel uns beschworen hat, „die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens", weil ja „nur ein Herr ist, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller" (Eph. 4, 2, 5—6), werden Wir in der Treue zur Einzigkeit der Kirche Christi suchen, das besser kennenzulernen und aufzunehmen, was an Echtem und Annehmbaren sich in den verschiedenen von Uns noch getrennten christlichen Gemeinschaften findet. Gleichfalls bitten Wir sie, sie mögen den Glauben und das katholische Leben besser kennenlernen und Unsere Einladung zu ihrer Integration in der Fülle der Wahrheit und der Liebe nicht als Beleidigung, sondern als ehrerbietige und brüderliche Geste ansehen, eine Geste jener Liebe, die zu bewahren uns das Gebot Christi als unverdientes Glück und als erschreckende Verantwortung auferlegt hat und die durch die Wiedervereinigung in der Einheit all derer, die den Namen Christi tragen, eine größere Ausdruckskraft erhalten wird.

Möge indessen durch eure Vermittlung, verehrte und geschätzte Gäste und Beobachter bei diesem Konzil, Unser herzlicher Gruß an die entsprechenden, durch euch vertretenen christlichen Gemeinschaften gelangen! Und ein ehrerbietiges Gedenken Unserseits gelange auch zu jenen, die hier nicht vertreten sind. In Unserem Gebet und in Unserem Wohlwollen nehmen Wir alle noch von der vollen geistigen und sichtbaren Vollständigkeit des mystischen Leibes Christi getrennten Glieder zusammen, und in dieser Bemühung der Liebe und der Frömmigkeit wächst Unser Schmerz und wächst Unsere Hoffnung. Ihr fernen und Uns so nahen Kirchen! Kirchen, Gegenstand Unserer aufrichtigen Sehnsucht! Kirchen Unseres ruhelosen Heimwehs! Kirchen Unserer Tränen und Unseres Verlangens, euch ehren zu können mit Unserer Umarmung in der wahren Liebe Christi! Von diesem Mittelpunkt der Einheit, den das Grab des Apostels und Martyrers Petrus darstellt, von diesem Ökumenischen Konzil der Brüderlichkeit und des Friedens gelange zu euch Unser liebevoller Ruf! Vielleicht hält uns noch ein großer Abstand getrennt und wird noch viel Zeit verstreichen müssen, bevor die volle und wirksame Begegnung sich vollzieht. Aber ihr möget wissen, daß Wir euch schon im Herzen tragen. Der Gott der Erbarmungen möge so große Sehnsucht und so große Hoffnung aufrecht halten!

Und endlich möge Unser Denken zur Welt gehen, die Uns mit ihrem Interesse oder auch mit ihrer Gleichgültigkeit und vielleicht sogar mit ihrer Feindseligkeit umgibt. Wir erneuern ihr gegenüber den Gruß, den Wir schon von Bethlehem aus an sie gerichtet haben, mit dem neu bekräftigten Vorsatz, die Kirche in den Dienst ihrer geistigen Rettung und ihres kulturellen Gedeihens zu stellen, zu ihrem Frieden und zu ihrem wahren Glück.

Und indem Wir euch alle, verehrte Brüder, einladen zur einmütigen Anrufung des Heiligen Geistes, schicken Wir Uns an zur Eröffnung der Dritten Sitzung dieses Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils und erteilen euch allen im Namen des Herrn und mit dem Vertrauen auf den Beistand der seligsten Jungfrau Maria und der heili-

gen Apostel Petrus und Paulus Unseren Apostolischen Segen.
Nach Schluß der Ansprache stimmte der Papst das Veni Creator an und erteilte anschließend den Apostolischen Segen. Damit endete die Eröffnungsfeier.

Die Teilnehmer der Dritten Session

Von den gegenwärtig 3070 teilnahmeberechtigten Konzilsvätern (Patriarchen, Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Titularbischöfe, Apostolische Vikare und Präfekten, Ordensobere) hatten ca. 2500 ihre Teilnahme an der Dritten Session angekündigt. Die restlichen 500 hatten sich zum größten Teil wegen Krankheit oder Altersschwäche entschuldigt. Nach der amtlichen Zählung waren bei der ersten Arbeitssitzung allerdings nur 2170 Väter anwesend. Am Präsidiumstisch fehlt diesmal Kardinal Spellman, der sich wegen einer schwierigen Operation in einer Bostoner Klinik aufhält.

Die Väter aus dem Ostblock

Über die Konzilsteilnehmer aus dem Ostblock lagen zu Beginn der Session noch keine zuverlässigen Meldungen vor. Von der „DDR" befanden sich bereits alle Bischöfe bei der Eröffnung in Rom mit Ausnahme des Berliner Weihbischofs Theissen, der später folgen soll. Von den polnischen Bischöfen hatten bis zum 14. September 26 ein Ausreisevisum ihrer Regierung erhalten, 24 waren zu Konzilsbeginn in Rom anwesend. Unter den polnischen Bischöfen, denen es verweigert wurde, befindet sich wiederum Titularerzbischof Kominek von Breslau. Aus der Tschechoslowakei befinden sich die gleichen Bischöfe in Rom, die schon an der Zweiten Sitzungsperiode teilgenommen hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 83). Die ungarischen Konzilsväter trafen, bedingt durch das unmittelbar vor Beginn der Dritten Session abgeschlossene Teilabkommen zwischen der ungarischen Regierung und dem Vatikan, erst am 18. September in Rom ein. Unter den acht ungarischen Vätern befinden sich auch die im September vom Papst neu ernannten Bischöfe. Zusätzlich sind noch drei theologische Berater, unter ihnen ein Apostolischer Administrator, nach Rom gekommen. Der immer noch zwangskonfinierte Erzbischof Joseph Beran von Prag konnte entgegen ursprünglichen Vermutungen seinen Zwangsaufenthalt nicht verlassen. Ebenso wartet Kardinal Joseph Mindszenty immer noch auf seine Rehabilitierung in der Amerikanischen Botschaft in Budapest.

Die Beobachter-Delegierten der christlichen Kirchen

Nach der vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen herausgegebenen amtlichen Liste (Stand vom 20. September) nehmen folgende Beobachter-Delegierte nichtkatholischer christlicher Kirchen und Gemeinschaften an der Dritten Session teil:
Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel: Archimandrit Panteleimon Rodopoulos, Rektor der griechisch-orthodoxen theologischen Fakultät von Boston (USA); Erzpresbyter John Romanides, Professor an der gleichen theologischen Fakultät; Archimandrit Andreas Scrima, Rektor der griechisch-orthodoxen Kirche in Rom, Vertreter Sr. Heiligkeit des Patriarchen Athenagoras.
Russische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat): Erzpriester Vitalij Borovoj, Professor an der theologischen Fakultät von Leningrad, Leiter der Delegation der Russischen Orthodoxen Kirche beim Weltrat der Kirchen in Genf (zugleich Delegierter der Orthodoxen Kirche von Georgien); Erzpriester Liverij Voronow, Professor an der theologischen Fakultät von Leningrad.
Koptisch-Orthodoxe Kirche von Ägypten: Msgr. Amba Samuil, Beauftragter Bischof für die sozialen Dienste des Patriarchates; Pater Morcos Elias Abdel Messih, Pfarrer der orthodoxen Kopten in den Vereinigten Staaten und Kanada.
Syrisch-Orthodoxe Kirche (jakobitische): Pater Rabban Saliba Shamoon, Sekretär des syrisch-orthodoxen Patriarchen.
Syrisch-Orthodoxe Kirche von Indien: Corepiscopus T. S. Abraham.
Russisch-Armenische Kirche (Katholikat von Etschmiadzin): Bischof Parkev Kevorkian, Delegierter des Katholikos in Moskau, Seelsorger der Armenier in Moskau; Krikor Bekmezian, Laientheologe, Mitglied des Obersten Geistlichen Rates des Katholikats.
Armenisch-Apostolische Kirche (Katholikat von Zilizien): Msgr. Karekin Sarkissian, Superior des Patriarchalseminars; Msgr. Ardavazt Terterian, jetzt Bischof der Armenier in Marseille (früher Professor am theologischen Seminar von Antelyas).
Katholikat-Patriarchat des Ostens (Assyrer): Pater Quashisha Isaac Rehana, Rektor der Thomaskirche, Neuengland, Conn. (USA); George W. Lamsa, Lektor für Exegese (USA).
Russische Orthodoxe Kirche im Ausland: Erzpriester Igor Trojanow, Rektor der Russischen Orthodoxen Kirche von Lausanne und Vevey (Schweiz); Archimandrit Dr. Amvrosij Pogodin, Rektor der Russischen Orthodoxen Kirche von Rom. Stellvertreter: Prof. Sergij Grotow (Rom).
Altkatholische Kirche (Utrechter Union): Kanoniker Peter Jan Maan, Professor für neutestamentliche Exegese am altkatholischen Seminar von Amersfoort und Vikar der altkatholischen Kathedrale von Utrecht (Holland). Stellvertreter: Herwig Aldenhoven, Pfarrer von Wallbach (Aargau/Schweiz).
Syrische Mar-Thoma-Kirche von Malabar (Indien): Msgr. Philipose Mar Chrysostom, Missionsbischof.
Anglikanische Kirchen: Dr. John Moorman, Bischof von Ripon (England); Eugene R. Fairweather, Professor am „Trinity College" in Toronto (Anglikanische Kirche von Kanada); Ernest John, Mitglied der Himmelfahrtsbruderschaft, Delhi (Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon). Stellvertreter: Howard E. Root, Dekan des „Emmanuel College" in Cambridge und Theologieprofessor an der Universität von Cambridge (England); Massey H. Shepherd jr. (Protestantische Episkopalkirche der USA); Kanoniker Bernhard Pawley, Schatzkanoniker der Ely-Kathedrale, Vertreter der Erzbischöfe von Canterbury und York.
Lutherischer Weltbund: Kristen E. Skydsgaard, Professor für systematische Theologie an der Universität von Kopenhagen (Dänemark); Warren A. Quanbeck, Professor am lutherisch-theologischen Seminar von St. Paul, Minnesota (USA); Dr. Sven Silen, Bischof von Vaesteras (Schweden). Stellvertreter: Dr. George Lindbeck, Professor für Kirchengeschichte an der „Yale University Divinity School" in New Haven (USA); Dr. Vilmos Vajta, Direktor der theologischen Abteilung des Lutherischen Weltbundes (Genf/Schweiz).
Presbyterianischer Weltbund: Prof. Vittorio Subilia, Dekan der Waldenser-Fakultät in Rom; Dr. A. Allan McArthur, Pfarrer der Presbyterianischen Kirche in Schottland (Glasgow); John Newton Thomas, Professor für systematische Theologie am „Union Theological Seminary"

in Virginia (von der Vereinigten Presbyterianischen Kirche), Richmond (USA).
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD): Prof. Dr. Edmund Schlink, Ordinarius für Dogmatik an der Universität Heidelberg. Stellvertreter: Dr. Wolfgang Dietzfelbinger, Pfarrer in Erbendorf (Deutschland).
Weltrat der Methodisten: Prof. Harald Roberts, Prinzipal des theologischen Kollegs von Richmond (England); Prof. Walter G. Muelder, Dekan und Professor für Sozialethik an der „Boston University School of Theology" in Boston (USA); Dr. Albert C. Outler, Theologieprofessor an der „Southern Methodist University" in Dallas (USA). Stellvertreter: William R. Cannon, Dekan der „Emory University" in Atlanta (USA); Robert E. Cusham, Dekan der „Duke University" in Durham (USA); Philip Potter, Mitglied der methodistischen Missionsgesellschaft, London (England); D. Alan Keighley, Vertreter der methodistischen Kirche des Vereinigten Königreiches und der methodistischen Missionsgesellschaft in Italien (Rom); Max Woodward, Sekretär des Weltrates der Methodisten (London/England); Franklin H. Littell, Professor am „Chicago Theological Seminary", Chicago (USA).
Weltrat der Kongregationisten: Dr. Douglas Horton, ehemaliger Moderator des Weltrates der Kongregationisten, Randolph/New Hampshire (USA); Prof. George B. Caird, „Senior Tutor" am Mansfield College in Oxford (England). Stellvertreter: Bard Thompson, Professor für Kirchengeschichte am „Lancaster Theological Seminary" in Lancaster (USA); John R. von Rohr, Professor für Theologiegeschichte an der „Pacific School of Religion" in Berkeley/Kalif. (USA); Heiko A. Oberman, Professor für Kirchengeschichte an der „Harvard University Divinity School" in Cambridge, Mass. (USA).
Weltkomitee der Freunde (Quäker): Douglas V. Steere, Professor am „Haverford College" in Haverford/Penns. (USA); Dr. Burns Chalmers, Direktor des „Davis House" und Sekretär für Erziehung, Washington, D. C. (USA).
Weltvereinigung der Kirchen Christi („Jünger Christi"): Dr. William George Baker, Professor für praktische Theologie am „Scottish Congregational College" in Edinburgh; Dr. William B. Blakemore, Dekan des „Disciples House" der Universität von Chicago (USA). Stellvertreter: Dr. Howard E. Short, Herausgeber der Zeitschrift „The Christian", St. Louis (USA).
Internationale Vereinigung des liberalen Christentums: Dr. L. J. van Holk, Professor an der Universität Leiden (Holland).
Kirche von Südindien: A. H. Legg, Bischof und Moderator des Synods der Kirche von Südindien, Trivandrum (Indien).
Weltrat der Kirchen: Dr. Lukas Vischer, Sekretär der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Weltrats der Kirchen (Genf/Schweiz); Dr. Nikos A. Nissiotis, Beigeordneter Direktor des ökumenischen Institutes des Weltrats der Kirchen in Bossey (Schweiz); Dr. Z. K. Matthews, Mitglied der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe, Weltdienst und Flüchtlinge des Weltrats der Kirchen (Genf/Schweiz); Dr. Herald C. Brauer, Dekan des theologischen Kollegs der Universität von Chicago (USA).

Gäste des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen: Bischof Cassien, Direktor des orthodoxen theologischen Instituts St. Serge in Paris (Frankreich); Pastor Marc Boegner, Mitglied der Académie Française, Ehrenpräsident der protestantischen Vereinigung Frankreichs (Paris); Dr. Theodor Mosconas, Sekretär des Rates der Kirchen von Alexandrien, Archivar und Bibliothekar des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Alexandrien (Ägypten); G. C. Berkouwer, Professor an der protestantischen Universität von Amsterdam (Holland); Oscar Cullmann, Professor an der Universität Basel und Paris; Masatoshi Doi, Professor für systematische Theologie und Ökumenismus an der „Doshisha University" in Kyoto/Japan (von der Vereinigten Kirche Christi in Japan); Dr. David du Plessis, Pfarrer (Pfingstbewegung), Südafrika — Kalifornien (USA); Dr. Oswald C. J. Hoffmann, St. Louis (USA) (von der „Lutheran Church Missouri Synod"); Pastor Wilhelm Schmidt, Vikar der evangelischen Michaels-Bruderschaft, Bremen-Horn (Deutschland); Dr. William A. Norgren, Studiendirektor für Glaube und Kirchenverfassung des Nationalrates der Kirchen Christi in den Vereinigten Staaten, New York (USA); Pastor Roger Schutz, Prior der protestantischen Gemeinschaft von Taizé (Frankreich); Pastor Max Thurian, Subprior der protestantischen Gemeinschaft von Taizé (Frankreich).
Unter den Beobachtern ist das Patriarchat von Konstantinopel neu vertreten. Man darf darin wohl eine Frucht der Begegnung von Athenagoras und Paul VI. in Jerusalem sehen.

Die Laien

Die Zahl der „Auditores" wurde durch Neuernennungen erhöht. Ferner kündigte Papst Paul VI. während eines Gottesdienstes für Ordensfrauen in Castelgandolfo am 8. September zur allgemeinen Überraschung an (noch am Vortag hatte der Vatikan ein diesbezüglich umlaufendes Gerücht ausdrücklich dementiert), an der Dritten Session würden auch einige Ordensoberinnen und Vertreterinnen von katholischen Verbänden als „Auditrices" am Konzil teilnehmen. Ihre Teilnahme sollte allerdings auf gewisse Sitzungen, deren Beratungsgegenstand in die Kompetenz der Frauen falle, beschränkt bleiben. Die „Auditrices" wurden vom Papst in der Eröffnungsansprache ausdrücklich begrüßt, waren aber noch nicht anwesend. Es handelte sich offenbar um eine Entscheidung in der letzten Stunde.
Zwischen der Zweiten und Dritten Session wurden auch wiederum mehrere neue Periten ernannt. Da ihre Namen im allgemeinen nicht publiziert wurden, ist ihre genaue Zahl nicht bekannt. Unter den Neuernannten befindet sich auch Msgr. Loris Capovilla, der ehemalige Privatsekretär Johannes' XXIII. Auch die Namen der inzwischen für die postkonziliäre Kommission für die Liturgie und das neugegründete Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen ernannten Periti wurden bisher nicht publiziert. Gerüchte über die Zulassung von Beobachtern nichtchristlicher Religionen wurden nicht bestätigt. Publizistisch hat man dem asiatischen Raum dadurch Rechnung getragen, daß man eine eigene chinesische Abteilung im Konzilspresseamt geschaffen hat.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Oktober (Donnerstag)

15.00 Schulf. Apartheid in Südafrika (SR II)
15.05 Wie Moskau Hitler half, *Ph. W. Fabry* (DLF)
18.30 Graham Greene, *K. Schauder* (SR II)
22.05 Erinnerungen an Alfred Kubin, *E. Jünger* (BR II)
22.35 Polnische Lyrik nach 1945, *K. Dedecius* (DLF)

2. Oktober (Freitag)

10.10 Der Mensch und die Automaten, *S. W. Wagner* (DLF)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
22.00 Priester in der Fabrik, *F. J. Bautz* (HR II)
22.00 Die Freiheit in der Kunst, *J. Kaiser* (WDR)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)
22.30 Das Verhältnis zwischen Israel und der Bundesrepublik (BR II)

3. Oktober (Samstag)

10.45 Michel de Montaigne, *F. Jeanson* (SFB II)
11.00 Der Mensch in der sich wandelnden Welt, *A. Girard* (SFB II)
18.00 Der Dienst der Frau in der Kirche, *M. Flesch-Thebesius* (NDR II, RB)
18.05 Die Melkitische Kirche — Vermittler zwischen Ost und West, *J. Hajjar* (WDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *D. v. Oppen* (SR II)
21.05 Kommentar zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.00 2. Vatikanisches Konzil in Rom — Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
22.15 Was glauben die Sekten?, *K. Hutten* (SWF II)

4. Oktober (Sonntag)

7.30 Die Bibel — vom Heiligen Geist diktiert?, *H. Bannach* (NDR II)
8.00 St. Korbinian — Bischof von Freising, *P. Stockmeier* (BR II)
8.45 Anregungen für eine zeitgemäße Pastoraltheologie, *H. Kanitz* (SR II)
9.30 Der französische Protestantismus heute, *G. Casalis* (WDR II)
10.30 Die Kirche als Ärgernis, *K. Fröhlich* (BR)
10.30 Der Gott der Philosophen, *J. Hirschberger* (HR II)
11.00 Das Evangelium im Getto der Theologie, *A. Rosenberg* (SDR II)
11.15 Ursprung und Auftrag des Alten Testaments (I), *F. Stier* (SWF II)
11.30 Deutschlands Stellung in der Weltpolitik heute, *R. Löwenthal* (SR)
11.45 Reformierter Weltbund, *W. Kreck* (SWF II)
13.45 Zum Erntedankfest, *G. Passek* (HR)
16.00 Der Ghost Writer — Randerscheinung oder Schlüsselfigur der modernen Literatur?, *R. Güttler* (SDR II)

5. Oktober (Montag)

15.15 Zum 60. Geburtstag von Horst Lange (SWF)
16.30 Jerusalem — Geschichte einer ereignisreichen Stadt, *G. Lisowsky* (SFB II)
17.30 Mythos und Mensch, *G. Nebel* (DLF)
17.45 Erzbischof Sergius, der Exarch des Moskauer Patriarchats für Mitteleuropa, *W. Fierkau* (SFB)
21.00 Ursprung und Möglichkeiten des Hörspiels, *H. Schmitthenner* (SDR II)
22.15 Was überlebt — das Theater oder das Programmheft?, *M. v. Alth* (WDR II)

6. Oktober (Dienstag)

9.00 Die Liebe, *D. Rössler* (SDR II)
10.30 Telefon-Seelsorge, *R. Schröder* (NDR II)
15.00 Schulf. Petrus und Johannes vor dem Hohen Rat (SWF)
17.30 Die Frau im Gottesdienst (DLF)
18.45 Das Kind als Opfer des Föderalismus, *I. Ernst* (SR II)
19.30 Christliche Wahrheit und naturwissenschaftliche Erkenntnis, *H. Dolch* (HR II)
20.00 Wie sich Täuschungen der „Öffentlichen Meinung" herbeiführen lassen, *R. Fiedler* (DLF)
20.00 Das Kind in den Entwicklungsländern, *A. Zimmermann* (HR III)
21.30 Naturwissenschaften und Technik im 19. Jahrhundert, *H. Schimank* (HR II)
21.35 Versuch zu einer Philosophie der Geschichte, *O. Schatz* (RB II)
22.00 Wie frei sind die Deutschen?, *U. Sonnemann* u. *D. Hasselblatt* (DLF)
22.15 Die Universität Frankfurt, *D. Brennecke* (SR II)
22.15 Das Judentum in der Welt, *R. Küstermeier* (WDR II)
22.20 Deutsche und Tschechen, *K. Bosl* u. *F. Graus* (BR II)
22.45 Propheten der Geschichten, *K. Schön* (SR II)

7. Oktober (Mittwoch)

16.10 Die Arbeitsstelle für anglikanische Theologie, *L. Klein* (SR II)
17.00 Schulf. Maria Theresia (SDR II)
17.45 Protestantismus in Deutschland, *E. Stammler* (SWF II)
18.30 Zum 3. Todestag von Dag Hammarskjöld, *K. W. Backe* (BR)
19.30 Geschichte und Gegenwart, *K. Jaspers* (BR II)
21.00 Der Mensch, *G. Rohrmoser* (SDR)
22.00 Das Lied vom ersten Menschen, *C. Schedl* (DLF)
22.10 Betrachtungen über einen E. V. zur Pflege deutscher Sprache und Kultur im Ausland, *A. Lippe* (RB)
22.15 Sprecherziehung — Luxus oder Notwendigkeit?, *I.-R. Brandt* (SR II)
23.15 Der polnische Lyriker Zbigniew Herbert, *K. Dedecius* (SR II)

8. Oktober (Donnerstag)

9.00 Schulf. Goethe und das Maschinenwesen (HR)
15.45 Der Kampf des deutschen Nationalismus gegen Weimar, *F. Schlawe* (SWF II)
17.30 Die bildende Funktion des Theaters, *Ch. Andritzky* (HR II)
20.30 Schulf. Der Sudan (SWF II)
20.45 Das Gesicht des Kizo Matsuda, *J. Rehn* (RB II)
21.00 Die Verbreitung der Herzkrankheiten in der Welt, *S. Heyden* (SDR II)
21.00 Was ist „New Criticism"?, *H.-J. Lang* (HR II)
21.15 Was heißt Ideologie?, *K. Lenk* (SR II)
22.00 Staat, Partei und Literatur in der UdSSR, *J. Rühle* (DLF)
23.00 Die Amerika-Häuser und Amerikas Kultur, *A. Jaro* (SWF II)

9. Oktober (Freitag)

10.00 Keine Angst, *G. v. Mann* (SWF II)
10.30 Schulf. Der Christ und die heilige Kuh (HR II)
17.30 Meditation über das Denken, *Th. W. Adorno* (DLF)
17.45 Propheten an der Rechenmaschine, *F. O. Keller* (HR II)
19.15 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
21.45 Fernost-Missionen im 13. Jahrhundert, *A. Erhart* (RB II)
22.15 Kleinbürgertum und Realismus bei Böll, Grass und Johnson, *R. Baumgart* (BR II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

10. Oktober (Samstag)

10.45 Thomas von Aquin, *M. D. Chenu* (SFB II)
11.00 Die Rolle des Unterrichts in der Industriegesellschaft, *G. Friedmann* (SFB II)
11.30 Erwachsenenbildung heute, *K. A. Grüner* (SFB II)
18.05 Der Kirchentag auf der Suche nach einer neuen Konzeption, *E. Kuhrau* (WDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *D. v. Oppen* (SR II)
20.00 Zwischen Gewissen und Gesetz — Eine Untersuchung über das Für und Wider einer freiwilligen Sterilisation, *Ch. Rothweiler* (SFB II)
20.45 Europa am Vorabend der Katastrophe, *J. R. v. Salis* (BR II)
21.10 Kommentar zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.00 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *Th. Sartory* (SWF II)
23.05 Sprache und Gebet, *M. Fischer* (SFB II)

11. Oktober (Sonntag)

8.00 Die katholische Kirche in Afrika, *J. Laubach* (BR II)
8.15 Über den Kunstkritiker, *L. Zahn* (SWF II)
8.30 Irdisches Vergnügen in Gott, *H. Ohly* (BR II)
8.45 Gott in Welt — Festschrift für Karl Rahner, *H. Fox* (SR II)
9.10 Andreas Vesalius, der Vater der Anatomie, *H. Gerstner* (BR)
9.30 Das Menschenbild unserer Tage, *W. Kuhn* (SR)
10.00 Ungewißheit, Wahrscheinlichkeit und Risiko, *C. W. Churchman* (SDR)
10.30 Charakter und Entwicklung, *A. Wellek* (SWF)
10.30 Weihen und Segnen, *G. Waldmann* (BR)
11.00 Deutschland als Vorstellung und Wille, *Th. Dehler* (SR)
11.00 Glaube und Intellektualität, *R. Spaemann* (SDR II)
11.15 Ursprung und Auftrag des Alten Testaments (II), *F. Stier* (SWF II)
11.45 Wie modern darf die Kirche sein?, *H. Bannach* (SWF II)
16.00 Brecht und die Humanität, *H. Mayer* (SDR II)
17.30 Evangelische Freiheit und Freiheiten, *H. H. Walz* (HR II)
20.00 Bericht aus Lateinamerika, *R. Raffalt* (BR)
21.00 Die Zedern des Libanon, *O.-H. Klingele* (SDR)
22.05 Brasiliens Marsch nach dem Westen, *J. Pechel* (NDR) II)

12. Oktober (Montag)

16.45 Der Turmbau zu Babel, *K. Schereschewsky* (RB)
17.30 Odysseus — Mythos und Mensch, *G. Nebel* (DLF)
18.10 Die Halbstarken und die Erwachsenen, *C. Ferves* (WDR II)
20.00 Die literarischen und Kunst-Zeitschriften seit 1945, *V. O. Stomps* (RB II)
20.45 Krise der Kulturzeitschrift? — Eine Diskussion (SWF II)
21.00 Über die Entstehung der „Tropismen", *N. Sarraute* (HR II)
21.00 Auf der Suche nach der verlorenen Sexualnorm, *L. Dembicki* (SR)
21.00 Von der Versuchung, den Menschen als Versuchsobjekt zu benutzen, *St. W. Escher* (SDR II)
22.15 Weltkrieg und Faschismus in der Literatur, *R. Baumgart* (BR II)

13. Oktober (Dienstag)

9.00 Der Mensch, *G. Rohrmoser* (SDR II)
9.00 Schulf. Paulus in Rom (SR)
15.15 Schulf. Balthasar Neumann (BR II)
17.50 Das neue Vereinsgesetz vom 4. August 1964, *K. Zimmermann* (SWF II)
20.00 Die Vorgeschichte der Kuba-Krise, *R. Fiedler* (DLF)
21.00 Wie Deutschland an allen Fronten siegte, *J. Vahr* (SDR)
22.05 Geistige Grundlagen der Entwicklungshilfe, *S. Meuer* (SR II)
22.15 Die Gefahr politischer Illusionen, *H. G. Adler* (WDR 11)
22.20 Deutsche und Tschechen, *J. Marcek* u. *F. Seibt* (BR II)
22.30 Belagerungszustand und totalitäre Diktatur, *H. Buchheim* (HR)
22.45 Eine Welt außerhalb der unsrigen — Aus dem Briefwechsel von Marcel Proust, *W. A. Peters* (SR II)

14. Oktober (Mittwoch)

10.00 Alter — Zeit der Dankbarkeit, *E. v. Glasenapp* (SWF)
10.40 Mein Freund Bernanos, *P. Gordan* (BR)
17.45 Bericht über die Europäische Kirchenkonferenz auf der „Bornholm", *H. R. Leptihn* (SWF II)

18.30 Sühne im Osten — Neue Wege der „Aktion Sühnezeichen", *G. Möckel* (BR)
19.30 Das Grundwissen, *K. Jaspers* (BR II)
20.05 Krieg und Revolution, *H. Arendt* (BR II)
21.00 Die Mission, *J. Margull* (SDR)
22.00 Ist Luthers Bibelübersetzung heilig?, *H. Bannach* (DLF)
22.10 Wochenblätter und Samstagsbeilagen seit 1945, *W. Fabian* (RB)
22.15 Literatur, die wieder unterging (SWF)

15. Oktober (Donnerstag)

9.00 Johann Peter Hebel und der Schwarzwald (SR)
14.00 Bevölkerungsprobleme im Sudan, *D. Teichmann* (WDR)
16.00 Schulf. Napoleon in Ägypten (SFB)
17.30 Maschinelle Intelligenz, *S. W. Wagner* (DLF)
18.30 Graham Greene — Zwischen Vatikan und Hollywood, *K. Schauder* (SR II)
20.30 Schulf. Peru (SWF II)
20.30 Die Denkmalsplastik im Wandel der letzten 100 Jahre, *G. Evers* (HR II)
21.00 Die sowjetische Philosophie der Gegenwart, *D. Kraeter* (SR)
21.00 Die Theorie des Herzinfarkts, *J. Schmier* (SDR II)
21.00 Der Fall Sorge — Legende und Wirklichkeit, *E. Wickert* (SWF)
21.15 Was heißt Materialismus? *K. Lenk* (SR II)
21.30 Forschungsstelle für Entwicklungshilfe an der Universität des Saarlandes, *H. Kalbfuß* (SR)
22.00 Der Kummer mit der humanistischen Tradition, *A. Dihle* (DLF)
22.05 Ein Jahr nach Adenauer, *A. Hartley* (BR II)
22.35 Über Gott und die Welt, *A. u. Ph. Toynbee* (BR II)
23.00 Publizistik — Handwerk oder Kunst?, *W. Haacke* (SWF II)

16. Oktober (Freitag)

9.00 Der Mensch in der Bedrängnislehre, *E. Kirchgässner* (SR)
19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
22.00 Aggression und Anpassung, *A. Mitscherlich* (HR II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil, *M. v. Galli* (SDR)

17. Oktober (Samstag)

10.15 Die altgermanische Dichtung, *H. Uhlig* (SFB II)
11.00 Paul Klee, *R. Carti* (SFB II)
18.05 Christen der Donauländer, *F. Weigand-Abendroth* (WDR II)
18.15 Braucht der moderne Mensch Trost und Rat?, *I. Pfeuffer* (SDR II)
18.20 Was ist die Welt?, *W. Dittmann* (NDR II)
19.30 Das Ende der geordneten Gesellschaft, *Th. Pirker* (BR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *D. v. Oppen* (SR II)
20.45 Kunst und Dichtung nach 1900, *K. Pinthus* (BR II)
21.10 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.15 Der Mensch und sein Krieg, *P. W. Jansen* (SDR II)
21.50 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
22.15 Zugang zur Welt der Geheimnisse, *K. Hutten* (SWF II)
23.05 Weltoffenes Christentum, *H. Vorgrimler* (SFB II)

18. Oktober (Sonntag)

7.30 Der revidierte Luther, *H. Bannach* (NDR II)
8.15 Über die Macht der Illusion, *E. Treppmann* (SWF II)
8.30 Kruzianer und Windsbacher, *K. Colberg* (BR II)
9.30 Der Gottesglaube und der moderne Mensch, *R. Bultmann* (SR)
10.30 Wissenschaft und Gesellschaft (I), *G. Hess* (SWF)
10.30 Die heiligen Sakramente, *G. Waldmann* (BR)
11.00 Fragen christlicher Erziehung, *G. Otto* (SDR II)
11.15 Ursprung und Auftrag des Alten Testaments, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Wir überholen die Moderne, *H. Bannach* (SWF II)
14.30 Die Stellung der Geschichtswissenschaft der Ostblockstaaten zum Zerfall der österr.-ungarischen Monarchie, *H. Mommsen* (SWF II)
18.10 Unergründliches Asien?, *W. Saekel* (NDR)

19. Oktober (Montag)

14.45 Schulf. Kaiser Otto III. (SWF)
17.45 Friedensnobelpreisträger Albert Luthuli, ein afrikanischer Christ, *W. Fierkau* (SFB)
20.45 Grundprobleme und Entwicklung der heutigen Psychiatrie, *W. Wunnenberg* (SWF II)
21.00 Versuch über die Begegnung des Intellektuellen mit Auschwitz, *J. Améry* (SDR II)

20. Oktober (Dienstag)

18.45 Probleme des französischen Schulsystems, *G. Wagner* (SR II)
22.15 Das All, das Eine und der Mensch, *J. Meurers* (ÖRS II)
22.30 Südafrika — Wirklichkeit und Ideologie einer Rassengesellschaft, *L. Helbig* (HR)
22.45 Das jüdische Theater in Geschichte und Gegenwart, *G. Goebel* (SR II)

21. Oktober (Mittwoch)

10.15 Schulf. Mostar — Stadt der Moscheen (ÖR II)
10.40 Mut zur Gelassenheit, *Th. Tschipke* (BR)
14.10 Probleme der Langlebigkeit, *G. Glankirchen* (ÖRG)
16.10 Neuausgabe des Alten Testaments, *J. Serke* (SR II)
17.45 Christliche Gedanken zur Zeit, *Th. Sartory* (SWF II)
18.30 Entwicklungshilfe und Missionsarbeit, *N. Kowalski* (BR)
22.15 Literatur, die wieder unterging (SWF)

22. Oktober (Donnerstag)

9.00 Chassidische Weisheit, *E. Hättich* (SDR II)
14.35 Die apokalyptische Dichtung von 1914, *H. Lienhard* (ÖRK II)
15.45 Das „Hochland", *F. Schulze-Maizier* (SWF II)
21.00 Kann man dem Herzinfarkt vorbeugen?, *G. Schimert* (SDR II)
23.00 Die Kanzel als Medium der Öffentlichkeit, *W. Haacke* (SWF II)

23. Oktober (Freitag)

9.00 Vom Alleinsein, *Ch.-M. Kanitz* (SR)
11.30 Der Wiederaufbau Dresdens, *Th. Wieser* (SWF II)
14.45 Deutsches Theater in Süd-, Mittel- und Nordamerika, *W. Harnisch* (SWF II)
15.00 Schulf. Der Ausbruch der Französischen Revolution (SDR)
17.40 Begegnung von katholischer Kirche und Orthodoxie, *J. Kondrinewitsch* (ÖRW II)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
20.20 Das Dritte Reich und die Dichter, *H. Schwab-Felisch* (HR III)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

24. Oktober (Samstag)

18.00 Das Konzil auf der Mitte, *H. Lehmann* (NDR II)
18.10 Der evangelische Missionssender in Afrika, *U. Fick* (NDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *D. v. Oppen* (SR II)
21.10 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.50 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler*, (SWF II)

25. Oktober (Sonntag)

8.15 Wagnis und Geborgenheit, *J. Jung* (SWF II)
8.30 „Ein Reich, ein Volk, ein Gott" — Aus evangelischen Blättern des Jahres 1933, *K. B. Fischer* (BR II)
10.00 Die Bedeutung der Wissenschaftsförderung, *G. Heß* (SDR)
10.30 Wissenschaft und Gesellschaft (II), *G. Heß* (SWF)
10.30 Die Taufe, *G. Waldmann* (BR)
11.00 Gabriel Marcel: *Philosoph der Hoffnung*, *H. Fischer-Barnicol* (SDR II)
11.15 Die Bücher der Geschichte, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Die Sprache Kanaans und der Zeitungsstil, *H. Bannach* (SWF II)

26. Oktober (Montag)

14.35 Hugo von Hofmannsthal, *H. Fiechtner* (ÖRW II)
17.45 Die Massenkommunikationsmittel auf dem Konzil, *J. Fasbender* (SFB)
20.45 Wie soll man über Bilder reden, *R. Wedewer* (SWF II)
21.00 Wörter der Gewalt, *H. G. Adler* (SDR II)

27. Oktober (Dienstag)

9.00 Inkarnation, *H. Buhr* (SDR II)
11.15 Das Theater lebt von Konventionen, *K. Fischer* (SWF II)
22.15 Die Kausalität im Kosmos, *H. Dolch* (ÖRS II)

28. Oktober (Mittwoch)

10.00 Erzbischof Szceptczky, Vorkämpfer der christlichen Einheit, *G. v. Mann* (SWF)
10.15 Schulf. Der Unsterblichkeitsglaube der Griechen (ÖR II)
10.40 Die Bibel als Hilfe in Lebensnot, *A. Köberle* (BR)
17.15 Die Bereicherung der griechischen Literatur durch Papyrusfunde, *F. Stoessl* (ÖRG II)
17.45 Theologie und Tiefenpsychologie, *F. A. Hoyer* (SWF II)
18.00 Die Stellung des Adels in der Geschichte der Steiermark, *F. Posch* (ÖRG)
21.00 Die Nachfolge, *G. Jacob* (SDR)
22.15 Literatur, die wieder unterging (SWF)

29. Oktober (Donnerstag)

14.15 Hans Reisinger zum 80. Geburtstag, *J. Kiener* (ÖRT)
14.35 Ernst Stadler zum 50. Todestag, *S. Müller* (ÖRW II)
14.40 Kunst auf Abwegen, *R. Chavanne* (ÖRG)
15.45 Herrschaft und Freiheit als Aufgabe, *H. Schomerus* (SWF II)
16.00 Der geheimnisvolle Palimpsest, *F. X. Seipt* (ÖRW II)
23.00 Ansprache des Menschen durchs Wochenblättchen, *W. Haacke* (SWF II)

30. Oktober (Freitag)

20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

31. Oktober (Samstag)

11.30 Der württembergische Reformator Johannes Brenz, *R. Milczewsky* (SDR)
16.30 Das Bildnis Salzburgs in Georg Trakls Lyrik (ÖRS)
17.05 Mischehe zwischen Gesetz und Evangelium, *J. Ch. Hampe* (BR)
17.45 Das Phänomen des Glaubens in einer Welt der Wissenschaft und Technik, *J. Lotz* (ÖRT)
18.00 Vom Reformator zum Kirchenvater — hat Luther das gewollt?, *H. Thielicke* u. *H. Zahrnt* (NDR II)
18.05 Reformationsfeier, Ansprache *M. Niemöller* (SDR)
18.20 Was ist der Mensch?, *W. Dittmann* (NDR II)
19.30 Zum Reformationstag, *P. Meinhold* (SR II)
21.15 Erinnerung an Ernst Stadler, *C. Edschmid* (SDR II)
22.10 Das Lutherbild im 19. und 20. Jahrhundert, *H. Bornkamm* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Zweites Heft — 19. Jahrgang — November 1964

Wir werden vergeblich einen von Innerlichkeit erfüllten liturgischen Vollzug erwarten, wenn sich nicht jeder Christ auch allein in seine Kammer zurückzieht, um den Vater im verborgenen anzubeten. Und wenn wir nicht in der Messe beim Gebet an den Herrn, „daß er die geistliche Gabe seines Sohnes annehme", auch darum bitten, daß er „uns selbst zu einem ewigen Opfer für ihn" vollende.

Joseph Gélineau SJ

Die liturgische Erneuerung im Geist des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils möge zur wirksamen Erneuerung des geistlichen Lebens der Gläubigen führen. Allgemeine Gebetsmeinung für Dezember 1964

1. Diese letzte noch von Papst Johannes XXIII. aufgegebene Gebetsmeinung entspricht genau dem ersten Satz der Konstitution über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 247). Sie nennt das allgemeine Ziel der vom Konzil im Grundplan beschlossenen liturgischen Erneuerung, die kein Selbstzweck ist, sondern die wirksame Erneuerung des geistlichen Lebens der Gläubigen wünscht. Die Konstitution sagt auch, das müsse geschehen, indem die Gläubigen mehr zur aktiven Teilnahme am Erlösungswerk Christi, am Pascha-Mysterium, herangezogen werden. Nun meinen vielleicht Gläubige wie Priester, die liturgische Erneuerung, wie sie durch das Motu proprio Papst Pauls VI. *Sacram Liturgiam* vom 25. Januar 1964 eingeleitet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 305 f.), sei schon im vollen Gange, da weitgehend die Muttersprache eingeführt wurde und der Wortgottesdienst, die sog. Vormesse, durch die Lesung der Epistel und des Evangeliums vom Altar her zum Volk gewandt stärker als früher betont ist. Wäre das schon die geplante liturgische Erneuerung, so müßte man auf dieser Grundlage daran gehen, sie für das geistliche Leben der Gläubigen fruchtbar zu machen. Aber das ganze Ausmaß der erst kommenden Reformen ist noch kaum erkennbar geworden. Man weiß, daß der Heilige Vater zur Durchführung der Konstitution, soweit sie für die ganze Kirche einheitlich ist, am 11. März 1964 eine postkonziliäre Kommission von 41 Konzilsvätern aus 27 Nationen unter der Leitung des Kardinals Lercaro von Bologna berufen hat (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 354 und 356 f.). Dieser Kommission stehen 132 Konsultoren zur Verfügung, die in 40 Studiengruppen oder Unterkommissionen aufgegliedert wurden. Über ihr unermeßliches Arbeitsprogramm unterrichtete ausführlich ihr Generalsekretär A. Bugnini in einem Bericht: „Sechs Monate Arbeit der Kommission..." (in: „Osservatore Romano", 23. 9. 64).

Es ist sinnvoll, einiges aus diesem kompetenten Bericht zur Kenntnis zu nehmen, um Ausmaß wie Grenzen der Gebetsmeinung richtig zu verstehen. Als erstes hat die Kommission eine „Instructio" erarbeitet und Ende Juni 1964 Papst Paul VI. zur Prüfung und Unterschrift vorgelegt, am 18. Oktober 1964 wurde sie im „Osservatore Romano" veröffentlicht. Sie folgt den Abschnitten der Konstitution. Ihr erstes Kapitel bestimmt die Grundsätze für die liturgische Unterweisung an den Theologischen Fakultäten und Seminarien, für die Reform der liturgischen Bücher, die Vereinfachung der Riten und die Feier des Wortgottesdienstes. Das zweite Kapitel behandelt die Änderungen des Meßformulars, das dritte die Sakramentenspendung, das vierte und fünfte das Breviergebet und die Gestaltung der Gotteshäuser. Erst nach dem Studium dieser Instruktion der Kommission kann jetzt die weitere kirchliche Öffentlichkeit erfahren, welche tiefgreifenden Reformen mit Beginn der nächsten Fastenzeit als erster Schritt auf uns zukommen. Die ins einzelne gehende Arbeit der 40 Unterkommissionen dagegen liegt noch gar nicht vor, da die Koordinierung ihrer Pläne erst im Frühjahr 1965 erfolgen soll. Lediglich einen Ausschnitt, nämlich den Ritus der Konzelebration, haben viele auf dem 80. Deutschen Katholikentag in Stuttgart und hernach bei der Eröffnungsmesse des Papstes zur Dritten Konzilssession, die er gemeinsam mit 24 Bischöfen in St. Peter feierte, gleichsam aus nächster Nähe am Fernsehschirm miterlebt. Vorerst wird dieser Ritus an einigen bevorzugten Orten ad experimentum geübt, so in der Abtei S. Anselmo zu Rom, in Maria Laach, bei den französischen Dominikanern in Le Saulchoir oder in Collegeville (USA), wie es heißt mit starker Wirkung auf den Gottesdienstbesuch der Gläubigen. Die für alle noch wichtigere Reform des gesamten Meßbuches mit den auf drei bis vier Jahre verteilten Lesungen aus der Heiligen Schrift braucht naturgemäß sehr viel Zeit. Die liturgische Erneuerung hat also kaum begonnen.

2. Aus dieser Lage folgt: Die vom Konzil auch mit Hilfe der Liturgiereform erstrebte geistliche Erneuerung der Gläubigen kann nicht erst dann in Angriff genommen werden, wenn die Reform zum Abschluß gelangt ist. Sie muß sofort beginnen, soweit das nicht schon seit langem spontan geschieht, und zwar im Geiste des Konzils, das sich in der Konstitution deutlich über seine Absichten ausgesprochen hat. Dabei ist ausdrücklich gesagt worden, daß der liturgischen Arbeit bereits eine gewisse Erneuerung des Glaubens (§ 9), eine rechte Bereitung der Seelen (§ 11) und das persönliche Beten (§ 12) voraufgehen

müsse. In der Zwischenzeit, die wir jetzt durchleben, sollte Priester wie Gemeinden eine adventliche Erwartung erfüllen, daß sie vor allem ein Hauptanliegen der Reform, das Hören des Wortes Gottes in der Liturgie, besser als bisher vollziehen, nachdem die Konstitution vernehmlich betont hat, daß Christus in seiner Kirche immer gegenwärtig ist, nicht nur im Opfer der Messe oder in der Person des Priesters oder in den sakramentalen Gestalten, sondern auch in seinem Wort, „da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden" (§ 7). Ginge es nur darum, bei den Gläubigen die angewöhnte Passivität durch eine Umgewöhnung zu tätiger Teilnahme an den kommenden vereinfachten Riten und Gesängen zu überwinden, so wäre die Aufgabe nicht so schwierig, zumal da über die Kinder und die Jugend das Ziel sicher erreicht würde. Aber eine erweiterte Mitwirkung der Gläubigen am Vollzug der Meßfeier würde noch nichts darüber aussagen, ob auf diesem Weg eine wirksame Erneuerung ihres geistlichen Lebens gefördert wird. Sicher würde eine geschehene geistliche Erneuerung durch die aktivere Teilnahme am Gottesdienst gepflegt und bewahrt werden, aber erweckt werden muß sie wohl schon vor und außerhalb der künftigen, erneuerten Liturgie.

Denn es sind zwei allgemein menschliche Züge unserer Zeit auch bei den katholischen Gläubigen zu beachten: Erstens ist der Hang zur technischen Perfektion auf dem Gebiet der Konsummaschinen und der Unterhaltung durch die Massenmedien darauf gerichtet, die Passivität oder blinde Rezeptivität noch mehr zu steigern, indem man soviel wie möglich dem Motor überläßt oder gar der Automatik. Geräte „mit Automatik", die einem das Denken abnehmen, werden als vollkommene Errungenschaften angeboten und begehrt; auch wo sie nicht unbedingt nützlich sind, werden sie vom Publikum verlangt. Die seelischen Folgen werden dabei nicht beachtet. Man läßt sich unterhalten. Warum sollte „man" im Gottesdienst anders empfinden? Sodann leistet die Liturgie mit ihren symbolhaften Riten heute beim technischen Menschen, der in einer vordergründigen oder rationalen Bildwelt lebt und diese allein für wahr und zuverlässig hält, nicht mehr dasselbe wie beim sog. primitiven Menschen, der entweder nicht lesen und schreiben kann und auf Zeichensprache angewiesen ist oder der ohnehin noch in einer symbolhaltigen Umwelt lebt. Das heißt, die Liturgie bewirkt nicht mehr ohne weiteres, wie die aus antikem Geist denkende Weihnachtspräfation sagt, die Hinführung des Menschen von den sichtbaren Zeichen zum unsichtbaren Mysterium des Heils. Es bedarf jeweils erst einer mystagogischen „Übersetzung" aus der modernen fotografischen Bildwelt in die liturgischen Bilder. Dieser Arbeit wäre nunmehr in der Seelsorge größte Aufmerksamkeit zu widmen, wenn es zu einer wirksamen Erneuerung des geistlichen Lebens der Gläubigen an Hand der Liturgiereform kommen soll.

3. Am dringlichsten aber ist die Einübung in das Verständnis der Heiligen Schrift. Es ist keine Frage, daß die Liturgiereform um die rechte Verkündigung, Ausbreitung und Aufnahme des Wortes Gottes kreist. Im Kapitel über die Eucharistie heißt es sogar, die Gläubigen sollen dieses Mysterium nicht nur verstehen lernen, es bewußt und fromm mitfeiern, sondern sie sollen „sich durch das Wort Gottes formen lassen" (§ 48). Das wird nicht nur erstrebt mit Rücksicht auf die Wiederherstellung der Einheit der Christen, die im ersten Paragraphen der Konstitution unmittelbar bei der Vertiefung des geistlichen Lebens unter den Gläubigen als ein alle verpflichtendes Anliegen genannt wird, so daß hier schon die Verkoppelung mit dem zweiten Kapitel des Dekretes über den Ökumenismus vorweggenommen wurde. Welche praktischen Konsequenzen daraus für die Pastoral entstehen, gab der Wiener Pfarrer Joseph E. Mayer auf dem Mainzer Liturgiekongreß unumwunden zu verstehen, als er dort u. a. sagte, die „priesterliche Würde des Gottesvolkes" sei den Gläubigen unbekannt und werde als Überbelastung abgelehnt, und der Klerus, der weithin — das heißt in südlichen Ländern oder in Lateinamerika — keinen Schriftkommentar besitze und das Studium der Heiligen Schrift nicht gelernt habe, werde mit dem drei- bis vierfachen Material an Gotteswort sowenig etwas Rechtes anfangen können wie das Volk mit seiner „etwas schiefen eucharistischen Frömmigkeit" und seinem meist nur „gottgläubigen" oder vorchristlichen Ritualismus (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 445). Das wurde sicher nicht gesagt, um alle Hoffnung fahrenzulassen, sondern um darauf aufmerksam zu machen, welche Vorarbeit für das Gelingen der liturgischen Reform geleistet werden muß, ehe sie sich in geistliche Erneuerung umsetzen kann. Es ist keine Zeit zu verlieren!

Denn gefordert ist nicht das Einstudieren liturgischer Tätigkeiten und eine neue Verteilung der Rollen in der mitwirkenden Gemeinde, da jeder künftig nur das tun und sagen soll, was ihm zukommt (§ 28). Mit solcher Arbeit muß man füglich noch abwarten, bis die neuen Rubriken da sind. Aber gefordert ist künftig nicht Rubrikentreue, sondern die innere Tätigkeit des am Worte Gottes entzündeten und wachsenden Glaubens. Die gesamte Liturgiereform geht nicht aus auf veränderte, vereinfachte, verständliche Riten an sich, sondern auf ihren Dienst zur Vertiefung des Glaubens. Geistliches Leben aber bedeutet Wachsen im Glauben, Aufmerken auf die „Zeichen der Zeit", nicht nur Wiederholen und Bewahren des einmal Gelernten, etwa des notwendigen Katechismuswissens. Es geht zunächst einmal darum, die geistliche Lernbereitschaft der Gläubigen zu wecken und sie nicht — wie Erfahrungen mit analogen Versuchen des Dritten Fernsehens zeigen — mit präfabrizierten Darbietungen zuzudecken. Zur Weckung der Lernbereitschaft, die im Profanen heute teilweise wieder stark lebendig ist, gehört auch, daß man den Hunger nach dem Worte Gottes aufkommen läßt. Dann müßte man aber die Vorstellung beseitigen, daß alle Fragen schon in den einschlägigen theologischen Summen und Handbüchern gelöst sind. Dann müßte man auch den erschreckenden Horror vacui, der viele unserer Gemeinschaftsmessen mit ihrem pausenlosen Singen und Rezitieren beherrscht, überwinden lernen und Platz schaffen für die äußere Entspannung durch eine Förderung des inneren Schweigens, durch sparsame, wohlvorgetragene Worte, damit das einzelne Wort wieder seinen Glanz erhält und die Gewöhnung an das Absolvieren von Formeln aufhört. Das alles sind schwierige Umstellungen, mit denen sofort begonnen werden müßte, ehe die Liturgiereform mit ihren vielen Neuerungen über uns kommt und uns am Ende erdrückt. „Wenn jeder zu sehr darauf Bedacht nimmt, was er in der Zeremonie zu sagen, zu tun oder darzubringen hat, wird er dann nicht vergessen, daß das Wesentliche das ist, was Gott in der Feier tut? Nur die Herzen der geistlich Armen empfangen in der Liturgie Gottes Geschenk", und das ist der persönliche Anruf des göttlichen Wortes und die Gnade, hören zu können. So schreibt ein seelsorgerlich bedachter und sehr erfahrener Liturge, Joseph Gélineau SJ, über „Die Reform der Liturgie" (in: „Wort und Wahr-

heit", März 1964, S. 182). Ein Dickicht von Vorurteilen steht vorerst noch der Liturgiereform wie ihrer beabsichtigten Frucht, dem erneuerten geistlichen Leben der Gläubigen, im Wege. Beten wir darum, daß es mit Klugheit und Entschiedenheit weggeräumt wird, und zwar beizeiten.

Daß eine im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils der Eigenart der Völker angepaßte Liturgie viele zur Kirche Christi führen möge. Missionsgebetsmeinung für Dezember 1964

Man pflegt der Liturgie in ihrer Anpassung an die Mentalität und das Brauchtum der Missionsvölker eine besonders starke missionarische Wirkung zuzuschreiben. Missionskatechese muß um die Anschaulichkeit ihrer Verkündigung besonders bemüht sein. Sie will ja nicht nur rationale Überzeugungen bestätigen, sondern auch den Willen der Zuhörer aktualisieren und ihn mit Impulsen zum Guten erfüllen, und vor allem von ihr gilt, daß sie den Menschen von den sichtbaren Dingen zu den unsichtbaren hinüberführen soll. Hierbei ist ihr die Liturgie ein guter Wegweiser. Hinzukommt, daß in den vorwiegend analphabetischen Gegenden der Erde eine symbolische Verständigung die allein mögliche ist.

Doch ist die liturgische Symbolsprache nur ein Mittel zum Zweck, wie auch die übrigen Formen der Liturgie keinen Zweck an sich darstellen. Der Gott des Neuen Testamentes wird weder ausschließlich auf Sion noch auf Garizim angebetet, sondern im Geist und in der Wahrheit. Das ist die Erkenntnis, aus der das Konzil in der Frage der liturgischen Reform, was die äußerlich-formale Erneuerung betrifft, seine Folgerungen gezogen hat. Das Konzil hat erklärt: wenn es sich in der Liturgie nicht um den Glauben oder das Gemeinwohl handelt, dann gibt es keinen Grund, auf einer rigorosen Einförmigkeit des liturgischen Lebens zu bestehen. Alle Völker und Stämme sind vor Gott gleich; sie haben ein Anrecht darauf, in ihren Eigenarten und Bräuchen auch von der Liturgie verstanden und geduldet zu werden. Nur das in jenen Eigentümlichkeiten, was unvermeidlich mit abergläubischen und religiös irrigen Vorstellungen verbunden ist, kann in die Lehre und in den Kult der katholischen Kirche keinen Eingang finden.

Im übrigen aber wird bei der liturgischen Sprach- und Formenerneuerung hauptsächlich auf die Erhaltung der substantiellen, wesentlichen Einheit des Inhaltes Wert gelegt. Deshalb können auch in die lateinische Liturgie Elemente der Sprache und der Handlung Aufnahme finden, die aus dem Geist und den Überlieferungen fremder Kulturen hervorgegangen sind, wenn sie nur den Geist und Gehalt des katholischen Glaubens haben.

Einem Lande das Evangelium verkündigen bedeutet demnach nicht, daß man mit allem, was man dort an Gutem und Schlechtem vorfindet, tabula rasa macht; Christianisierung heißt nicht, daß man eine westliche Kultur einführen müßte. Seit Paulus, der in seiner Rede auf dem Areopag den Athenern die Züge des unbekannten Gottes aufzeichnete, den jene anbeteten, bis zu den neuesten Lehramtsäußerungen bleibt eine Norm der Mission der Respekt vor den autochthonen religiösen Werten, bleibt auch ihr Auftrag das Suchen nach der anima naturaliter christiana des Heiden, die vom Vater vorbereitet ist mittels des Heilswerkes seines Sohnes und der Kultur der vorchristlichen Werte der verschiedenen Zivilisationen im Hinblick auf ihre Integration in der Kirche. Die Episoden, die mit diesen Normen in Konflikt geraten können, wie etwa die chinesischen und malabarischen Ritenstreitigkeiten oder gewisse missionarische Methoden in einem Kolonialzeitalter, wie es das letzte Jahrhundert war, bestätigen nur die Macht des Prinzips und geben uns seine Verwirklichung für die Zukunft auf. „Da die Kirche", so sagte Pius XII. in der Enzyklika *Evangelii praecones*, „die Völker einlädt, sich unter Führung des Christentums zu einer höheren Form der Menschlichkeit und der Kultur zu erheben, führt sie sich nicht auf wie jemand, der ohne jeden Respekt einen üppigen Wald niederschlägt, verwüstet und zerstört, sondern sie ahmt den Gärtner nach, der einen wertvollen Setzling auf wilde Zweige pfropft, damit diese, wenn der Tag dazu gekommen ist, köstlichere und weniger bittere Früchte hervorbringen." Ähnlich drückte sich auch Kardinal Agagianian aus, der Präfekt der Propaganda Fide, als er bei einer Konferenz auf der Internationalen Ausstellung in Brüssel 1958 sagte: „Indem sie die Neugetauften in ihrem wahren, natürlichen Milieu lassen, geben sich die Missionare Mühe, in allen Wertbereichen die autochthonen zivilisatorischen und kulturellen Werte in dem Ausmaß zu respektieren, als diese Einrichtungen oder Gewohnheiten sich nicht in offenen Gegensatz zu Glauben und Sitte setzen. Es ist dasselbe, was die berühmte Instruktion der Kongregation der Propaganda Fide schon 1659 den ersten Apostolischen Vikaren in Asien auftrug." Wer anders denkt, versagt der die Natur vervollkommnenden Macht der Gnade sein Vertrauen. Er würde leugnen, daß die Natur auf Christus hin geschaffen ist.

Liturgie und Mission hängen auf das engste zusammen. Wenn man das Evangelium zu dem Zweck ausbreiten will, daß die Gläubigen danach leben, was ist dann Liturgie anderes als das lebendige und gelebte Evangelium? Wenn man die Kirche ausbreiten will, wo wird man sie verwurzeln, wenn nicht in der Liturgie, besonders der Messe? Wenn der Zweck der Evangelisation darin liegt, die Menschen mit dem wahren Kult zu verbinden, wo, wenn nicht in der Messe, werden diese Perspektiven reale Möglichkeiten? Wenn die Liturgie auf ihre Weise imstande ist, viele Menschen zum Evangelium hinzuführen, wie unsere Missionsgebetsintention andeutet, und wenn wir daher in ihr eines der wichtigsten unserer missionarischen Mittel sehen, so ist es anderseits dennoch nicht notwendig, sondern erfahrungsgemäß eher hinderlich, sie in allzu strenge und starre Formen zu kleiden, die zwar eine Freude für Liebhaber sind, aber ein verschlüsseltes Buch für die Masse der Gläubigen. Und nach dem Eingeständnis so manches Missionars haben diese Form- und Sprachelemente in den Missionen nicht nur das Verständnis des Glaubens behindert, sondern vielen potentiellen Konvertiten den Zugang zum Glauben verstellt, so daß die Liturgie das Gegenteil von dem bewirkte, was sie hätte bewirken sollen.

In der Gegenwart besinnt sich die Kirche auf die Notwendigkeit einer Anpassung der Formen. Aber sie gibt sich auch darüber Rechenschaft, daß die Anpassung nicht das erste und bestimmende Element einer Liturgiereform sein darf. Die Kirche der Frühzeit war sich sehr wohl ihres missionarischen Auftrages bewußt, dachte aber bei der Gestaltung ihrer Gottesdienste nicht an die Außenstehenden, sondern sie sah in der Anpassung den Ausdruck der aktiven Anteilnahme der hierarchisch geführten Gemeinden, die durch ihre bloße Teilnahme missionarisch wirkten. So hat auch das Zweite Vatikanische Konzil die Akzente gesetzt: Die Wiederherstellung der vollen Teilnahme ist das erste Ziel der Reform. Die Teilnahme der Gläubigen soll dann in zweiter Linie zur Quelle der missionarischen Werbekraft werden.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus Süd- und Westeuropa

Auseinandersetzungen innerhalb der Christlichen Gewerkschaften Frankreichs

Seit längerer Zeit bestehen innerhalb der Christlichen Gewerkschaften Frankreichs (CFTC) — des stärksten dem Internationalen Bund Christlicher Gewerkschaften angeschlossenen Nationalverbandes — interne Spannungen. Diese Spannungen haben zu öffentlichen Auseinandersetzungen geführt, seitdem der Vorstand beim letzten Nationalkongreß im Juni 1963 den Plan einer Statutenänderung vorlegte, der die Weglassung der Bezeichnung „Christlich" im Titel und die Streichung des ausdrücklichen Bezugs des Statuts auf die katholische Soziallehre vorsieht.

Mit 66,4 % gegen 32,9 % der Stimmen bei 0,7 % Enthaltungen hatte der Kongreß einen Antrag abgelehnt, der „den unveränderlichen Charakter des Statuts der Gewerkschaften" ausdrücklich festhalten sollte. Mit 56,8 % gegen 42,8 % der Stimmen bei 0,4 % Enthaltungen wurde die Einberufung eines außerordentlichen Nationalkongresses im November 1964 beschlossen, dem nach internen Beratungen die Statutenänderung zur Entscheidung vorgelegt werden soll.

Der Entwurf einer Statutenänderung

Am 4. Februar 1964 hat der Nationalausschuß die Neufassung des Art. 1 des Statuts und eine diesem Artikel vorangestellte Präambel, die aber integrierender Bestandteil des Statuts werden soll, mit 33 gegen 9 Stimmen bei 3 Stimmenthaltungen angenommen. Im neuen Entwurf wurde die ausdrückliche Bezugnahme auf die katholische Soziallehre durch einen längeren Abschnitt über die allgemeinen Menschenrechte, das Recht der menschlichen Person auf freie Entfaltung in der Gesellschaft und die Aufgabe der Gewerkschaften, dem Arbeiter diese freie Entfaltung zu sichern, ersetzt. Der Text der Neufassung wurde in „Le Monde" (7. 3. 64) veröffentlicht. In der Präambel heißt es u. a.: „Die Gewerkschaftsbewegung ist für die Arbeiter das notwendige Instrument ihrer individuellen und kollektiven Förderung und des Aufbaus einer demokratischen Gesellschaft. Deswegen muß sie den primären Forderungen der Würde des Menschen treu bleiben, von der ihr Kampf für Freiheit und Verantwortlichkeit, für Gerechtigkeit und Frieden getragen ist.

Das ist der Grund, warum der Verband den Willen bekräftigt, das große demokratische Sammelbecken zu werden, nach dem die Arbeiter verlangen; warum er seine Bemühungen um Anpassung in der Kontinuität seiner Ausrichtung fortsetzt, die er in den fundamentalen Bedürfnissen der Person vorgegeben findet. Er ist entschlossen, den Kampf für die wesentlichen Rechte des Menschen und der Gruppen unter Beachtung der daraus folgenden Verpflichtungen fortzusetzen."

Es folgt eine Aufzählung der wichtigsten Menschenrechte: das Recht auf Gewissens- und Meinungsfreiheit, das Koalitionsrecht, das Recht der einzelnen und der verschiedenen Gruppen — an erster Stelle der Familien — auf einen ausreichenden Lebensunterhalt, das Recht auf die demokratischen Freiheiten: auf unabhängige Gerichtsbarkeit, auf objektive Information, auf aktive Beteiligung bei der Ausarbeitung und Kontrolle der politischen Entscheidungen. Hinzugefügt wird: „Die am meisten benachteiligten sozialen Schichten, Regionen und Völker haben Anrecht auf die wirksame Solidarität der menschlichen Gesellschaft." Die Präambel schließt mit der Aufzählung der Rechte, die die Gesellschaft dem Arbeiter garantieren muß und für deren Verwirklichung die Gewerkschaft sich einzusetzen hat. Genannt werden: das Recht auf Arbeit und die freie Wahl des Arbeitsplatzes, das Recht auf ein Einkommen, „das ihm und seiner Familie ein Leben in Übereinstimmung mit den Möglichkeiten der modernen Kultur gestattet", das Recht auf Lebens- und Arbeitsbedingungen, „die die Integrität seiner Persönlichkeit garantieren", das Recht auf die Solidarität der Gemeinschaft bei Arbeitslosigkeit, Krankheit und im Alter, das Recht „auf freie individuelle und kollektive Ausübung gewerkschaftlicher Tätigkeit einschließlich des Streikrechts und des Rechts auf Mitverantwortung in allen Ebenen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens", das Recht der Gewerkschaftsorganisationen, „ihre Interessen überall zu verteidigen, wo sie in Frage gestellt sind".

„Auf dieser Grundlage", so heißt es abschließend, „will der Verband eine gewerkschaftliche Massenbewegung schaffen, die solide an den Arbeitsplätzen verankert ist, die die Arbeiter und Arbeiterinnen umfaßt, die unter Achtung der Weltanschauung, Religion und persönlichen Überzeugung, aus der ein jeder die notwendigen Kräfte für seine Tätigkeit schöpfen kann, sich zusammenfindet zum gemeinsamen Aufbau einer demokratischen Gesellschaft, die auf den Grundwerten beruht, auf die sie selbst verweist."

In der Neufassung des Art. 1 des Statuts wird dann, ohne Bezug auf die katholische Soziallehre, das in der Präambel Gesagte näher spezifiziert: „Der Verband vereinigt gewerkschaftliche Organisationen, die allen Arbeitern offenstehen, die in gegenseitiger Achtung ihrer persönlichen, weltanschaulichen, sittlichen und religiösen Überzeugungen bereit sind, ihre gemeinsamen Interessen zu verteidigen und für den Aufbau einer demokratischen Gesellschaft von freien und verantwortlichen Menschen zu kämpfen. Der Verband und die ihm angeschlossenen Organisationen betonen, daß die Würde der menschlichen Person als die allgemeine Grundlage der Rechte des Menschen auf Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden und als erstes Erfordernis des sozialen Lebens die Organisation der Gesellschaft und des Staates bestimmen muß."

Die gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen müßten deshalb jedem erlauben, seine Persönlichkeit im individuellen, familiären und sozialen Bereich so zu entfalten, daß seine materiellen, bildungsmäßigen und geistigen Bedürfnisse innerhalb der Gruppen und Gemeinschaften, denen er angehört, befriedigt werden. Sie müssen weiter „jedem gleiche Bildungschancen eröffnen und jedem die Möglichkeit bieten, seine Verantwortlichkeiten im Aufbau der Gesellschaft wahrzunehmen und eine Aufteilung und demokratische Kontrolle der wirtschaftlichen und politischen Macht erreichen, die den Arbeitern und ihren gewerkschaftlichen Organisationen die volle Ausübung ihrer Rechte sichert". Aus diesem Grunde, so heißt es weiter, bekämpfe der Verband „jede Situation, jede Struktur und jedes Regime, das diese Forderungen mißachtet. Er bekämpft deshalb alle Formen des Kapitalismus und des Totalitarismus." Gleichzeitig bekräftigt der Verband seinen Willen, sich von allen politischen Gruppierungen zu distanzieren und „seiner Tätigkeit eine völlige Unabhängigkeit gegenüber dem Staat, den Parteien und den Kirchen" zu sichern. Gleichzeitig wird betont, der Verband behalte sich vor, „in vollkommener Unabhän-

gigkeit (autonomie totale) und in Funktion seiner Grundsätze die Mittel und Bündnisse zu wählen, die einzugehen ihm zur Durchsetzung seiner Ziele als nützlich erscheinen". Der Text schließt mit einer Absage an den Klassenkampf „als System", bei gleichzeitiger Bekundung des Willens, „die Arbeiter auf die tatsächliche Situation ihrer Emanzipation aufmerksam zu machen", und mit dem Bekenntnis zur innergewerkschaftlichen Demokratie und zu einer Weltorganisation, „die für die Solidarität zwischen den Völkern und für die Aufrechterhaltung des Friedens unabkömmlich ist".

Widerstände

Ende Mai 1964 hat auch der Zentralrat des Verbandes den Entwurf mit 73,7 % der Stimmen gebilligt. Zugleich aber scheint der Widerstand gegen die Änderung des Statuts gewachsen zu sein. Am 12. Oktober 1963 wurde von Mitgliedern des Verbandes — „außerhalb der CFTC" — eine „christlich orientierte Studiengruppe für wirtschaftliche und gewerkschaftliche Fragen" (Association du Groupes d'Études économiques et syndicales d'inspiration chrétienne) gegründet, die sich den Kampf um die Erhaltung der gegenwärtigen Gewerkschaftsbezeichnung und des statutarischen Bezugs auf die katholische Soziallehre zum Ziel gesetzt hat. Diese Gruppe, der vor allem Gewerkschaftsmitglieder aus dem Norden und Osten, aus dem Bergbau und aus den Reihen der Angestellten angehören, gibt ein eigenes Bulletin „Rénovation" heraus, das seit seiner Gründung mit Angriffen auf die Gewerkschaftsleitung in Sachen Statutenänderung nicht zurückgehalten hat. Die hinter diesem Organ stehende Gruppe, der als zweiter Vorsitzender auch der Sohn des ehemaligen Präsidenten der CFTC und des Internationalen Bundes Christlicher Gewerkschaften, Gaston Tessier, angehört, bestreitet nicht nur die Zulässigkeit und Opportunität der Statutenänderung, sondern wirft dem Vorstand falsche Propaganda vor, durch die er den Eindruck erwecken wolle, die Statutenänderung sei bereits beschlossene Sache und eine qualifizierte Mehrheit stünde hinter dem von Nationalausschuß und Zentralrat mit starker Mehrheit gebilligten Entschluß. Sie bestreitet auch den hinweisenden Wert der Abstimmungen im Nationalausschuß und im Zentralrat, da die in den beiden Organen vertretenen Delegierten — nach ihrer Auffassung — die Meinung der Basis überhaupt nicht oder nur inadäquat repräsentieren. In einem offenen Brief an den Vorsitzenden des CFTC, Georges Levard, warf der Ehrenvorsitzende der Gewerkschaft Gesundheit und soziale Dienste, E. Heintz, der Zentrale vor, die Bemühungen des Vorstandes entsprächen in keiner Weise den Vorstellungen der Basis und der einzelnen Verbände, die „den Geist des Verzichts" auf die katholische Ausrichtung keineswegs billigten (vgl. „La Croix", 6. 3. 64).
Der stellvertretende Vorsitzende dieser Gruppe, J. Tessier, behauptete in einer Pressekonferenz Anfang Juli 1964 (vgl. „La Croix", 11. 7. 64), die Vorkämpfer für die Änderung rekrutierten sich aus solchen Mitgliedern der CFTC, die einer großen „sozialistisch orientierten Gewerkschaftsbewegung" das Wort reden. Der Großteil der Mitglieder sei jedoch gegen eine solche Orientierung „nach links". Zugleich wurde von der Gruppe gegen die Katholische Aktion der Arbeiter (Action Catholique Ouvrière) der Vorwurf erhoben, sie dränge die CFTC in diese Richtung. Im Entwurf vermisse man zudem eine ausdrückliche Verurteilung des Marxismus, während „alle Formen des Kapitalismus" verdammt würden. Ohne ausdrückliche Berufung auf die katholische Soziallehre seien alle anderen Grundsätze auf Sand gebaut. Ziel der katholischen Soziallehre sei es, „den Willen zur Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen zu fördern". Das bedeute nicht, daß man den Kampf um „die Teilung der wirtschaftlichen Macht auf allen Ebenen" vernachlässige. Die Anhänger der Gruppe rechnen damit, daß auf dem außerordentlichen Kongreß im November, dessen Teilnehmer im Gegensatz zu den Delegierten des Zentralrates aus den Ortsgruppen kommen, etwa 45 bis 50 % der Delegierten gegen den Entwurf stimmen werden. Zugleich hoffen sie, der Vorstand werde sich bei der Abstimmung an das Prinzip einer qualifizierten Mehrheit halten. Große Chancen scheinen sich also die Gegner der Statutenänderung trotz gegenteiliger Versicherung selbst nicht zuzubilligen. Damit erhebt sich die Frage, ob im Falle der Annahme des Entwurfs eine Spaltung droht. Neutrale Beobachter schließen diese Möglichkeit nicht aus, halten sie aber nicht für wahrscheinlich. Die Gegner des Entwurfs haben selbst wiederholt erklärt, eine solche Spaltung nicht vorbereiten zu wollen, zugleich aber durchblicken lassen, im Falle von Austritten dafür zu sorgen, „daß diese Leute für die Gewerkschaftsbewegung nicht verlorengehen".

Die tatsächlichen Motive

Die Befürworter des Entwurfs leugnen nicht die relativ breite Resonanz, die die Gruppe um „Rénovation" bei einem Teil der Mitglieder gefunden hat. Sie erklären aber diesen Widerstand nicht zu Unrecht aus der Geschichte der CFTC. Bis nach dem Zweiten Weltkrieg bestand diese nur aus einer kleinen Minderheit, die zudem an bestimmte Gruppen und Milieus gebunden war. Hervorgegangen aus einer Angestelltengewerkschaft, mußte sie den Einbruch in die Arbeitermassen — lange ohne Erfolg — erst erkämpfen. Erst nach dem Kriege ist es ihr gelungen, bei der Masse der Industriearbeiter (vor allem in der Metallindustrie) Fuß zu fassen. Sie mußte sich erst Schritt für Schritt gegen die anderen Gewerkschaften, gegen den Staat, gegen die Unternehmer und nicht zuletzt gegen eine breite Schicht konservativer Katholiken durchsetzen. Das „C" im Titel und die Identifizierung mit der katholischen Soziallehre bedeuten für viele alte Mitglieder das ganze Programm. Gemütswerte spielen dabei eine primäre Rolle. Nicht zu Unrecht wies deshalb der Generalsekretär des CFTC, E. Descamps, der unbestrittene Anführer und eigentliche Initiator der Erneuerung, darauf hin, der Widerstand gegen den Entwurf rekrutiere sich der Hauptsache nach aus alten Mitgliedern, die Jungen stünden hinter dem Projekt. Daneben gibt es freilich noch einen anderen, ernster zu nehmenden Grund für den Widerstand: die Angst, die Gewerkschaften könnten sich allmählich reiner Pragmatik verschreiben und geistig orientierungslos werden. Von daher auch der Vorwurf, der Vorstand lasse Prinzipien, die den Geist der Bewegung ausmachen, des größeren Einflusses und Machtzuwachses wegen fallen. Die Gefahr fehlender Orientierung wird auch von den Befürwortern des Entwurfs durchaus ernst genommen. Sie sehen aber gerade im neuen Entwurf einen Ansatz zu einer besseren geistigen Grundlegung ihrer Aktion. Nicht zu Unrecht behaupten sie und viele neutrale Beobachter, der ausdrückliche Bezug zur katholischen Soziallehre sei schon lange nicht mehr als ein Etikett gewesen. Die CFTC sei schon seit Jahren gegenüber der kirchlichen Hierarchie völlig autonom. Eine eigentliche Bindung an die Kirche habe de facto nicht mehr bestan-

den. Tatsächlich hat sich auch die Kirche gegenüber den Christlichen Gewerkschaften immer mehr zurückgehalten. Der Klerus hat — ganz anders als in den Anfängen der CFTC — keinen nennenswerten Einfluß mehr. Man war vielmehr um gegenseitige Unabhängigkeit bemüht. Anderseits erkennt man in den oben zitierten Passagen des Entwurfes unschwer Grundsätze und Geist von *Pacem in terris*. Der sachliche Bezug zur katholischen Soziallehre bleibt also auch im neuen Entwurf erhalten. Manche sehen darin einen Modellfall für ein künftiges Programm einer am natürlichen Sittengesetz orientierten und allen, die diese Prinzipien bejahen, offenstehenden Massengewerkschaft.

In der Verfolgung dieses Ziels ist auch das eigentliche Motiv derer zu suchen, die sich, selbst auf die Gefahr einer Spaltung hin, für den neuen Entwurf einsetzen. Daß gewisse Linkstendenzen und der Versuch, auch mit den Marxisten ins Gespräch zu kommen, innerhalb der CFTC bestehen, wird von niemandem geleugnet. Aber ihre Führer rechnen nicht mit einem wirklichen Einbruch ins marxistische Lager. Man denkt aber um so mehr an die Massen (80 %) der nichtorganisierten Arbeiter. Hier sieht man reale Chancen nicht zuletzt auf Grund der gegenwärtigen Stagnation in den anderen beiden Richtungsgewerkschaften, der kommunistischen CGT und der sozialistischen CGT-Force ouvrière. Auch eine spätere Verbindung mit letzterer wird nicht ausgeschlossen, wenn ihr auch gegenwärtig keine wirklichen Chancen zugebilligt werden. Die große Schwäche des französischen Gewerkschaftslebens ist die Tatsache, daß die größte Gewerkschaft des Landes der kommunistischen Partei hörig ist. Der CGT eine starke demokratische Gewerkschaft entgegenzustellen ist das erklärte Ziel der Befürworter der Neuorientierung.

Aus all den genannten Gründen erklärt es sich, warum der Entwurf bei dem sozial engagierten französischen Katholizismus auf ein sehr positives Echo gestoßen ist. Sowohl die „Chronique Sociale de France" (Mai 1964) wie die „Revue de l'Action Populaire" (April 1964, S. 483 ff.) haben sich positiv dazu geäußert. Diese Zustimmung beruht nicht zuletzt auf der Einsicht, daß sich das Verhältnis der Kirche zu den gesellschaftlichen Gruppen so weit geändert hat, daß die Kirche Organisationen und Verbänden, die primär innerweltliche Zwecke verfolgen, ihre volle Autonomie zuerkennt. Darüber hinaus sehen diese Kreise in dem Entwurf des Vorstandes nicht zu Unrecht eines der modernsten Gewerkschaftsprogramme. Eine Sorge kommt aber in allen Kommentaren zum Ausdruck: man möge sich mehr darum bemühen, den Gewerkschaftsmitgliedern eine ausreichende religiöse und geistige Bildung zu vermitteln, damit die „Säkularisierung" der Gewerkschaften nicht zur Entfremdung gegenüber der Kirche führe. Damit verbunden wird die Mahnung an die verschiedenen Verbände der Katholischen Aktion, sich stärker dieser Aufgabe zu widmen.

Aus Australien

Eine neue Etappe in dem Ringen um die staatliche Unterstützung der Privatschulen in Australien

Vor mehr als zwei Jahren hatte die Herder-Korrespondenz (16. Jhg., S. 396 ff.) über den langen Kampf der wirtschaftlich bedrängten Privatschulen Australiens, die in ihrer großen Mehrzahl vom katholischen Bevölkerungsteil mit bewundernswertem Opfermut unterhalten werden, um die Gewährung gerechter staatlicher Unterstützung berichtet. Dieser Kampf ist durchaus noch nicht auf der ganzen Linie gewonnen, aber es sind inzwischen doch hie und da beachtliche Teilerfolge, vor allem hinsichtlich der sog. Sekundärschulen, erzielt worden, während die privaten Primärschulen im allgemeinen nach wie vor jeder auch nur indirekten Hilfe der Regierungen in den Einzelstaaten des Commonwealth entbehren. Nur im Bundesdistrikt um Canberra unterstützt die Bundesregierung wegen der dort herrschenden großen Schulnot finanziell direkt Privatschulen, desgleichen in dem unter ihrer Verwaltung stehenden unentwickelten Nordterritorium. Neuerdings hat auch Queensland beachtliche Versuche gemacht, direkt die sog. unabhängigen Schulen zu unterstützen. Im allgemeinen aber konnte man den Regierungen nur eine indirekte Hilfe für die Privatschulen abringen. Die These war: „Wir unterstützen allenfalls (bedürftige) Schüler bzw. deren Eltern, nicht aber Privatschulen." Dabei war das Grundanliegen, diese Hilfe nicht nur Kindern der nichtöffentlichen, vielmehr auch der öffentlichen Schulen im Bedürfnisfall zu gewähren. Allmählich macht man sich im Lande aber doch mit dem Gedanken vertraut, daß eine direkte Hilfe für die Privatschulen kein „Staatsverbrechen" ist.

In allerjüngster Zeit hat nun die australische Bundesregierung sich veranlaßt gesehen, dem Bundesparlament eine Bill vorzulegen, die erstmalig eine direkte Hilfe für die privaten Sekundärschulen der Einzelstaaten (bei denen weitestgehend die Verantwortung für das Schulwesen liegt) vorsieht. Man kann dieses Vorgehen als eine revolutionäre Wandlung in der australischen Schulpolitik bezeichnen. Es bricht mit als sakrosankt betrachteten Prinzipien. Der Bund selbst tut Dinge, zu denen sich die Bundesstaaten nicht entschließen konnten bzw. wollten. Er widerspricht durch die Tat der Auffassung, die noch jüngst der Labour-Führer Calwell äußerte, daß die australische Verfassung keine direkte Hilfe für die Privatschulen zulasse. Seine Maßnahmen müssen zwangsläufig die Widerstände abschwächen, die von starken Gruppen innerhalb fast aller Parteien der Einzelstaaten und seitens nichtkatholischer religiöser Kräfte gegen die bisherige Kulturpolitik hartnäckig geleistet wurden. Es besteht also Grund genug, die Entwicklung des Ringens um das Recht der Eltern, die (weltanschauliche) Art der Erziehung ihrer Kinder selbst zu bestimmen und den Staat zu drängen, in den Erziehungsfragen die entsprechenden Folgerungen zu ziehen, mit einigem Optimismus zu verfolgen.

Zwar liegt Australien geographisch fern von uns, aber die Grundsätze, um die dort gekämpft wird, haben eine weltweite Bedeutung und besitzen überall Aktualität, wo die Elternrechte in der Erziehung angezweifelt, abgelehnt oder durch ausschließliche Zulassung der religionsfreien Staatsschule mißachtet werden. Man sollte deshalb die Vorgänge in Australien nicht nur in Großbritannien und den Vereinigten Staaten, wo sie vor allem in der katholischen Presse viel beachtet werden, mit lebhaftem Interesse verfolgen, sondern auch in anderen Ländern, in denen um das Elternrecht in der Erziehung gerungen wird.

Wandlungen in der öffentlichen Meinung

Der Vorstoß des Bundesparlaments bzw. der von Premierminister R. G. Menzies geführten Regierungskoalition in der Frage der Unterstützung der Privatschulen wäre nicht möglich gewesen, wenn sich in den letzten Jahren nicht ein langsamer Wandel der öffentlichen Meinung

vollzogen hätte. Menzies, der nunmehr in der 6. Amtsperiode seit über 14 Jahren an der Spitze der Regierung steht, verfügt zudem seit den Bundeswahlen vom 30. November 1963 über eine sichere Mehrheit von 20 Stimmen, während diese Mehrheit in der vorangegangenen Parlamentsperiode nur zwei Stimmen betrug. Die letzte Wahl brachte einen überraschenden Rückgang der Stimmen der Labour Party, besonders in Neusüdwales, wo diese Partei — dort im Landesparlament die Regierung führend — sich am stärksten einer die Privatschulen wirksam unterstützenden Schulpolitik widersetzt hatte. Sicherlich hat nicht ausschließlich die ablehnende Haltung der Arbeiterpartei in der Schulfrage das für die Regierungskoalition günstige Ergebnis verursacht. Die wirtschaftliche Hochkonjunktur in Australien nach einer Periode der Austerity, die Menzies bewußt herbeigeführt hatte, war einem Erfolg der bisher wenig dynamischen Labour Party nicht günstig. Beobachter des politischen Klimas in Australien sind indes der Ansicht, daß die starken Verluste der Partei bei den Bundeswahlen gerade in Neusüdwales besonders auf die Abwanderung von Katholiken aus einer von ihnen traditionsgemäß aus wirtschaftlichen und geschichtlichen Gründen unterstützten Partei herrühren. Der Labour-Führer Calwell, ein Katholik, hatte sich vor der Wahl dafür eingesetzt, daß man den Eltern der Privatschulkinder staatliche Beihilfen gebe, aber der linke Flügel der Partei hatte mit Vehemenz diesen Vorschlag zurückgewiesen. Noch bei den Landeswahlen in Neusüdwales (April 1962) konnte die Arbeiterpartei dort ihre Mehrheit verstärken, obwohl sie sich in einem heftigen Wahlkampf, in dessen Mittelpunkt die Schulfrage stand, entschieden gegen direkte Unterstützung der Privatschulen ausgesprochen hatte. Wenn damals die Katholiken trotzdem weitgehend die Arbeiterpartei wählten, so lag der Hauptgrund wohl darin, daß sich die Oppositionsparteien (die Liberale und die Country Party) über ihre Schulpolitik nicht einigen konnten. Ferner spielte die mangelnde Unterrichtung der katholischen Wähler über die Bedeutung ihres Votums für die Durchsetzung der katholischen Schulforderung hier eine Rolle. Man war allzusehr geneigt, die Schulfrage als eine Angelegenheit der Bischöfe zu betrachten, die sich mit der Regierung auseinanderzusetzen hätten. Bei den Bundeswahlen 1963 aber hatten verschiedene Vorkommnisse in der Schulfrage die öffentliche Meinung so erregt, daß viele Katholiken nicht mehr der Arbeiterpartei die Stimme gaben.

Wenn wir den Äußerungen kompetenter Persönlichkeiten Glauben schenken dürfen, zeigt sich in öffentlichen Debatten über die Privatschulfrage im ganzen Lande eine größere Bereitschaft zu einer reiferen Beurteilung der Probleme. Man sieht ein, daß es sich nicht primär um eine politische Frage handelt, über die sich Parteiführer die Köpfe erhitzen und die zum Gegenstand politischer Geschäfte gemacht werden kann. Desgleichen will man die Schulfrage nicht mehr auf der Grundlage von Vorurteilen protestantischer Gemeinschaften gegen die katholische Kirche behandelt wissen, zumal der neue ökumenische Geist sich auch in Australien langsam Bahn bricht. Es handelt sich, so wird auch von ruhig denkenden Nichtkatholiken zugegeben, in der Wurzel nicht um ein Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, sondern um ein von Gott gegebenes Erziehungsrecht der Eltern, das die Charta der Vereinten Nationen über die Freiheiten des Menschen, die auch Australien unterzeichnete, anerkennt. Auch das Argument, die Privatschule bedrohe die nationale Einheit, wird nicht mehr ernst genommen. In einer öffentlichen Versammlung zu Sydney, die von der Australian Association for Educational Freedom einberufen war, sagte ein Sprecher: „Nationale Einheit kann nicht erreicht werden, wenn man jeden in die gleiche Form preßt, mag es sich nun um eine erzieherische, kulturelle, religiöse oder politische Form handeln. Die Erziehungsstruktur in Australien bedarf einer grundlegenden Überprüfung, bei der die Wahlfreiheit der Eltern anerkannt werden muß“ (NCWC News Service, 8. 10. 62). Und in einer Flugschrift „Unabhängige Schulen in einer freien Gesellschaft“ erklärte Weihbischof James Carroll von Sydney zum gleichen Argument: „Unsere demokratische Gemeinschaft gedeiht in Verschiedenheit und würde unter überstarker Uniformität dahinsiechen“ (NCWC News Service, 3. 9. 62). Von fair denkenden Bürgern Australiens wird es schließlich immer klarer empfunden, daß es nicht angängig ist, den Eltern der 25 % Schulkinder der Nation, die in nichtöffentlichen Schulen erzogen werden, die Unkosten für diesen Unterricht allein zu überlassen, sie gleichzeitig aber zu den Steuern heranzuziehen, mit deren Hilfe die übrigen 75 % unterrichtet werden. Der Erzbischof von Perth (Westaustralien), Redmond Prendiville, erklärte bei Eröffnung einer Pfarrschule: „Die meisten Australier jeden Glaubens sind für Gerechtigkeit in der Frage der Schulhilfe. Wir leben in einem demokratischen Lande, und es ist sicherlich nicht zu viel, wenn man erwartet, daß die Länderregierungen und die Commonwealth-Regierung die Wünsche der Mehrheit des australischen Volkes erfüllen. Ich hoffe, daß der Tag nicht mehr fern ist, an dem irgend etwas getan wird, und ich bin tatsächlich überzeugt, daß es geschehen wird und daß die uns so lange und so schmachvoll verwehrte Gerechtigkeit schließlich gegeben wird“ (NCWC News Service, 13. 8. 62).

Wo sind die Widerstände?

Obwohl Meinungsbefragungen und Erklärungen von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens immer wieder bezeugten, daß die unorganisierte öffentliche Meinung überwiegend eine gerechte Lösung des Schulproblems begünstigt, sind paradoxerweise Parteien und auch starke Gruppen innerhalb der nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften noch immer entschiedene Gegner einer direkten Hilfe für die Privatschulen. Eine summarische Darstellung der Haltung dieser Parteien bzw. Denominationen ist schwierig, da sie jeweils von der Situation in den sechs Bundesstaaten Neusüdwales, Victoria, Queensland, Südaustralien, Westaustralien, Tasmanien beeinflußt wird und da oft innerhalb der gleichen Partei oder Denomination einem intransigenten ein gemäßigter Flügel gegenübersteht.

Wenden wir uns zunächst den politischen Parteien zu. Der größte und der kleinste Bundesstaat, Neusüdwales und Tasmanien, werden zur Zeit von der Labour Party regiert, während in den übrigen Staaten eine Koalition aus der Liberalen und der Country Party die Regierungsverantwortung trägt. Die gesamtaustralische Arbeiterpartei hat sich zuletzt am 1. August 1963 bei ihrem Parteikongreß zu Perth gegen jede direkte Hilfe für die freien Schulen ausgesprochen. Entsprechend ist eine Empfehlung des Erziehungskomitees der Partei abgelehnt worden, den Privatschulen bei Beschaffung von Ausrüstung für den naturwissenschaftlichen Unterricht finanziell zu helfen. Es wurde in einer Entschließung erklärt, wer aus Gewissens-

oder anderen Gründen die Staatsschulen nicht benutzen wolle, habe das absolute Recht, ein unabhängiges Schulsystem mit anerkanntem Bildungsstandard auf eigene Kosten zu entwickeln. In Tasmanien hat die herrschende Arbeiterpartei 1962 eine Bill zu Fall gebracht, die direkte Staatshilfen für die Privatschulen vorsah, während in Neusüdwales seit langem bei einigen Abgeordneten der Partei die Bereitschaft bestand, den Privatschulen zu Hilfe zu kommen. Die Jugendgruppe der dortigen Partei sprach sich sogar mit großer Mehrheit für die Staatshilfe an die Privatschulen aus. Die Dinge sind nun so weit gediehen, daß die Labour Party dieses Landes im September 1963 erklärte, sie halte trotz der Beschlüsse der Gesamtpartei die Unterstützung der Privatschulen mit Einrichtungen für den naturwissenschaftlich-technischen Unterricht für dringlich, und die Regierung entschied kurze Zeit später, bedürftigen Eltern von Schülern der privaten Sekundärschulen eine jährliche Beihilfe von 49 Dollar für die letzten beiden der sechs Sekundärschuljahre zu geben. Weihbischof James Carroll von Sydney lobte dies Entgegenkommen: „Dieser Schritt zeigt eine weitblickende staatsmännische Gesinnung und ein feines Empfinden für menschliche Werte seitens des Premierministers (R. J. Heffron) und seiner Regierung. Diese Haltung gibt genau den fairen Sinn des Durchschnittsaustraliers von heute wieder, der besorgt ist um eine angemessene Erziehung jedes australischen Kindes" (NCWC News Service, 1. 10. 63). Die Bischöfe des Staates Victoria aber übten in einer gemeinsamen Stellungnahme Kritik an dieser Entscheidung, die im Prinzip krank sei, weil sie die Primärschulkinder, die die große Mehrzahl der Besucher der Privatschulen darstelle, ohne Hilfe lasse.

Die Haltung der Liberalen Partei, so fahren die vier Bischöfe von Victoria in ihrem Statement fort, sei sowohl im Bund als in der Mehrzahl der Länder jener der Labour Party nicht sehr weit voraus, wenn man auch anerkennen müsse, daß im Bundesdistrikt ein kleiner, aber bemerkenswerter Beitrag zur Zahlung von Zinsen für die Staatsanleihen gezahlt werde, die zum Bau von neuen Schulen aufgenommen wurden. Anerkannt wird ferner der Beschluß der liberalen Regierung von Queensland, allen Kindern der Sekundärschulen eine substantielle Beihilfe zu geben. Aber auch hier fehle die Übernahme der Verantwortlichkeit für die Kinder der Primärschulen. Es bestehe kein Grund, warum nicht auch die Regierung von Victoria ähnlich wie jene von Queensland handle. Gelobt wird die Country Party von Neusüdwales, die sich für eine Versuchsperiode staatlichen Zinsendienstes für Schulbaudarlehen aussprach (NCWC News Service, 12. 8. 63).

Die einzige Partei, die sich bisher dafür einsetzte, daß jedes Kind in Australien in finanzieller Hinsicht gleich behandelt werde, welche Schule es auch immer besuchen mag, ist die Democratic Labor Party, die sich 1954 aus ideologischen Gründen von der mit dem Kommunismus liebäugelnden Arbeiterpartei ablöste und hauptsächlich Katholiken um sich scharte. Diese Partei, die von dem im November 1963 im Alter von 99 Jahren verstorbenen Erzbischof Daniel Mannix von Melbourne sehr gefördert wurde, hat eigentlich nur im Staate Victoria eine größere Anhängerschaft gefunden. Im Bundesparlament ist sie nicht vertreten.

Nach dieser kurzen Darlegung der Stellung der politischen Parteien zur Schulfrage wird man verstehen, daß viele Politiker die Unterstützung des Privatschulwesens im Bundesdistrikt (Australian Capital Territory), die durch die dort herrschende Schulnot (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 399) veranlaßt wurde, sehr ungern sahen. Die Bundesregierung, die sich auf eine Regierungsmehrheit der Liberalen und der Country Party stützt, hat inzwischen ihr Schulunterstützungsprogramm auch auf die Primärschulen ausgedehnt, nachdem sie anfangs nur den privaten Sekundärschulen geholfen hatte. Die Beihilfen der Regierung (Übernahme des Zinsendienstes der Anleihen für Schulgebäude) gestatteten dem Erzbischof von Canberra, ein großes Schulerweiterungsprogramm durchzuführen und in Gegenwart von Premierminister Menzies im Jahre 1963 zu Canberra eine Vorbildungsanstalt für Ordensfrauen zu eröffnen, die sich dem Lehrberuf an Primärschulen widmen wollen.

Erstmalig in der Geschichte des australischen Commonwealth hat nun die Bundesregierung ihre Schulhilfe auf die Bundesstaaten ausgedehnt und dabei auch die Privatschulen bedacht. Für Erziehungszwecke werden den Staaten im Rechnungsjahr 1964/65 insgesamt 22,4 Millionen Dollar zugeteilt. Die Länder behalten die Kontrolle über die den öffentlichen Schulen nach einem auf die Kopfzahl der in Betracht kommenden Sekundärschüler berechneten Zensus gegebenen Beihilfen, während die in gleicher Weise errechneten Zuschüsse für die privaten Sekundärschulen unter Kontrolle der Bundesregierung verteilt werden, die in jedem Land je eine Kommission für katholische und nichtkatholische Schulen einsetzt. Von den 22,4 Millionen werden 11,2 Millionen für staatliche technische Erziehung abgezweigt. Die andere Hälfte der Summe ist für Schulbauten und Einrichtungen des naturwissenschaftlichen Unterrichts der Schulen bestimmt. Sie soll ferner dazu dienen, jedem Schüler vom 16. bis zum 21. Jahr ein Unterhaltsstipendium von 234 Dollar zu geben. Dazu kommt ein Beitrag in gleicher Höhe für Schulgeld und Lernmittel (Bücher usw.). Menzies nannte die „Neue-Beihilfe-Politik" ein gerechtes Experiment, bei dem jede Diskriminierung vermieden werden soll. Im ganzen kommen etwa 10000 Schüler beider Schularten für die Hilfe in Frage. Auf katholischer Seite wird die Maßnahme der Föderalregierung, die Dauercharakter haben soll, als ein Meilenstein im Kampf um das Recht der „unabhängigen Schulen" betrachtet. Sie hat einen nicht zu unterschätzenden moralischen Wert und unterstreicht die Rechtsbasis der Privatschulen, die allerdings in Australien nur von dem linken Flügel der Arbeiterpartei bedroht ist, aus dessen Reihen bisweilen Rufe nach Aufhebung dieser Schulen ertönen. Darüber hinaus bietet die „Neue-Hilfe-Politik" eine Entlastung finanzieller Art. Wird doch in den Bundesstaaten zur Zeit das High-School-Studium um ein Jahr verlängert und sind den Schulen Auflagen erteilt worden, ihre naturwissenschaftlich-physikalischen Kabinette erheblich auszubauen. Gerade diese neuen finanziellen Verpflichtungen haben den katholischen Schulträgern schwere wirtschaftliche Sorgen bereitet.

Die Haltung der nichtkatholischen Religionsgemeinschaften

Da die Staatsschulen in Australien mit einem deutlichen antikatholischen Affekt gegründet und entwickelt wurden, ist es begreiflich, daß die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften, geschichtlich gesehen, die öffentlichen Schulen als „ihre" Schulen betrachteten. Trotz des deutlich sichtbaren Säkularisierungsprozesses in den Staatsschulen hält deshalb ein Teil der protestantischen Gemeinschaften und sogar der Anglikaner, die bis heute neben den Katholiken ein (bescheidenes) Privatschulwesen gegen alle Angriffe von außen durchgerettet

haben, an der Vorliebe für die öffentlichen Schulen fest. Aber auch in ihren Reihen bricht sich ein neues Denken Bahn, was dadurch erwiesen wird, daß in fast jeder Denomination sich Freunde und Gegner der staatlichen Unterstützung der Privatschulen gegenüberstehen. Um das moralische Gewicht der protestantischen Einflußnahme auf die Schulfrage zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß in Australien vor wenigen Jahren 42,2 % der Bevölkerung Anglikaner, 12,1 % Methodisten, 10,5 % Presbyterianer und 8,6 % Anhänger kleinerer christlicher Gemeinschaften waren. Die Zahl der Katholiken dürfte heute gut 26 % betragen. Sie stieg von 1954 bis 1961 um 2 %, während die der nichtkatholischen Bevölkerung um 3 % sank. Man hat berechnet, daß bei gleichbleibender Entwicklung der Konfessionsverhältnisse im Jahre 1984 die Hälfte der Bevölkerung Australiens katholisch sein würde. Jedesmal nun, wenn die Katholiken in einem Bundesstaat um irgendeine staatliche Hilfe bitten, erregt sich ein Teil der protestantischen öffentlichen Meinung. Besonders deutlich war dies in den letzten Jahren, als Kardinal Gilroy von Sydney im September 1962 unmittelbar vor der Abreise zum Konzil dem Premierminister von Neusüdwales, Robert J. Heffron, persönlich eine Petition vorlegte, in der ein Fünf-Punkte-Programm zur Hilfe für die Privatschulen entwickelt wurde. Sekundiert von sämtlichen weltlichen Tageszeitungen Sydneys, erklärten sich Presbyterianer, Methodisten und Baptisten leidenschaftlich gegen die katholischen Schulforderungen. Im gleichen Monat entschied indes die Generalversammlung der presbyterianischen Kirche im Staate Victoria, ihre Haltung zur Frage der Hilfe an Privatschulen durch ein Studienkomitee überprüfen zu lassen. Knapp zwei Monate vorher sprach sich der Leiter eines methodistischen Kollegs in Westaustralien für ernsthafte Erwägung einer Kapitalhilfe für neue Privatschulgebäude aus, und die Generalkonferenz der Methodisten Australiens beschloß im Mai 1963, sich für eine begrenzte Hilfe an Privatschulen bzw. deren Eltern und Schüler einzusetzen. Damit hat der bisher lautstärkste Widersacher der Privatschulhilfe seine Stellungnahme wesentlich geändert.

Das verworrenste Bild bietet die Church of England. Im Mai 1961 schloß sich die anglikanische Kirche von Sydney dem Protest des Kirchenrats von Neusüdwales gegen die staatliche Unterstützung der privaten Volksschulen im Bundesdistrikt an, während die Anglikaner im Bundesterritorium selbst den Plan stützten. Im Juli 1962 gab der anglikanische Dekan von Goulburn seine moralische Zustimmung zu dem dortigen Schulstreik (wegen der unerträglichen Lasten der Schulen). Im August 1962 richteten der katholische und der anglikanische Erzbischof von Westaustralien eine gemeinsame Eingabe an die dortige Landesregierung, in der Vorschläge für finanzielle Unterstützung der kirchlichen Schulen gemacht wurden. Im September des gleichen Jahres tadelte der anglikanische Bischof von Townville in Queensland mit sarkastischen Worten die „Blindheit" des Schriftleiters des Diözesan-Kirchenblattes „The Anglican" gegenüber der wachsenden Zustimmung des Kirchenvolkes zu einer Staatshilfe für die kirchlichen Schulen: „Man kann den Tag voraussehen, an dem diese bewundernswerte Hartnäckigkeit zu einer Casablanca-Situation führt, wenn nämlich die Kirche in Australien (wie die Kirche in fast jedem Land der Welt außerhalb des Sowjetblocks) Staatshilfe erreicht hat, ‚The Anglican' aber noch auf dem brennenden Deck eines Mißverstehens der australischen Verfassung steht" (NCWC News Service, 24. 9. 62). Im Oktober 1962 schließlich bestätigte der anglikanische Erzbischof von Sydney und Primas von Australien im Namen der 1,5 Millionen Anglikaner von Neusüdwales erneut den Widerstand gegen die staatliche Privatschulhilfe, verlangte indes gleichzeitig, daß die dortige Regierung unmißverständlich erkläre, daß christliche Prinzipien eine Kraft in den Staatsschulen bleiben würden.

Der christliche Religionsunterricht in den Staatsschulen

Nicht ohne Grund erhob der anglikanische Primas diese Forderung, an der auch die katholische Kirche sehr interessiert ist, da gerade in den letzten Jahren sehr viele katholische Kinder neuerer ländlicher Gemeinden gezwungen sind, Staatsschulen zu besuchen, weil der Kirche die Mittel fehlen, dort katholische Schulen zu errichten. Dazu zwingt die Überfüllung der bestehenden kirchlichen Schulen und die finanzielle Unmöglichkeit, diese Schulen zu vergrößern, manche Eltern auch in den Gebieten mit eingerichtetem katholischem Schulsystem, ihre Kinder in die Staatsschulen zu senden.

In der Public Instruction Act von 1880, die in Neusüdwales, dem volkreichsten Lande Australiens, Richtlinien für den weltlichen Unterricht gab und zugleich die staatliche Unterstützung der Privatschulen beendete, wurde bestimmt, daß in den weltlichen (secular) Unterricht „eine allgemeine religiöse Unterweisung" (general religious instruction) eingeschlossen werde, die sich von „dogmatischer Theologie" zu unterscheiden hätte. Vier Stunden am Tag waren der weltlichen Unterweisung vorbehalten. Höchstens eine Stunde pro Tag wurde für speziellen Religionsunterricht vorgesehen, den die Religionsdiener der einzelnen Konfessionen an Kinder erteilen durften, deren Eltern bzw. Vormund damit einverstanden waren. Den Staatsschullehrern wurde die Erteilung von „Religionsunterricht" ausdrücklich verboten. Hier erhebt sich nun die Frage, was der Gesetzgeber damals unter „allgemeiner religiöser Unterweisung" im Gegensatz zu Religionsunterricht verstand. Wahrscheinlich war eine allgemeinchristliche Unterweisung gemeint. Wenn ja, dann konnten die Lehrer schließlich auch konfessionell nicht gebundenen christlichen Religionsunterricht erteilen. Heute wird diese Deutung von den Anhängern der rein weltlichen (religionslosen) Schule bestritten, und die Juden Australiens treten aus anderen Gründen dieser Deutung bei, indem sie verlangen, daß ihren Kindern in den Staatsschulen wohl eine allgemeine religiöse Unterweisung, aber keine allgemeine christliche Unterweisung gegeben werde. Da die christlichen Bekenntnisse von Anfang an nicht die nötige Zahl von Religionsdienern für den speziellen, d. h. konfessionsgebundenen Religionsunterricht stellen konnten, lief die Entwicklung in die Richtung, daß die Staatsschullehrer einen allgemein christlichen Religionsunterricht übernahmen. Praktisch wird nur eine Wochenstunde von den Vertretern der einzelnen christlichen Bekenntnisse für den besonderen Religionsunterricht in Anspruch genommen, und die katholische Gemeinschaft hat große Anstrengungen gemacht, allen katholischen Kindern in den Staatsschulen diesen „speziellen" Religionsunterricht zu sichern, wenn nicht durch Priester, dann durch mobile Gruppen („flying squads") von Schulbrüdern und Ordensfrauen, durch Mitglieder der Legion Mariens, der „Confraternity of Christian Doctrine", katholische Akademiker (Ärzte, Rechtsanwälte usw.). Den allgemeinen christlichen Unterricht haben die katholischen Bischöfe Australiens im Social Justice Statement von 1949 für die katholischen Staatsschulkinder des ganzen Landes

abgelehnt. Der allgemeine christliche Unterricht wird nur in den Primärschulen erteilt. Während nichtkatholische Kirchenhäupter ihn auch auf den Sekundärschulunterricht ausgedehnt sehen möchten, laufen die Anhänger der rein weltlichen Schule, deren Zahl und Einfluß größer geworden ist, dagegen Sturm. Der Verband der Staatsschullehrer hat sich im Vorjahr dagegen ausgesprochen, daß Lehrer Religionsunterricht erteilen, da diese so in Gewissenskonflikte mit ihren eigenen Überzeugungen kommen könnten und im übrigen gezwungen wären, ihre Weltanschauung zu bekennen, was in vielen Fällen beruflich unzuträglich sei. Im Februar 1963 hat dann der Erziehungsminister von Neusüdwales den Antrag des anglikanischen Erzbischofs von Sydney, Hugh Gough, auf Ausdehnung des allgemeinen christlichen Religionsunterrichts auf die Sekundärschulen abgewiesen und wenige Tage später angekündigt, daß dieser Religionsunterricht auch in den Primärschulen beseitigt werde. Gestattet werden nur noch einige moralische Lektionen (moral lessons) und Geschichten aus der Bibel. Gerade diese Vorgänge in Neusüdwales zeigen, warum die Kirche mit solcher Energie um die Erhaltung und Ausbreitung ihrer eigenen Schulen kämpft und kämpfen muß.

Die Lage des katholischen Schulwesens

Auch angesichts gewisser finanzieller Erleichterungen für die Privatschulen ist deren wirtschaftliche Lage nach wie vor ernst und die katholische Gemeinschaft mit einer erdrückenden wirtschaftlichen Bürde belastet. Die Verlängerung des Sekundärunterrichts um ein weiteres Jahr und die Forderungen der Regierungen nach Ausbau der naturwissenschaftlichen Ausrüstung aller Schulen haben die Finanznot noch gesteigert. Die Schulbrüder (Christian Brothers) in Neusüdwales mußten wegen Mangels an Mitteln eine ihrer Schulen schließen und haben weitere Schulschließungen für den Fall angekündigt, daß keine wirksame staatliche Hilfe kommt. Eine ständige Anhebung des Schulgeldes ist unmöglich, weil sonst die katholischen Schulen nur noch von Kindern der begüterten Gesellschaftsschicht besucht werden könnten, während vor allem die katholischen Arbeiter gezwungen wären, ihre Söhne und Töchter zu den Staatsschulen zu senden. Als im Frühjahr des Jahres 1962 die Regierung von Neusüdwales an eine katholische Schule zu Goulburn ultimative Forderungen auf Ausbau ihrer sanitären Einrichtungen stellte, für die keine Mittel vorhanden waren, beschlossen die Eltern von acht katholischen Schulen der Stadt mit 2200 Kindern, in einen sechswöchigen Schulstreik zu treten, der die volle Billigung des Erzbischofs von Canberra-Goulburn und des Kardinals Gilroy von Sydney fand. Da in Australien eine durch Geldbußen erzwingbare Schulpflicht besteht, baten während des Streiks 700 Primärschul- und 650 Sekundärschulkinder um Aufnahme in die örtlichen Staatsschulen. Es konnten aber nur 420 bzw. 220 angenommen werden, da die Schulkapazitäten nicht ausreichten. Der Erzbischof von Canberra, Eris Michael O'Brien, erklärte am 11. Juli, die Streikentscheidung sollte nicht eine billige, dramatische Herausforderung oder Drohung gegenüber der Regierung sein: „Ihr Zweck ist, der weitverbreiteten Annahme zu begegnen, daß die katholischen Schulen fortfahren können, ihre wachsenden finanziellen Lasten unbegrenzt weiter zu tragen ... Die Absicht dieser Geste ist, die Aufmerksamkeit der Regierung und der Bürger im allgemeinen auf den Umfang des öffentlichen Dienstes zu lenken, den die katholischen Schulen leisten. Ohne eine solche Geste könnten Regierung und Bürger fortfahren, diesen bürgerlichen Beitrag nicht zu würdigen und den gesunden wirtschaftlichen Vorteil zu mißachten, den die Erhaltung nichtstaatlicher Schulen für die Regierung darstellt." Tatsächlich hatte im Vorjahr die Regierung infolge des Bestehens von acht katholischen Schulen mit 2200 Schülern in Goulburn 448 000 Dollar gespart, die sie hätte aufwenden müssen, wenn diese Kinder sämtlich die Staatsschule besucht hätten. Der Schulstreik in Goulburn brachte die öffentliche Meinung in ganz Australien in Bewegung und fand eine über alles Erwarten große Publizität. Es kam zu heftigen Kontroversen und Angriffen auf die Organisatoren des Schulstreiks und ihre „Hintermänner". Aber es wurden auch viele Stimmen einer vernünftigen Betrachtung des Problems vernehmbar. Da der Zweck der Maßnahme, die ganze Frage in die Diskussion zu bringen, erreicht war, wurde der Streik schon nach acht Tagen abgebrochen.

Nach dem Schulstreik kündigte Kardinal Gilroy eine über das ganze Land zu verbreitende Flugschrift des Weihbischofs James Carroll von Sydney an, die der Öffentlichkeit Informationen über die Rolle der katholischen Schulen in einer demokratischen Gesellschaft geben sollte. In der schon erwähnten, 20 Seiten umfassenden Flugschrift („Unabhängige Schulen in einer freien Gesellschaft") geht der Verfasser von dem Prinzip der Freiheit der Eltern aus, wie sie in der Erklärung der Menschenrechte seitens der Vereinten Nationen verkündet wird: „Die Eltern haben das erste Recht, die Art der Erziehung zu wählen, die ihren Kindern gegeben werden soll." Diese Freiheit werde nun effektiv eingeschränkt, wenn die Kinder der unabhängigen Schulen von jedem Anteil an den öffentlichen Schulmitteln ausgeschlossen blieben. Die Eltern verlangten finanzielle Hilfe für die unabhängigen Schulen nicht als Privileg oder Zugeständnis, sondern als Recht auf der Grundlage der Gleichheit der Bürger. Gegenüber der Beschuldigung, die unabhängigen Schulen könnten eine Religion unterstützen, wird betont, daß die Hilfe nur für die Schulbildung als solche verlangt werde, ähnlich wie der Staat Sozialhilfe jeder Art leiste. Wenn gesagt werde, die finanzielle Anerkennung der Privatschulen werde religiöse Spannungen hervorrufen, so sei die Antwort, daß das derzeitige System einen stillen Groll unter jenen fördere, die gleiches Recht auch für sich in Anspruch nähmen. Eine zweite von der Catholic Truth Society herausgegebene Flugschrift gab eine ins einzelne gehende Darstellung der Geschichte des Schulkampfes in Australien und der gegenwärtigen Lage mit Ausblicken auf die Schulfinanzierung in anderen Ländern. Überall entstanden auch Elternvereinigungen zur Durchsetzung der Rechte der Privatschulen, die auch Nichtkatholiken offenstehen. Sie schlossen sich auf regionaler bzw. gesamtaustralischer Ebene zusammen. Das Ziel ist nicht politischer Protest, sondern Diskussion mit den Mitbürgern und Aufklärung über die Angemessenheit der Forderungen der unabhängigen Schulen. In der Tat kann das Ziel des Schulkampfes nur auf dem Wege über eine Verbreiterung seiner Basis erreicht werden. Je mehr australische Bürger die Gerechtigkeit und Billigkeit der Schulforderungen einsehen, desto stärker wird schließlich das Echo in den Volksvertretungen sein. Die bisher erzielten Erfolge zeigen, daß man nicht auf einmal alles erreichen kann, sondern Schritt für Schritt weitergehen muß. Die Prinzipien der Gegner sind schon längst erschüttert, nicht so sehr durch die Argumente der Privatschulinteressenten, daß ihre Sache gerecht sei, sondern

durch Handlungen der Regierungen bzw. der Volksvertretungen, die praktisch ihre Hilfspflicht bald hier, bald da in vorläufig begrenztem Maße anerkannten. Die Katholiken überprüfen jetzt ihre bisherigen Methoden des Vorgehens. Man sieht ein, daß man der eigenen Sache besser dient, wenn man die Schulfrage in allen ihren Aspekten aufrollt, nicht nur aus spezifisch katholischer Sicht. Man will sich aktiv für alle Erziehungsprobleme des Landes interessieren und hofft, damit auch die katholischen Anliegen der überwiegend nichtkatholischen Bevölkerung nahezubringen. „Die Essenz der katholischen Stellung ist ein Ruf nach Gleichheit der Behandlung für alle Kinder, unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung" (Kardinal Gilroy im schon genannten Memorandum an den sozialistischen Premierminister von Neusüdwales von 1962). „Ich bin fest überzeugt", sagte Erzbischof Matthias Beovich von Adelaide bei Eröffnung einer neuen Schule, „daß, solange es sich um 25 % der Bürger handelt, die als Katholiken protestieren, die übrigen 75 % nicht sonderlich in seelische Bewegung geraten. Wenn wir aber als Einzelpersonen die Sache mit unseren Mitbürgern erörtern, könnten sie leichter unseren Standpunkt sehen und erkennen, wie auch ihre Kinder betroffen sind. Die im Augenblick erheblich anwachsende Zahl australischer Schulkinder schafft finanzielle und andere Probleme in den Staats- und den unabhängigen Schulen. Diese Kinder müssen ordentlich erzogen werden, und ihre Eltern können die Aufgabe ohne Hilfe des Staates nicht erfüllen. Der Nachdruck sollte auf dem australischen Kind liegen, welche Schule es auch immer besuchen mag, vorausgesetzt, daß die Schule wirksam ist. Wir möchten unsere getrennten Brüder bitten, sich in dieser Sache zu interessieren, so daß die Katholiken nicht dauernd in der Feuerlinie stehen" (NCWC News Service, 8. 4. 63).

Die neuen Forderungen der Regierung für alle Sekundärschulen des Landes (zusätzliches Studienjahr, Ausbau des naturwissenschaftlichen Unterrichts, Vermehrung der Schultypen, Vorschrift einer Mindestschülerzahl) verlangen von seiten der katholischen Schulträger höchste Anstrengungen, selbst wenn die Regierung zur Durchführung bestimmter Auflagen finanzielle Beihilfen gewährt. Der Oberhirte der zahlenmäßig größten Diözese des Landes, Kardinal Gilroy von Sydney, hat nun zu diesem Zwecke im Mai 1964 grundlegende organisatorische Reformen des Sekundärschulwesens angekündigt, die in gewissem Grade auch auf die Primärschulen zur Anwendung kommen sollen. Die jeweils auf Pfarrbasis errichteten Sekundärschulen werden zugunsten neu zu schaffender Regionalschulen aufgegeben. Unmittelbar werden für diese Umordnung 6,72 Millionen US-Dollar benötigt. Weitere Millionen sind in den nächsten fünf Jahren aufzubringen. Die Mittel sollen durch Appell an den Opferwillen der katholischen Bevölkerung beschafft werden. Ein innerdiözesaner Lastenausgleich von finanzstarken und finanzschwachen Gemeinden sowie die Zusammenlegung der Fonds von diözesaneigenen und Ordensschulen werden die große Aktion erleichtern.

Ministerpräsident Menzies setzt inzwischen sein Programm der unterschiedslosen Zuteilung von Mitteln für den Ausbau des naturwissenschaftlich-technischen Unterrichts an Staats- und Privatschulen unbeirrt fort, obwohl die Maßnahme noch immer hie und da Gegenstand öffentlicher Kritik ist. Auf dem alljährlich stattfindenden „Cardinal's Dinner", das katholische Frauenorganisationen zu Ehren des Erzbischofs von Sydney geben, erschien in diesem Jahre auch Ministerpräsident Menzies und rechtfertigte erneut das Prinzip seiner Politik gegenüber den Privatschulen. Der Australische Bund müsse von der Tatsache ausgehen, daß rechtlich zwei Schulsysteme im Lande beständen. Beiden müsse er also auch finanziell helfen, wenn neue staatliche Auflagen dies erforderten. Eine Diskriminierung des einen Systems zugunsten des anderen würde „einer Welt von Diskriminierung den Weg bahnen". Sir Robert Menzies schloß seine Ausführungen mit den Worten: „Ich habe stets Schulen, Kollegs und Universitäten, die einen religiösen Untergrund haben, außerordentlich hoch gewertet. Warum? Weil ich keine innere Befriedigung bei dem Gedanken finden könnte, daß wir uns einer sehr intellektuellen, aber sehr heidnischen Zukunft verschrieben hätten" (NCWC News Service, 14. 8. 64).

Aus den Missionen

Die Märtyrer von Uganda

Am 18. Oktober 1964 hat Papst Paul VI. 22 ugandesische Märtyrer heiliggesprochen. Die Anwesenheit des Weltepiskopats verlieh der Feier eine hohe Bedeutung. Sie brachte nicht nur eine Anerkennung des afrikanischen Christentums zum Ausdruck, sondern bezeugte auch eindrucksvoll, daß Leiden und Ruhm *einer* Kirche der Ruhm der ganzen Kirche ist.

Die Zahl der am 18. Oktober Heiliggesprochenen ist nur ein Bruchteil derjenigen, die ihr Leben seinerzeit hingaben. Die Gesamtzahl wird auf 100 bis 130 geschätzt. Es war damals unmöglich, über alle Märtyrer die notwendigen Erkundungen einzuziehen. Am Hofe des Königs und in dessen Umgebung wurde diese Aufgabe durchgeführt von P. Loudel SMA, der 1879 mit Bruder Amans den ersten Missionsposten in der Nähe der Hauptstadt Rubaga des Königreichs Buganda eröffnet hatte. Der König übte seine Macht aus mit Hilfe eines Heeres von etwa 1000 Henkern; es gab keine Polizei oder gerichtliche Organisation. Die Befehle des Königs wurden durch Kuriere in die Provinzen getragen. Die Patres konnten wegen der großen Entfernungen und des vollständigen Mangels an glaubwürdigen Informationen über alles, was außerhalb der Station vor sich ging, keine Notizen machen. Es ist immerhin ein verwunderlicher Umstand, daß sie als geistige Urheber des Widerstandes gegen die immoralischen Ansprüche des Königs in der Nähe der Hauptstadt geduldet wurden. Pater Loudel wurde sogar noch während der Verfolgung jeden Tag am Hofe vorstellig und war auch anwesend, als die Hofpagen am 25. Mai 1886 in den Kerker geführt wurden; er gab ihnen aus unmittelbarer Nähe die Lossprechung. Es ist sicher, daß die französische Nationalität der Patres der Grund zu dieser Rücksicht war, denn der König fürchtete eine englische Oberherrschaft.

Die Namen der Heiliggesprochenen und die Daten ihres Martyriums sind die folgenden:

Joseph Mukasa Balikuddembe, 15. November 1885; Dionysius Sebuggwawo, 25. Mai 1886; Pontianus Ngonde, Andreas Kaggwa, Athanasius Bazekuketta, alle am 26. Mai 1886; Gonzaga Gonza, 27. Mai 1886; Mathias Murumba, 30. Mai 1886; Noe Mawaggali, 31. Mai 1886; Karl Lwanga, Lukas Banabakintu, Jakob Buzabalyawo, Bruno Serunkuma, Adolf Mukasa Ludigo, Ambrosius Kibuka, Achilles Kiwanuka, Anatole Kiriggwajjo, Kizito, Mugagga, Giawira, Mbaga Tuzinde, Mukasa Kiriwawanwu, alle am 3. Juni 1886; Johannes Maria Muzei, Januar 1887.

Neun von ihnen wurden mit dem Schwert erschlagen oder mit Speeren durchbohrt, dreizehn starben den Feuertod auf einem Hügel in der Nähe des Dorfes Namugongo, 60 km von der Hauptstadt entfernt, am traditionellen Ort der feierlichen Hinrichtungen. Fünf Hofpagen wurden von ihrem Vorsteher Karl Lwanga im Gefängnis getauft; ihre Christennamen sind nicht bekannt geworden.

Die Märtyrer wurden am 6. Juni 1920 von Papst Benedikt XV. seliggesprochen. Karl Lwanga wurde am 22. Juni 1934 von Pius XI. zum Schutzheiligen der afrikanischen Jugend und später von Pius XII. zum Schutzpatron der ganzen Katholischen Aktion in Afrika erhoben. Als die Ritenkongregation am 20. Juli 1960 den Prozeß seiner Heiligsprechung eröffnete, trafen von zahllosen kirchlichen Seiten die Bitten ein, die übrigen 21 Seliggesprochenen darin aufzunehmen.

Es besteht kein Zweifel daran, daß nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten durch den Tod Zeugnis für Christus gegeben haben. Der erste von ihnen war der anglikanische Bischof Hannington, ein Engländer. Hofkreise beredeten den König, daß Hannington ein englischer Spion sei. Er wurde gleich nach seiner Einreise ins Land festgenommen und ermordet, ein halbes Jahr vor der großen Verfolgung. Es ist wahrscheinlich der Fürsprache der katholischen Missionare und dem Einfluß Andreas Kaggwas zu verdanken — er wurde später selbst getötet —, daß die englischen Pastoren am Leben blieben. Bereits ein Jahr später traf ein Nachfolger für Hannington ein: Bischof H. P. Parker, der 1888 einer Krankheit erlag. Erst dem dritten Bischof, Alfred R. Tucker (1890 bis 1911), wurde es gestattet, in Ruhe seinen Aufgaben nachzugehen.

Das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten zur Zeit der Verfolgung

Protestantismus und Katholizismus haben in Uganda von Anfang an manche Leiden gemeinsam überstanden, und doch gibt es vielleicht kaum ein zweites afrikanisches Land, wo sie sich bis heute so mißtrauisch gegenüberstehen. In der Mitte des vergangenen Jahrhunderts hatten sich arabische Händler am Hof des Königs Suna eingenistet. Der Islam machte dort seine ersten Adepten. Auch König Mutesa I. war ihm nicht abgeneigt. 1875 kam Stanley nach Rubaga und gab dem König den ersten Unterricht in der christlichen Religion. Da der König sich interessiert zeigte, übersetzte Stanley für ihn einige Teile der Bibel. Ein französischer Protestant, Colonel Bellefonds, half ihm dabei. Stanley schrieb einen begeisterten Brief nach England, und die Church Missionary Society entsprach unverzüglich seiner Bitte, indem sie Geld sammelte und ein Team von Missionaren schickte. Diese trafen 1877 in Rubaga ein; sie standen unter der Leitung des Pastors Alexander Mackay. Im folgenden Jahre unterstellte Leo XIII. Zentralafrika als Missionsgebiet dem Kardinal Lavigerie und dessen Weißen Vätern. Mackay schrieb darauf dem Kardinal einen Brief, in dem er ihn bat, keine Missionare nach Uganda zu entsenden, damit die religiöse Lage nicht noch komplizierter würde. Seine Bitte wurde nicht beachtet, und bereits 1879 meldeten sich die ersten katholischen Missionare am Hofe des Königs. Dieser stellte ihnen 24 Kanuboote zur Verfügung, um ihre Mitbrüder und deren Gepäck in Tanganjika abzuholen. Der Missionsobere Pater Livinhac kam selber mit. Die Warnung Mackays war nicht unbegründet gewesen. Er selber war von bestem Willen erfüllt, aber die Enttäuschung darüber, daß Lavigerie seine Bitte nicht beachtet hatte, dürfte seine Haltung beeinflußt haben. 1881 gesellte sich Rev. O'Flaerty zu ihm, dessen Benehmen den König veranlaßte, stärker als früher den Islam zu fördern. Der Gegensatz zwischen den drei Konfessionsgruppen spitzte sich zu. 1882 forderte Pater Loudel die Muslimen zu einem Gottesgericht heraus. Der Imam mit dem Koran und Pater Loudel mit der Bibel sollten jeder in einer Hütte Platz nehmen und diese anzünden lassen. Wer die Probe überleben würde, sollte als Verkünder der Wahrheit betrachtet werden. Die Muslimen verzichteten. Diese Geschichte von einem Gottesgericht beleuchtet die damalige Sphäre der Glaubensverkündigung. Im Jahre darauf wurden drei Weiße Väter in der Sahara ermordet, und Lavigerie verbot den Missionaren, Risiken einzugehen. Die Missionare zogen sich sämtlich nach Bukumbi, Tanganjika, zurück, bis sie 1884 von König Mwanga, dem Nachfolger Mutesas, wieder nach Buganda gerufen wurden.

König Mwanga

König Mwanga hatte sowohl von den Protestanten wie von den Katholiken Religionsunterricht empfangen. Er war ein schwacher Charakter, der abwechselnd den Heiden, Katholiken, Protestanten und Muslimen nachgab. Anfänglich ließ er weder Muslimen noch Zauberer an seinem Hofe zu, wodurch er sich mit vielen Häuptlingen verfeindete. Eine Verschwörung unter der Leitung des Kattikoro (Premierminister) wurde von Katholiken entdeckt und vereitelt. Es gelang dem Kattikoro jedoch, sich im Amt zu behaupten und durch seine schlauen Intrigen den König erfolgreich zu beinflussen. Mehrere Umstände waren ihm dabei behilflich. Mwanga war stark homosexuell, und die 500 Pagen des königlichen Haushalts, z. T. Söhne vornehmer Familien, hatten ihm die erwünschten Dienste zu leisten. Ihr Chef, der Hausmeister Joseph Mukasa Balikuddembe, war ein Katholik, der darüber wachte, daß die Jungen, besonders die Taufschüler unter ihnen, nicht aufzufinden waren, wenn der König sie rief. Er war dem Kattikoro besonders verhaßt, weil er bei der oben erwähnten Verschwörung zum König gehalten hatte. Er fiel am 15. November 1885 als erstes Opfer der Verfolgung. Der Page Karl Lwanga, ebenfalls ein Katholik, übernahm die Leitung seiner Kameraden.

Die protestantische Mission als Fünfte Kolonne der Engländer weiter zu verdächtigen war nicht schwer. Ein scharfer Protest vom englischen Konsul in Zanzibar gegen die Ermordung Hanningtons versetzte den König in Wut und Angst. Andere Widerwärtigkeiten, darunter ein Brand, der den königlichen Palast zerstörte, und der Untergang eines reichbeladenen Schiffes im Tanganjikasee verschlechterten die Stimmung. Schließlich beging eine zum Christentum bekehrte Prinzessin, eine Tochter Mutesas I., in ihrem Glaubenseifer eine Tat, die alle heidnischen Häuptlinge mit Entsetzen erfüllte: sie verbrannte die am Grabe ihres Vaters aufbewahrten und ihr zur Überwachung anvertrauten Amulette und warf auch ihre eigenen Amulette, mit denen das Schicksal des ganzen Stammes verbunden war, ins Feuer. Das heidnische Volk raste, und die allgemeine Empörung setzten den König in die Lage, gegen die Christen und besonders gegen die ungehorsamen Pagen die große Verfolgung zu entfesseln. Am 25. Mai wurden diese festgenommen. Eine Woche dauerte das Blutbad, das am 3. Juni mit dem feierlichen Feuertod von wenigstens 13 Märtyrern, zur Mehrzahl Pagen, abgeschlossen wurde. Ob auch Frauen getötet worden sind, ist nicht bekannt. Von den 22 Heiliggesprochenen waren 13

Knaben und Jugendliche unter 20 Jahren, nur drei waren über 30.

Das Reich kam nicht zur Ruhe. Der Einfluß der Heiden nahm zu, 1888 verbündeten sich sogar Christen und Muslimen, um den König zu vertreiben. Das gelang, aber der Nachfolger Kiwewa bevorzugte die Muslimen und tötete oder verjagte die christlichen Häuptlinge. Die Christen erwirkten sodann 1889 die Rückkehr Mwangas. Durch den Deutsch-Englischen Vertrag von 1890 bekam der Religionskrieg, der als solcher den europäischen Großmächten einen Anlaß zur Einmischung verschafft hatte, einen ausgesprochenen politischen Akzent: die Protestanten setzten sich ein für eine englische, die Katholiken für eine deutsche oder französische Oberherrschaft. So entbrannte ein Bürgerkrieg, der der britischen Regierung bald jede Lust nahm, als verantwortliche Schutzmacht aufzutreten. 1892 wurde der Kampf in der Schlacht bei Mengo zum Vorteil der Protestanten entschieden. Die Church Missionary Society bearbeitete inzwischen die öffentliche Meinung in England, und schließlich nahm die Regierung das Protektorat an (1894). Die Katholiken wurden seitdem politisch ausgeschaltet und haben sich bis nach dem Zweiten Weltkrieg auch nicht darum bemüht, Einfluß auf die Politik zu gewinnen.

Wachstum der Mission

Es scheint, daß die Katholiken — ungeachtet ihrer Niederlage — von Anfang an einen regelmäßigen Zuwachs zu verzeichnen hatten, der nicht hinter jenem der Protestanten zurückblieb. Im Schulunterricht blieb lange Zeit ein großer Rückstand bestehen. 1914 betrug die Zahl der Schüler auf katholischen Schulen nur ein Drittel jener, die die Schulen der anglikanischen Kirche besuchten. 1962 zählten jedoch die katholischen Volks- und Mittelschulen 300 000 Schüler, d. h. 53 Prozent aller Schüler des Landes. Die Prozentsätze der katholischen und protestantischen Bevölkerung in Uganda betragen 26 bzw. 13 %, für das Königreich Buganda 49 bzw. 28 %. Man sollte meinen, daß sich die Lage der Katholiken dementsprechend verbessert hätte. Dem ist nicht so. Denn die Folgen der Ereignisse von 1885—1894, besonders im Königreich Buganda, sind immer noch stark zu spüren. Das Königreich ist protestantisch, und auch die Beamten sind zum großen Teil protestantisch. Ein halbes Jahrhundert hindurch hat die Kirche gelebt wie ein eingeschüchtertes Kind, das sehr eifrig lernte, dabei aber seinen Blick auf keinen größeren Horizont richtete. Albert Welling (in „De Tijd", Dezember 1960) meint, die Missionare hätten sich, z. T. gewiß aus Angst vor neuen innenpolitischen Unruhen, eine Kirche des Heimwehs gebaut, indem sie die Verschmelzung von Glaube und europäischer Kultur als das wirksamste Element in ihrer Methodik betrachteten. Dadurch förderten sie jedoch in hohem Maße die Entfremdung von der heimischen Tradition und erzeugten einen Paternalismus. Ein Beispiel dafür ist das geltende kirchliche Eherecht, das den Eingeborenen keine Mischehe gestattet, wohl aber den Europäern.

Noch steht die Einwurzelung der Kirche aus

Wie tief ist aber die christliche Religion in das Volksbewußtsein gedrungen? Der anglikanische Erzbischof Leslie Brown meint, daß kaum 10 Prozent seiner Christen praktizieren, und es dürfte bei den Katholiken nicht viel besser sein. Eine zu große Vorsicht und Scheu, sich an dem kulturellen und politischen Leben des Landes zu beteiligen, hat eine Kluft zwischen Glaube und Leben geschaffen. Der politische Rückstand der Katholiken — eine Folge dieser Einstellung — vertieft deshalb heute den Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen, und für die Masse ist die Konfessionspolitik viel wichtiger als der Glaube. Die kirchlichen Führer haben diese Gefahr erkannt. Die wiederholte Versicherung Erzbischof Kiwanukas, die katholische Kirche verschreibe sich keiner politischen Partei (d. h. auch nicht der Demokratischen Partei Ugandas unter Leitung Benedikt Kiwanukas), darf dahin verstanden werden, daß seiner Meinung nach nicht nur die UDP für alle, auch Nichtkatholiken, zugänglich ist, sondern daß auch die Katholiken das Recht haben, der UPC (Uganda People's Congress) beizutreten, welche von dem protestantischen Premier Milton Obote angeführt wird. Sie ist freilich auch ein Beweis dafür, daß weder die Katholiken noch die Protestanten das wollen oder zulassen.

Es droht in Uganda eine Versäulung der Gesellschaft nach Konfessionen, wie es in den Niederlanden der Fall ist, jedoch mit dem Unterschied, daß nicht eine liberale bzw. sozialistische Mitte das Gleichgewicht herstellt, sondern eine muslimische Minderheit den Zwiespalt fördert. Es ist bezeichnend, daß in diesem Land, das zu über 40 Prozent christlich ist, das höchstens 5 Prozent Muslimen zählt und dessen schulische Einrichtungen zu 90 Prozent christlich sind, ein Muslim Unterrichtsminister ist, wahrscheinlich weil die christlichen Konfessionen einander nicht trauen.

Politische Einflüsse

Auch die englische Protektoratspolitik hat die Annäherung zwischen den konfessionellen Gruppen erschwert. Das war selbstverständlich unter dem System des „indirect rule", das den afrikanischen Potentaten die Gewalt überließ. Als nun nach dem letzten Weltkrieg die Unabhängigkeit in Aussicht gestellt wurde, steuerte England auf einen parlamentarisch-demokratischen Staat hin, was den damaligen König von Buganda, Mutesa II., um seine Macht fürchten ließ. Er wurde 1953 auf zwei Jahre verbannt. England unterstützte die neuen politischen Parteien und fand selbstverständlich bei den bereits westlich beeinflußten Christen Verständnis dafür. Weil den Katholiken der Aufstieg in der UPC nicht möglich war, gründeten sie 1956 die UDP. Ihr Leiter, B. Kiwanuka, hat ebenfalls wiederholt, aber vergebens versichert, daß die UDP nicht eine konfessionelle Partei sein wolle. Er machte jedoch einen schwerwiegenden Fehler: er trug der Stellung des Kabaka (König) zuwenig Rechnung, welche dieser in den Augen der Bevölkerung innehatte. Auch in dieser Hinsicht haben die Katholiken europäische Ideen zu stark vertreten und vergessen, daß die traditionellen Werte tief im Volke wurzeln; zwar gewann die UDP die ersten nationalen Wahlen im März 1961, aber das verdankte sie der Tatsache, daß König Mutesa II. die Wahlen boykottieren ließ. Als Kiwanuka ein Jahr später als erster Premier vereidigt wurde, war seine Partei gerade in den Provinzialwahlen Bugandas vollkommen geschlagen worden. Die UPC Obotes hatte sich mit der Partei des Königs verbunden; die Beziehungen zwischen dem Kabaka und den Katholiken hatten sich entsprechend verschlechtert, u. a. durch einen Hirtenbrief des Erzbischofs, worin dieser die in Buganda betriebene Propaganda ablehnte, nach der die Einführung der Demokratie Verrat an dem König bedeute. In den im April 1962 abgehaltenen Nationalwahlen, welche die letzten vor der Unabhängigkeit waren, verlor die UDP alle Sitze, die sie für Buganda innehatte; sie wurden von Mitgliedern der

Königspartei übernommen. Natürlich hatte diese Partei den Erfolg weitgehend der UPC zu verdanken, die ihr freie Hand ließ; doch besteht kein Zweifel, daß die Traditionen des Königreiches sozial auch heute noch weit mehr bedeuten als eine christlich-demokratische Politik, obwohl 70 Prozent sich zum Christentum bekennen. Die Koalition der Kabaka Yekka (Königspartei) mit der UPC hält mit 67 Sitzen die UDP (24 Sitze) sicher im Zaum (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 129 ff.).
Der religiöse Antagonismus wird sowohl von anglikanischen als von katholischen kirchlichen Autoritäten sehr bedauert. Mehrere Male haben beide gemeinschaftlich zu dem Problem Stellung genommen. Auch der Klerus der beiden Kirchen kommt einander näher. Am 4. Februar 1964 wurde ein Gemeinschaftlicher Christlicher Rat errichtet, um in Sachen gemeinsamen Interesses zusammenzuarbeiten.

Panafrikanische katechetische Studienwoche

Nach einem Treffen am 21. November 1962 hatten die Bischöfe Afrikas von Rom aus das East Asian Pastoral Institute und dessen Leiter, J. Hofinger SJ, mit der Durchführung einer katechetischen Studientagung beauftragt. Diese fand in der Zeit vom 26. 8. bis 1. 9. 1964 in dem Regionalseminar der Weißen Väter in Katigondo, Diözese Masaka (Uganda), statt. Es ging darum, die wichtigsten Probleme der katechetischen Erneuerung im afrikanischen Raum zu untersuchen, ähnlich wie man es für Asien in Bangkok 1962 getan hatte. Ein Minimum an Vorträgen sollte ein Maximum an Diskussion möglich machen. Über 90 Teilnehmer, unter ihnen Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba (Tanganjika), Denies Hurley OMI, Erzbischof von Durban, und sechs weitere in Afrika tätige Bischöfe, zahlreiche Fachleute für Katechese aus Europa, Nordamerika, Asien diskutierten gemeinsam mit Fachleuten und Missionaren aus allen Teilen Afrikas — fast täglich sechs Stunden — über den Stand der Katechese in Afrika, ihre Anpassung an die afrikanische Mentalität, ihre biblische und liturgische Ausrichtung, über die Heranbildung der erwachsenen Taufbewerber, die Weiterbildung erwachsener Christen, über katechetisches Lehrmaterial und die Ausbildung von Katechisten.
In seiner Eröffnungsansprache sagte Kardinal Rugambwa richtungweisend: „Hier in Afrika ... liegt der Kern des Problems in der Anpassung an die afrikanische Mentalität ... Nur wenn wir unser Lehren an diese Mentalität anpassen, können wir hoffen, daß es uns gelingt, das Christentum zu einer Lebensweise zu machen, die ihren Ursprung aus tief innerlicher Überzeugung nimmt, statt zu einer Lehre, die von außen dem Menschen aufgebürdet und nur mehr oder weniger von ihm verstanden wird."

Ergebnisse

Ausgehend von der Forderung der Glaubensvertiefung und katechetischen Erneuerung und nach Aufzählung zahlreicher, wenn auch nicht allgemein verbreiteter Mißstände nahmen die Teilnehmer zur Kenntnis, daß die katechetische Erneuerung in Afrika trotz allem auf dem Wege ist. Neben den Entschließungen (vgl. folgende Seite) wurden von der Studienwoche eine Reihe von Empfehlungen ausgesprochen. (Sie können hier nur in einer Zusammenfassung wiedergegeben werden.)
Den Ausgangspunkt der Empfehlungen bildet die Tatsache der inneren Verwandtschaft und Nähe von afrikanischer und biblischer Mentalität. Gott müsse jedoch als der Personale, in das Leben der Menschen und in die Geschichte Eingreifende, Antwort Erwartende, als Erfüllung traditioneller Überzeugungen gelehrt werden. Der Gemeinschaftssinn des Afrikaners, seine Vorliebe für Symbole, seine Hochschätzung des Wortes u. a. bilden wertvolle Anknüpfungspunkte, um den Bund Gottes mit den Menschen in Jesus Christus darzustellen.
Dies alles verleiht der biblischen Katechese ihre Bedeutung. Freilich liegen hier auch Gefahren. Oberflächliches Behandeln des Wunderbaren, mythische Interpretation der Heilsgeschichte, ungenügendes Eingehen auf den Fortschritt in der Offenbarung können Vielweiberei, Aberglaube und Rache als erlaubt erscheinen lassen. Durch rechte Ausbildung des Katechisten ist dieser Gefahr zu begegnen, indem man nämlich betont, daß es Aufgabe der Kirche ist, diese Offenbarung weiterzugeben und zu interpretieren. Dem Afrikaner liegt liturgisches Geschehen. Jedoch muß die Liturgie seiner Kultur angepaßt sein, damit sie Ausdruck seines inneren Wesens werde. Diese Anpassung muß wissenschaftlich durchgeführt werden. Improvisationen könnten Widerspruch, ja Verwechslung mit abergläubischen Bräuchen hervorrufen.
In der Bildung von erwachsenen Katechumenen werden vier Stufen unterschieden:

1. die Zeit der Vorbereitung, in der die bisherige religiöse Selbstzufriedenheit des Menschen erschüttert wird;
2. die Verkündigung der Frohbotschaft, die zum Ziele die Übereignung an Christus und die Absage an alle falschen Kulte haben soll;
3. das eigentliche Katechumenat mit der Taufe in der Osternacht als Höhepunkt;
4. die letzte Einführung, der Mystagogie der Kirchenväter ähnlich.

Die Bildung der erwachsenen Christen hat den Aufbau lebendiger Gemeinden und das Heranwachsen einer christlichen Elite zum Ziel. Eine neue Selbständigkeit des einzelnen verlangt nach Erziehung zu vertiefter personaler Verantwortlichkeit. Die Funktion der Taufpaten gewinnt damit wieder an Bedeutung und Kraft. Die Massenmedien sollten in den Dienst christlicher Verkündigung gestellt werden. Der intellektuellen Elite ist größere Aufmerksamkeit zu schenken.
Es müssen geeignete katechetische Handbücher für die Lehrer erarbeitet werden. Bezüglich der Lehrbücher entschied sich die eine Gruppe für Gliederung nach Alter und Stand (z. B. Katechumenen). Eine andere forderte ein „christliches Lebensbuch", das den Gläubigen sein Leben lang begleitet. Es sollte biblische und liturgische Texte, eine kurze Zusammenfassung der Heilsgeschichte und eine Reihe von Lehrfragen und -antworten enthalten. Den Kindern könnte man eine kurzgefaßte Ausgabe dieses Lebensbuches in die Hand geben. Sie sollten sich auch Werkhefte anlegen.
Zur Frage der Ausbildung von Katechisten wird zunächst betont, daß selbstverständlich auch Priester und Ordensleute für ihre Aufgaben entsprechend katechetisch ausgebildet sein müssen. Das Pastoraljahr sollten die jungen Priester nicht sogleich nach ihrer Weihe, sondern erst nach drei bis vier Jahren Seelsorgserfahrung beginnen. Im übrigen sollte man für alle in der Arbeit stehenden Priester alljährlich eine katechetische Werkwoche durchführen.
Die Teilnehmer lobten den großmütigen Einsatz der freiwilligen Katechisten im Aufbau der Kirche in Afrika. Ihr Bildungsstand ist jedoch den heutigen Anforderungen nicht gewachsen. Sie haben Anspruch auf bessere Ausbildung. Ihr Werk muß durch das der hauptamtlichen Katechisten ergänzt werden. Diese brauchen eine syste-

matische und gründliche Ausbildung. Auch ihre Ehefrauen sollten entsprechend gebildet werden. Ihr Gehalt muß der Stellung und dem Einfluß entsprechen, den man in religiöser und sozialer Hinsicht von ihnen erwartet. Für ihren Unterhalt muß in erster Linie die Gemeinde, der sie dienen, aufkommen. Aber die Sorge um andere Quellen, falls die Gemeinde dazu nicht in der Lage ist, ist von höchster Dringlichkeit.

Die von der Versammlung verabschiedeten Resolutionen haben folgenden Wortlaut:

Entschließungen

I. Im Hinblick auf die allgemeine Liebe zur Heiligen Schrift, die alle Christen eint, auf die Erfordernisse der Ökumenischen Bewegung und die absolute Notwendigkeit, Übersetzungen der Heiligen Schrift in der Muttersprache zur Verfügung zu haben, fordert die Panafrikanische Katechetische Studienwoche in eindringlichem Ernst die Bischöfe in allen Territorien Afrikas auf, in denen es für ratsam gehalten wird, Kontakt mit den entsprechenden protestantischen Stellen aufzunehmen, um in Zusammenarbeit bald eine Übersetzung des Alten und Neuen Testaments herauszubringen, die exegetisch wie sprachlich allen Anforderungen gerecht wird.

Wir empfehlen, daß, wo es die Hierarchie für ratsam erachtet, für Katholiken um die Erlaubnis ersucht wird, in der Zwischenzeit protestantische Ausgaben zu gebrauchen.

II. Im Hinblick auf die Bedeutsamkeit von Symbolen in der Liturgie und wegen der Notwendigkeit künftiger liturgischer Anpassung im Geiste der Konstitution über die heilige Liturgie empfiehlt die Panafrikanische Studienwoche:

1. daß die Bischöfe aufgefordert werden, mit Nachdruck die postkonziliäre Kommission zu ersuchen, daß in den revidierten Ritualien der Messe und anderer Sakramente die hauptsächlichen Symbolwerte, wie z. B. der Bund, der im Blut besiegelt ist, nachdrücklich hervorgehoben werden;
2. daß die Teilnehmer der Studienwoche die nötigen Voraussetzungen schaffen für die Förderung wissenschaftlicher Forschung, für Erproben und Austausch von Informationen hinsichtlich der Verwendung von Symbolen
a) in liturgischen Feiern, wie sie nach Art. 40 der Konstitution vorgesehen sind,
b) im Katechumenat,
c) bei Gottesdiensten ohne Priester,
d) in anderen Riten, wie sie der Jahreszeit oder den Festen entsprechend zu Haus und in der Gemeinde gefeiert werden, in Wortgottesdiensten und katechetischen Feiern.

Ferner wird darauf gedrängt, daß ausgewählte afrikanische Priester wissenschaftlich ausgebildet werden, so daß sie diese Forschung und Erprobung vorantreiben können.

III. Die Panafrikanische Katechetische Studienwoche empfiehlt dringend, den erwachsenen Neugetauften die Firmung im Rahmen des Taufritus zu spenden und daß nötigenfalls der Bischof einen Priester beauftragt, dieses Sakrament zu spenden.

IV. Im Geiste der Konstitution über die heilige Liturgie, die die Fastenzeit als die Zeit der Vorbereitung auf die Taufe bezeichnet, wünscht die Panafrikanische Katechetische Studienwoche mit Nachdruck, daß die österliche Zeit nach der Vätertradition für die erwachsenen Neugetauften die Zeit der Vollendung sakramentaler Einführung (Mystagogie) wird und daß diese Zeit für die andern Christen eine Zeit zur Vertiefung des sakramentalen Lebens und der Übereignung an Christus sei.

Sie wünscht außerdem, daß aus dieser Rücksicht heraus der Ordinarius die Erlaubnis erteilen kann, die Liturgie der Osterwoche an den Sonntagen der Osterzeit zu feiern.

V. Angesichts der mangelnden Vorbereitung von Seminaristen und zukünftigen Missionaren für ihre vornehmlichste Aufgabe als Katechisten und Hirten empfiehlt die Panafrikanische Katechetische Studienwoche nachdrücklich, daß Seminare und Scholastikate noch besser die höchste Wichtigkeit katechetischer Ausbildung einsehen und die nötigen Schritte unternehmen, diese wirksamer zu gestalten.

Die gesamte Ausbildung zukünftiger Priester sollte darauf abzielen, sie zu wahren Kündern des Wortes und echten Hirten nach dem Beispiel Jesu Christi zu machen.

1. Die kirchlichen Studien müßten deshalb mit einer allgemeinen Einführung in das Geheimnis Christi beginnen, ein Geheimnis, das sein Licht über die ganze Menschheitsgeschichte ausstrahlt, das unablässig in der Kirche wirksam ist und durch die priesterliche Tätigkeit fortgesetzt wird. Der Unterricht in allen Fächern müßte auf ein besseres Verständnis dieses Zentralgeheimnisses hinzielen (vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, 16).
2. Die Teilnehmer der Studienwoche warnen vor einem falschen Gebrauch der scholastischen Methode, doch seien ihre Vorzüge, Klarheit und Genauigkeit, beizubehalten. Man sehe mit größter Sorgfalt darauf, Theologie in solch einer Weise zu lehren, daß zukünftige Priester herangebildet werden, die die frohe Botschaft Christi in lebendiger und konkreter Weise verkünden, in Harmonie mit dem Denken und Fühlen der Afrikaner; zu diesem Zwecke sollte das ganze christliche Dogma in lebendiger Weise dargestellt werden, in der Gott uns seine Botschaft durch die Bibel und die universelle Tradition der Kirche übermittelt hat.
3. Die geistliche Bildung der zukünftigen Priester soll im liturgischen Leben ihre Mitte finden. Durch das Verständnis und den Mitvollzug dieses Lebens werden sie sich am besten für ihre spätere Aufgabe als Katechisten vorbereiten (vgl. Konstitution über die heilige Liturgie, 17).
4. Man sorge dafür, daß sie sich der Probleme unserer Zeit bewußt werden. Mit dem letzten Stand der Forschung auf den Gebieten der Pädagogik und Psychologie vertraut, sollen sie daraus lernen, für ihren Dienst Nutzen zu ziehen.
5. Der katechetischen Einübung sollte größere Bedeutung zugemessen werden, damit sie in einer Weise, die gleichzeitig konkret und angepaßt ist, die Botschaft weitergeben können, die sie in ihrer Theologie gründlich studiert haben. Aber auch damit sie sich selbst zur echten priesterlichen Persönlichkeit nach dem Vorbild des Guten Hirten heranbilden; sie sollten es lernen, menschlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Kontakt mit den Gläubigen und den Außenstehenden aufzunehmen.

VI. Die Panafrikanische Katechetische Studienwoche

1. begrüßt die Entwicklung von Projekten unter der Leitung der Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung, die dazu dienen, Geldmittel bereitzustellen für die Ausbildung und den Unterhalt von Katechisten, für Stipendien zur Ausbildung von Fachleuten für Katechese, besonders Afrikanern, und für die Ausarbeitung geeigneter Lehrbücher;
2. empfiehlt, daß die missio canonica durch den Bischof entsprechend ausgebildeten Katechisten erteilt wird;
3. empfiehlt, daß diese Erteilung der missio canonica im Rahmen einer geeigneten liturgischen Zeremonie geschieht.

VII. Im Hinblick auf die vom Konzil verabschiedete Er-

klärung über Massenmedien, im Hinblick auf den Einfluß, den der Rundfunk auf die afrikanische Gesellschaft heute ausübt, angesichts der Tatsache, daß in Addis Abeba eine lutherische Radiostation, „The Voice of the Gospel", und in anderen Ländern staatliche und unabhängige Radiostationen bestehen, fordern wir die Bischöfe dazu auf, die Möglichkeit katholischer Zusammenarbeit mit diesen religiösen Programmen ins Auge zu fassen.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Chronik der Dritten Sitzungsperiode (15. 9.— 6. 10. 64)

Mit der Achtzigsten Generalkongregation (15. 9.) begann das Konzil die Arbeitssitzungen der Dritten Sitzungsperiode. Die erste Sitzung wurde eröffnet durch eine kurze Ansprache von Kardinaldekan Tisserant als Vorsitzendem des Präsidialrates. Kardinal Tisserant verband mit dem Willkommgruß an die Väter den Dank an die Kommissionen für ihre in der Zeit zwischen den Sessionen geleistete Arbeit. Nochmals betonte der Kardinaldekan — um durch die Papstansprache des Vortages geweckten Mißverständnissen zu begegnen — den pastoralen Charakter des Konzils. Er teilte mit, die Moderatoren würden jeweils den Modus der Debatten und Abstimmungen bekanntgeben. Er bat die Väter, für einen guten und reibungslosen Verlauf der Arbeiten zu sorgen, da „sehr viele Bischöfe aus allen Teilen der Welt" lebhaft wünschten, das Konzil mit dieser Sitzung zu beenden. Er betonte aber zugleich, daß diese Äußerung nur als *Wunsch*, nicht als Befehl zu verstehen sei. Zur weiteren Debatte erklärte er, es sollten nicht Punkte berührt werden, die nicht zu Konzilsthemen gehören. Viele Fragen seien der Kommission für die Reform des Kirchenrechtskodex zu überweisen, andere würden in eigenen, im Auftrag des Konzils herausgegebenen Pastoraldirektorien behandelt werden. Die Bischöfe hätten Gelegenheit, ihre Vorschläge dazu persönlich oder durch ihre Bischofskonferenzen einzureichen. Kardinal Tisserant schloß mit der Mahnung zur Wahrung des Konzilsgeheimnisses an alle im Konzil Anwesenden. „Erklärende" Interviews hätten zu unterbleiben. Im Namen der Moderatoren begrüßte Kardinal Agagianian, der die Sitzung leitete, die Väter, die Periten, die Beobachter-Delegierten und die männlichen und die — noch nicht anwesenden — weiblichen Auditoren.

Generalsekretär Felici verlas zunächst die vom Papst verfügten Änderungen der Geschäftsordnung (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 599) und die im Namen des Papstes bereits im Dezember 1963 von der Koordinierungskommission erlassene Verfügung über die Schweigepflicht der Periten (Verbot, für eine bestimmte Lehrmeinung Stimmung zu machen; Verbot, das Konzil zu kritisieren oder über Vorgänge in den Kommissionen zu berichten). Zugleich teilte er mit, daß die Konzilsbar in Zukunft erst um 11 Uhr geöffnet werde und die Sitzungen pünktlich um 12.30 Uhr schließen.

Während der Sitzung wurden an die Väter folgende Unterlagen verteilt: das Heft mit Abstimmungspunkten und -modi zum Kirchenschema und das im Auftrag des Papstes ausgearbeitete Votum der Bibelkommission über die biblische Begründung des Apostel- und Bischofskollegiums. Generalsekretär Felici erläuterte den von den Moderatoren mit Zustimmung des Präsidialrates und der Koordinierungskommission ausgearbeiteten Abstimmungsmodus zum Kirchenschema. Er kündigte zugleich eine Abstimmung über diesen Modus für den nächsten Tag an. Anwesend waren bei dieser ersten Sitzung der Dritten Session 2170 Väter.

Die eigentlichen Arbeiten begannen mit der Verlesung der Relatio zum siebten Kapitel des Kirchenschemas („Über den endzeitlichen Charakter unserer Berufung und unsere Vereinigung mit der himmlischen Kirche") durch Kardinal Michael Browne im Namen der Theologischen Kommission. Zum selben Kapitel konnten in derselben Sitzung noch 14 Väter sprechen: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (kritischere Verwendung von Schriftzitaten, Gebet für die Toten erwähnen, das Ganze noch einmal durcharbeiten); Kardinal Urbani, Patriarch von Venedig (volle Zustimmung zum Entwurf); Kardinal Rufino Santos, Erzbischof von Manila (Kapitel gute Überleitung zum Abschnitt über Maria); Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba, Tanganjika, (Entwurf für Afrika wegen Ahnenverehrung besonders wichtig); Alberto Gori, Lateinischer Patriarch von Jerusalem (die ganze Lehre über die Letzten Dinge ist darzustellen, Auslassung der Hölle unverzeihlich); Enrico Nicodemo, Erzbischof von Bari, im Namen der Bischöfe Apuliens (fehlt organischer Aufbau, nach dem Kapitel 3 des Schemas einzuordnen); Justin Darmajuwana, Erzbischof von Semarang, Indonesien (eschatologische Sicht der Kirche nicht im Vordergrund); Ignace Ziadé, Maronitischer Erzbischof von Beirut (es fehlt die pneumatologische Dimension); Maxim Hermaniuk, Ukrainischer Erzbischof von Winnipeg, Kanada (nur vom einzelnen, nicht von der endzeitlichen Erwartung der Gemeinde die Rede); José Pont y Gol, Bischof von Segorbe-Castellón, Spanien (einseitig transzendente Färbung, im ganzen Schema fehlt klare Darstellung der Sendung der Kirche in der Welt); Arthur Elchinger, Koadjutor von Straßburg (die rein persönlichen Aspekte der endzeitlichen Vollendung dargestellt; es fehlt gemeinschaftsförmige und kosmische Dimension); Christopher Butler, Abtpräses der englischen Benediktiner (fehlt Hinweis auf Heiligen Geist; unerlaubte Ausdehnung des Bildes vom mystischen Leibe auf die Kirche der Herrlichkeit); Segundo García de Sierra y Méndez, Erzbischof von Burgos (Hinweis auf Gefahr ewiger Verdammung zu empfehlen); Louis Mathias, Erzbischof von Madras (volle Zustimmung zum vorliegenden Entwurf).

In der Einundachtzigsten Generalkongregation (16. 9.) wurde die Debatte über das siebte Kapitel des Kirchenschemas abgeschlossen und mit der Diskussion des Marienkapitels (Kap. 8) begonnen. Zu Beginn der Sitzung stimmten die Väter über den am Vortag vom Generalsekretär vorgelegten Abstimmungsplan zu den bereits durchdiskutierten sechs Kapiteln des Kirchenschemas ab. Der Plan (Modus) wurde mit 2170 gegen 32 gebilligt. Der Plan sah eine einzige Abstimmung für das erste Kapitel, fünf Abstimmungen (davon eine zum ganzen Kapitel und vier zu Einzelfragen) für das zweite Kapitel, 40 Abstimmungen (davon 39 zu Einzelpunkten) zum dritten Kapitel (Kollegialität und Diakonat), je eine Abstimmung

zum vierten und fünften und zwei Abstimmungen zum sechsten Kapitel vor.
Der Generalsekretär forderte die Väter auf, sich bis zum 18. September für Wortmeldungen zu den Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die Juden und Nichtchristen einzuschreiben. Die Sitzung wurde von Kardinal Lercaro geleitet. Anwesend waren 2204 Väter.
Drei Väter sprachen noch zum siebten Kapitel: Kardinal Leo Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (Seligsprechung den Bischofskonferenzen überlassen; nicht nur Ordensleute und Priester und der Hauptsache nach Angehörige bestimmter Länder heiligsprechen); Alfred Ancel, Weihbischof von Lyon (nicht nur Kampf gegen Satan, sondern Ertragen und Gestaltung dieses Lebens für die Endzeit wichtig); Biagio D'Agostino, Bischof von Vallo di Lucania, Italien (zu betonen sei die persönliche Heiligung als notwendige Vorbedingung für endzeitliche Vollendung). Damit war die Debatte über das siebte Kapitel abgeschlossen. Maurice Roy, Erzbischof von Quebec, erstattete namens der Theologischen Kommission Bericht über das Kapitel über die Gottesmutter (Maria sei mit der Kirche eng verbunden, anderseits gehe die Mariologie über die Lehre von der Kirche hinaus: deswegen *Gesamtdarstellung* der Lehre über Maria am Schluß des Kirchenschemas).
Sodann kamen noch 14 Väter zum Marienkapitel zu Wort: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (Mitwirkung Mariens bei der Erlösung zu abgeschwächt); Kardinal Stefan Wyszyński, Erzbischof von Gnesen und Warschau (Maria ist als Mutter der Kirche zu ehren; „unfehlbare" Erklärung der Mutterschaft Marias, Weihe von Kirche und Welt an Maria durch den Papst); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (nüchternere Sprache notwendig, Bezeichnung „Mediatrix" zu streichen); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising, im Namen von 90 deutschsprachigen und skandinavischen Vätern (verschiedene Ergänzungsvorschläge; Gottesmutter stärker als Glaubende und Pilgernde betrachten; Stellung Marias in der Kirche deutlicher zeigen); Kardinal Raul Silva Henríquez, Erzbischof von Santiago de Chile, Chile (in noch strittigen Fragen Freiheit der Theologen achten, Gebrauch der Schriftzitate von Exegeten überprüfen); Kardinal Bea, Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen (genauere Exegese, Begriff der Mittlerin noch nicht geklärt, Kapitel soll nur über die Beziehung Marias zur Kirche handeln); Adrian Djajasepoetra, Erzbischof von Djakarta (Schilderung der Mitwirkung Marias im öffentlichen Wirken Jesu übertrieben); Octaviano Márquez Tóriz, Erzbischof von Puebla de los Angeles, Mexiko (Erklärung der geistlichen Mutterschaft Marias wünschenswert); Corrado Mingo, Erzbischof von Monreale (Titel „Mutter der Kirche" unerläßlich); Giuseppe Ruotolo, Bischof von Ugento, Italien (Katechese muß wahre Marienverehrung fördern; Weihe an das Herz Mariä zu empfehlen); Placido M. Cambiaghi, Bischof von Novara, Italien (schließt sich den Kardinälen Ruffini und Wyszyński an); Juan Hervás y Benet, Titularbischof, Spanien (Titel „Maria, Mutter der Kirche" wiederaufzunehmen); Juan Abasolo y Lecue, Bischof von Vijayapuram, Indien (feierliche Erklärung über den heiligen Joseph gewünscht); Eduard Nécsey, Apostolischer Administrator von Neutra, Tschechoslowakei (Marienverehrung Heilmittel gegen Verwilderung der Ehesitten und gegen Abtreibungen).
Noch in der gleichen Sitzung verlas Bischof André Charue, der zweite Vizepräsident der Theologischen Kommission, die Berichterstattung seiner Kommission zum ersten Kapitel des Kirchenschemas. Auch wurde über das erste Kapitel noch abgestimmt, das Ergebnis aber erst in der nächsten Sitzung bekanntgegeben: Abstimmende 2189, 2113 zustimmend, 11 ablehnend, 63 iuxta modum.

In der Zweiundachtzigsten Generalkongregation (17. 9.) wurde die Debatte über das Marienkapitel fortgesetzt und zugleich über die vier Fragen (Verbesserungen und Ergänzungen) zum zweiten Kapitel des Kirchenschemas abgestimmt.
1. Verbesserung (Neues Gottesvolk, allgemeines Priestertum und dessen Abhebung gegenüber dem Amtspriestertum, Glaubenssinn und Charismen der Gläubigen): Anwesend 2210, zustimmend 2173, ablehnend 30, ungültig 7.
2. Verbesserung (neuer Abschnitt über die Universalität und Katholizität des neuen Volkes Gottes): Anwesend 2202, zustimmend 2186, ablehnend 12, ungültig 4.
3. Verbesserung (Beziehungen zu den nichtkatholischen Christen und zu den Nichtchristen): Anwesend 2099, zustimmend 2048, ablehnend 48, ungültig 3.
4. Verbesserung (neuer Abschnitt über den missionarischen Charakter der Kirche): Anwesend 2174, zustimmend 2106, ablehnend 67, ungültig 1.
Zu Beginn der Sitzung wurden 2210 Anwesende gezählt. Der Generalsekretär teilte mit, daß die Wortmeldungen zum Schema über die Offenbarung bis zum 24. und zum Laienschema bis zum 28. September einlaufen müssen. Zu den anderen Schemata könnten bis zum 1. Oktober Wortmeldungen eingereicht werden. Zugleich kündigte er die Verlesung zweier Relationen, eine für und eine gegen das dritte Kapitel des Kirchenschemas, an. Den Vätern wurden folgende Dokumente zugestellt: die Relatio über das zweite Kapitel des Kirchenschemas; eine Erklärung der Gemischten Kommission für das Schema 13 über ihren modus procedendi bei den weiteren Korrekturen des Entwurfs; ein Inhaltsverzeichnis der Abschnitte des Schemas über die pastoralen Aufgaben der Bischöfe in der Kirche, die aus dem früheren Schema für die Seelsorge neu eingefügt wurden und deswegen noch diskutiert werden mußten.
Zum Marienkapitel sprachen noch 16 Väter: Kardinal Leo Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (in der Lehre zu minimalistisch, Verbindung zwischen geistlicher Mutterschaft und Apostolat herausarbeiten); Francisco Rendeiro, Bischof von Faro, Portugal, im Namen von 82 Bischöfen (Titel „Mediatrix" beizubehalten); Andreas Sapelak, Apostolischer Administrator der Ukrainer in Argentinien (es sollte mehr vom Schutz Mariens die Rede sein); Pieter van Lierde, Generalvikar für die Vatikanstadt (als Titel besser: Maria, Mutter der Kirche — oder Mutter der Gläubigen); Joseph Gawlina (†), Titularerzbischof, Polen (Marienkult kein ökumenisches Hindernis, siehe Magnifikat von Luther); Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn (Beziehung Maria — Heiliger Geist herausstellen; Erlösung Mariens zwar einzigartig, aber doch innerhalb desselben Erlösungsplanes); Alfred Ancel, Weihbischof von Lyon (Mahnung zum Ausgleich; Titel „Mediatrix" weglassen); Wilhelm Kempf, Bischof von Limburg (ekklesiologischer Aspekt kräftiger herausarbeiten; in welchem Sinne Maria Typus der Kirche? Offb. 12, 1 ff. als Abschluß einzuarbeiten); León de Uriarte Bengoa, Apostolischer Vikar von S. Ramón, Perú („Maria, die Mutter Jesu" alleiniges Fundament); Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner (den Text lassen, wie er ist); Primo Gasbarri, Weihbischof von Velletri,

Italien (Maria: ekklesiologisch betrachtet, erste Tochter der Kirche, christologisch betrachtet, Mutter der Kirche, weil Mutter Christi, Warnung vor Minimalismus); Alfonso Monta, Generaloberer der Serviten (schließt sich Ruffini, Wyszyński, Suenens und Mingo an); Rafael García y García de Castro, Erzbischof von Granada (Titel „Mutter der Kirche" beizubehalten, Verweis auf Gebrauch Pauls VI.); Aurelio Signora, Prälat nullius von Pompei (Kapitel gehört auf den Platz nach dem ersten Kapitel, Rosenkranz als Brevier des Volkes eigens zu erwähnen); Julien Le Couedic, Bischof von Troyes (Text soll schriftgemäß und in der Weise der Väter sprechen); Sergio Méndez Arceo, Bischof von Cuernavaca, Mexiko, im Namen von Kardinal Silva Henríquez und mehr als 40 lateinamerikanischen Bischöfen (Text im ganzen beizubehalten, Titel „Mutter der Kirche" zu vermeiden, ökumenische Gesinnung keine Verschleierung der Wahrheit, Fragen, über die sich Theologen noch uneins sind, sind wegzulassen, Text soll kein Bekenntnis unserer persönlichen Marienfrömmigkeit sein).
Die Berichterstattung zum zweiten Kapitel des Kirchenschemas wurde von Erzbischof Gabriel Garrone von Toulouse verlesen. Er nannte als wichtigste Punkte des (neuen) Kapitels: heilsgeschichtliche Sicht der Kirche, Darstellung der Kirche in ihrer Totalität und katholischen Verschiedenheit, die Grundlegung der Missionstheologie.

In der Dreiundachtzigsten Generalkongregation (18. 9.) wurde die Debatte über das Marienkapitel abgeschlossen. Im Verlauf der Sitzung wurde über das zweite Kapitel des Kirchenschemas als ganzes abgestimmt. An die Väter wurde die Relatio über das Hirtenamt (pastorale Sendung der Bischöfe) ausgeteilt. Ebenso erhielten die Väter zwei Relationen über das dritte Kapitel. Die Abstimmungen dazu wurden für die Zeit vom 21. bis 29. September anberaumt. Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2190 Väter. Die Abstimmung über das zweite Kapitel als ganzes ergab: Anwesend 2190, zustimmend 1615, ablehnend 19, iuxta modum 553, ungültig 3.
Zum Marienkapitel sprachen nach offiziellem Abschluß der Debatte jeweils im Namen von mehr als 70 Vätern noch drei Bischöfe: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (Kompromißbereitschaft aller notwendig); Kardinal Bernard Alfrink, Erzbischof von Utrecht, im Namen von 124 Vätern aus aller Welt, „eine Zahl, die noch beliebig hätte vermehrt werden können" (gegen Titel „Mediatrix"); Laureano Castán Lacoma, Bischof von Sigüenza-Guadalajara, Spanien (Titel „Maria, Mutter der Kirche" wie im ursprünglichen Text wiedereinführen).
Anschließend verlas Kardinal Paolo Marella als Präsident der zuständigen Kommission die Einleitung zur Berichterstattung über die Verbesserung und Ergänzung des Schemas „über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe". Die Berichterstattung selbst gab im Namen der Kommission Erzbischof-Koadjutor Pierre Veuillot von Paris (Intention des Schemas: kürzere Zusammenfassung der wesentlichen Dinge aus dem alten Bischofsschema und dem Schema über die Seelsorge). Überdies gab er bekannt, daß die Kommission auf ihrer letzten Sitzung dem ersten Teil des zweiten Kapitels zwei weitere Absätze eingefügt habe: 1. Über die Unabhängigkeit der Bischöfe gegenüber der öffentlichen Gewalt, 2. über die freie Ernennung der Bischöfe (Abschaffung aller Privilegien von Laien und zivilen Institutionen). Die entsprechenden Texte wurden an die Väter verteilt.

13 Väter sprachen zum Bischofsschema (ausschließlich zu neu eingefügten Texten aus dem Seelsorgeschema): Kardinal Paul Richaud, Erzbischof von Bordeaux (einige Fragen nicht der Kommission für die Kodexreform zu überweisen, sondern zu diskutieren, z. B. Abberufung oder Versetzung von Pfarrern); Kardinal Michael Browne (Predigt, Beicht- und Krankenseelsorge nicht hinreichend erwähnt); Luigi Carli, Bischof von Segni, Italien (Beteiligung des Episkopats an der Gesamtregierung über das Konzil hinaus unbewiesene Behauptung); Jean Rupp, Bischof von Monako (pastorale Betrachtungweise noch zu statisch, Schaffung interdiözesaner Pastoralzonen); Antonio Pildáin y Zapiáin, Bischof der Kanarischen Inseln (Unabhängigkeit des Bischofs gegenüber dem Staat notwendig); Armando Fares, Erzbischof von Catanzaro (zum Lehramt gehört das Wächteramt); Federico Melendro, Erzbischof von Anking, China (alle 40 Jahre ein Konzil, zu starke Einschränkung der Exemtion); James Corboy, Bischof von Monze, Rhodesien (neben dem Dienst ist die Autorität zu betonen); Maximilian Držečnik, Bischof von Maribor (Ergebnisse moderner Pastoralsoziologie zu nutzen); Brian Foeley, Bischof von Lancaster (mehr persönlicher Kontakt in der Seelsorge, Bischofskonferenzen sollen Seelsorgsmethoden vergleichen, auch für Angehörige der Kurie seelsorgliche Arbeit notwendig); Federico Kaiser, Prälat nullius von Caravelí, Perú (kein Staat der Welt verteilt aktive Kräfte so schlecht wie die Kirche); Robert Lucey, Erzbischof von San Antonio, Texas (Pflicht religiöser Unterweisung nicht sorgfältig genug betrieben); John McEleney, Bischof von Kingston, Jamaika (Gründung eines Organs zur Koordination zwischen Weltklerus und Ordensklerus, nicht Schwächung der Exemtion).

In der Vierundachtzigsten Generalkongregation (21. 9.) begannen die Abstimmungen zum verbesserten dritten Kapitel des Kirchenschemas. In diesem Kapitel wurden vier Berichterstattungen verlesen: Bischof Franjo Franič von Split, namens der Minderheit (7) in der Theologischen Kommission (gegen Sakramentalität der Bischofsweihe, gegen das kollegiale Prinzip, kollegiale Gewalt der Bischöfe mit Primat nicht in Einklang, Bischofsweihe nur „passive Potenz" für Jurisdiktion); Kardinal König namens der Mehrheit (17) zu den Abschnitten 18—21 (Apostelkollegium, Bischofskollegium Nachfolger des Apostelkollegiums, für Sakramentalität der Bischofsweihe); Erzbischof Parente, Assessor des Heiligen Offiziums, namens der Mehrheit zu den Abschnitten 22—27 (Wesen des Kollegiums, Kollegium übt mit dem Papst die höchste Gewalt in der Kirche aus); Weihbischof Luiz Eduardo Henríquez Jiménez von Caracas im Namen der Mehrheit zu den Abschnitten 28 und 29 (Rechtfertigung der Vorgehensweise der Kommission, Begründung des Diakonats, von 759 Interventionen dazu waren nur 82 gegen den Diakonat).
An die Väter wurden verteilt: der Text des früheren Schemas über die Seelsorge, die weiteren Berichterstattungen über das dritte Kapitel des Kirchenschemas.
Der Generalsekretär teilte mit, daß der polnische in Rom residierende Titularerzbischof Gawlina gestorben sei. Kardinal Tisserant teilte mit, Bischöfe hätten sich beklagt, daß Periten in Vorträgen „Sonderansichten" zu Konzilsproblemen verbreiten. Mitglieder der Theologischen Kommission hätten zudem Manifeste gegen die Berichterstattungen zum dritten Kapitel verteilt. Er erinnerte an das in der Achtzigsten Generalkongregation ausgesprochene

Verbot. Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2220 Väter. Abgestimmt wurde über die vier ersten Verbesserungen zum dritten Kapitel:
1. Verbesserung (Proömium: Abschnitt 18: Fortsetzung des I. Vatikanums, Bischöfe Nachfolger der Apostel, Petrusamt Prinzip und Fundament der „communio"). Ergebnis: Anwesend 2220, zustimmend 2166, ablehnend 53, ungültig 1.
2. Verbesserung (Abschnitt 19: Gründung des Apostelkollegiums durch Christus [„nach Art eines Kollegiums"] mit Petrus an der Spitze). Ergebnis: Anwesend 2206, zustimmend 2012, ablehnend 191, ungültig 3.
3. Verbesserung (Abschnitt 19 und 20: Apostolische Sukzession, Petrus der Erste [princeps] der Apostel, Christus der Eckstein, Bischöfe für den Amtsdienst in der Kirche eingesetzt). Ergebnis: Anwesend 2211, zustimmend 2103, ablehnend 106, ungültig 2.
4. Verbesserung (Abschnitt 20: das Amt der Apostel besteht in den Bischöfen weiter wie das Petrusamt im Papst). Ergebnis: Anwesend 2207, zustimmend 2091, ablehnend 115, ungültig 1. (Das Ergebnis der beiden letzten Abstimmungen wurde erst am nächsten Tag bekanntgegeben.)
Zum Bischofsschema sprachen fünf Väter: Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (zeitgemäße Gestalt der Seelsorge schaffen, von kirchlicher Autorität heute Sachkenntnis gefordert; Sprache, Haltung und Kleidung reformieren); Kardinal Carlo Confalonieri, Sekretär der Konsistorialkongregation (Seelsorge an Emigranten zu aktivieren, soziale Umschichtung zu beachten); Enrico Compagnone, Bischof von Anagni, Italien (Benefizien- und Patronatsrecht zu revidieren, klarere Darstellung und Abgrenzung der Rechte des Bischofs gegenüber den Ordensleuten); Agnelo Rossi, Erzbischof von Ribeirão Prêto, Brasilien, im Namen von 108 brasilianischen Bischöfen (Begriff der Diözese nicht juristisch, sondern theologisch zu umschreiben, Vorschläge für Amtsverzicht der Bischöfe soll auch für Pfarrer gelten); Rudolf Staverman, Apostolischer Vikar von Kota Baru, Indonesien, im Namen zahlreicher indonesischer Bischöfe (zu archaische Formen und traditionalistische Sprechweise, ängstliche Sorge vor zu großen Zugeständnissen schlechte Antwort auf Vertrauen von Priestern und Laien, unterschiedliche Lösungsversuche je nach Land notwendig).

In der Fünfundachtzigsten Generalkongregation (22. 9.) wurde über Punkt (Verbesserungsvorschläge) 5—12 des dritten Kapitels abgestimmt.
5. Verbesserung (Abschnitt 20: Bischöfe kraft göttlicher Anordnung Nachfolger der Apostel). Ergebnis: Anwesend 2248, zustimmend 2198, ablehnend 50.
6. Verbesserung (Abschnitt 21: Episkopat als Sakrament, Bischof als Hoherpriester). Ergebnis: Anwesend 2246, zustimmend 2201, ablehnend 44, ungültig 1.
7. Verbesserung (Abschnitt 21: Bischofsweihe: Fülle des Weihesakramentes). Ergebnis: Anwesend 2240, zustimmend 2117, ablehnend 123.
8. Verbesserung (Abschnitt 21: Bischofsweihe überträgt auch Jurisdiktionsgewalt, die jedoch nur in der „communio" des Kollegiums und dessen Haupt ausgeübt werden kann). Ergebnis: Anwesend 2247, zustimmend 1977, ablehnend 268, ungültig 2.
9. Verbesserung (Abschnitt 21: Bischöfe vertreten als Lehrer, Hirten und Hohepriester Christus und handeln in seiner Person). Ergebnis: Anwesend 2243, zustimmend 2085, ablehnend 156, ungültig 2.
10. Verbesserung (Abschnitt 22: So wie Petrus und die übrigen Apostel ein Kollegium bilden, sind auch die Bischöfe untereinander verbunden). Ergebnis: Anwesend 2243, zustimmend 1918, ablehnend 322, ungültig 3.
11. Verbesserung (Abschnitt 22: altkirchliche Tradition beweist die kollegiale Natur des ordo episcopalis). Ergebnis: Anwesend 2213, zustimmend 1898, ablehnend 313, ungültig 2.
12. Verbesserung (Abschnitt 22: Das corpus episcopale hat nur dann Autorität, wenn es zusammen mit dem römischen Papst als seinem Haupte verstanden wird). Ergebnis: Anwesend 2205, zustimmend 2114, ablehnend 90, ungültig 1.
Die Abstimmungen dauerten etwas über eineinhalb Stunden. Die meisten Väter, die Texte ablehnten, hatten Begründungen abgegeben.
Der Generalsekretär teilte mit, daß Bischof Jesús Enciso Viana von Mallorca (während der Zweiten Sitzungsperiode einer der Berichterstatter der Liturgischen Kommission) gestorben ist.
Mitgeteilt wurde auch, daß das Offenbarungsschema in drei Teilen diskutiert werden wird (Vorwort, Kapitel 1 und 2; Kapitel 3; Kapitel 4, 5, 6). Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Die Debatte über das Bischofsschema wurde weitergeführt. Es meldeten sich 19 Väter zu Wort: Louis Guyot, Bischof von Coutances, im Namen des französischen Episkopats (verschiedene Aussagen über das Priestertum in den verschiedenen Schemata zu vergleichen und theologisch genauer zu bestimmen); Alexander Renard, Bischof von Versailles (engere Verbindung zwischen Bischof und Priester); Richard Guilly, Bischof von Georgetown, im Namen von 17 Vätern (Ordensleute sollen weniger zur Verfügung der Einzeldiözese als des Papstes und des Bischofskollegiums stehen); Joseph Urtasun, Erzbischof von Avignon (Vertrauensverhältnis zu Priestern, aber auch der Vater [Bischof] muß auf den Trost der Söhne [Priester] rechnen können); Pablo Barrachina Estevan, Bischof von Orihuela-Alicante, Spanien (Diözesen wahres Abbild der Gesamtkirche); Émile Guerry, Erzbischof von Cambrai (Bedeutung des sozialen Lehramtes als Präsenz der Kirche in der Welt); Jean Sauvage, Bischof von Annecy (Bischof muß mit Priestern eng zusammenarbeiten, Priester müssen Sorgen der Gesamtkirche kennen); Eugene D'Souza, Erzbischof von Bhopal, Indien (Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensleuten durch Mißtrauen behindert); Marius Maziers, Weihbischof von Lyon (Bischof einseitig institutionell gesehen); Herbert Bednorz, Koadjutor von Kattowitz (dynamische Seelsorge durch gemeinsames Leben der Seelsorger); Miguel Miranda y Gómez, Erzbischof von Mexiko-City (Frage der Priesterberufe in Lateinamerika systematisch lösen); Juán José Iriarte, Bischof von Reconquista, Argentinien (zwischen Wesentlichem und Zeitbedingtem am Bischofsamt unterscheiden); Wilhelm Pluta, Weihbischof in Landsberg an der Warthe, im Namen der polnischen Bischöfe (Fehlen des Sinnes für Gott und moralischen Verfall in der Ehe beim Namen nennen); Leonidas Proaño Villalba, Bischof von Riobamba, Ekuador (Bischof muß alle Teile seiner Herde kennen); Samuele Ruiz Garcia, Bischof von Chiapas, Mexiko (Seelsorge muß Gesellschaftsformung sein); Ignace Ziadé, Maronitischer Erzbischof von Beirut (Schema berücksichtigt nur die lateinische Kirche); Agostinho Lopez de Moura, Bischof von Portalegre-Castelo Branco, Portugal (in der Liturgie nichts ohne den Bischof); Antoni Baraniak, Erzbischof von Posen (verlas die Intervention

des am Vortag verstorbenen Erzbischofs Gawlina über die Emigrantenseelsorge, im Namen des polnischen und litauischen Episkopats); Charles Himmer, Bischof von Tournai (der Hirt muß seine Herde kennen).

In der Sechsundachtzigsten Generalkongregation (23. 9.) wurde über die Verbesserungsvorschläge 13—18 zum dritten Kapitel des Kirchenschemas abgestimmt:
13. Verbesserung (Abschnitt 22: das corpus episcopale ist mit seinem Haupt und niemals ohne ihn Träger der obersten Gewalt in der Gesamtkirche). Ergebnis: Anwesend 2224, zustimmend 1927, ablehnend 292, ungültig 5.
14. Verbesserung (Abschnitt 22: Es steht fest, daß Christus das Amt des Bindens und Lösens des Petrus [Matth. 16, 19] auch dem Apostelkollegium verbunden mit seinem Haupte [Matth. 18, 18; 28, 16—20] übertragen hat). Ergebnis: Anwesend 2254, zustimmend 1943, ablehnend 307, ungültig 4.
15. Verbesserung (Abschnitt 22: Das Kollegium als solches repräsentiert die Katholizität der Kirche; insofern es unter einem Haupt geeint ist, die Einheit der Herde Christi. Sie üben unter dem Papst eine ihnen eigene Gewalt zum Wohle der Gesamtkirche aus). Ergebnis: Anwesend 2251, zustimmend 2096, ablehnend 152, ungültig 3.
16. Verbesserung (Abschnitt 22: Die oberste Gewalt des Kollegiums wird in feierlicher Form im Konzil ausgeübt. Aber niemals gibt es ein ökumenisches Konzil, wenn es nicht der Papst bestätigt oder wenigstens akzeptiert hat). Ergebnis: Anwesend 2245, zustimmend 2114, ablehnend 127, ungültig 4.
17. Verbesserung (Abschnitt 22: Dieselbe Gewalt können die Bischöfe zusammen mit dem Papst auch über die ganze Welt zerstreut ausüben, wenn das Haupt sie zu einem kollegialen Akt aufruft oder das gemeinsame Handeln billigt oder frei akzeptiert). Ergebnis: Anwesend 2214, zustimmend 2006, ablehnend 204, ungültig 4.
18. Verbesserung (Abschnitt 23: Die Kollegialität bekundet sich auch in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den Partikularkirchen und zur Gesamtkirche. Der Papst ist das Prinzip und sichtbare Fundament der Einheit. Der Einzelbischof ist seinerseits Prinzip der Einheit in der Partikularkirche). Ergebnis: Anwesend 2220, zustimmend 2163, ablehnend 56, ungültig 1.
Die Sitzung leitete Kardinal Suenens. Zunächst meldeten sich noch zwei Väter zum Bischofsschema zu Wort: Charles Greco, Bischof von Alexandria, USA („Bruderschaft der christlichen Lehre" in allen Diözesen einzuführen); Rafael González Moralejo, Weihbischof von Valencia (Normen für Bischofsernennungen auszuarbeiten).
Nach diesen Wortmeldungen begann die Aussprache über die Erklärung über die Religionsfreiheit. Die Relatio verlas (wie schon während der Zweiten Session, 21. 11. 63) Bischof Emile-Joseph de Smedt von Brügge (zum Inhalt der Relatio vgl. S. 86 f.). Anschließend sprachen noch zehn Väter, davon neun Kardinäle: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (eindeutigerer Titel zu wünschen, klare Unterscheidung zwischen Freiheit und Toleranz, Staat darf nicht gehindert werden, eine bestimmte Staatsreligion vorzuschreiben); Kardinal Fernando Quiroga y Palacios, Erzbischof von Santiago de Compostela (Text verdient einiges Lob, geht aber in Formulierungen zu weit); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal, im Namen der Bischöfe Kanadas (Schema im allgemeinen sehr gut; die Aussagen über Fundament und Subjekt der Religionsfreiheit noch zu vertiefen); Kardinal Richard Cushing, Erzbischof von Boston (Kirche muß Vorkämpferin der Religionsfreiheit sein); Kardinal José Bueno y Monreal, Erzbischof von Sevilla (genauere Textgestaltung zur Vermeidung von Mißständen notwendig); Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (Text verdient volles Lob, Religionsfreiheit verhilft zur religiösen Vertiefung); Kardinal Joseph Elmer Ritter, Erzbischof von Saint Louis (Erklärung muß konkret sein, Begründungen in einem eigenen Abschnitt); Kardinal Raul Silva Henríquez, Erzbischof von Santiago de Chile, im Namen von 58 Bischöfen aus Lateinamerika (volle Zustimmung zum Text, Warnung vor Proselytismus auf katholischer und nichtkatholischer Seite); Kardinal Alfredo Ottaviani, Sekretär des Heiligen Offiziums (die wahre Religionsfreiheit ist zu verteidigen, die in vielen Ländern unterdrückt wird. Die bürgerliche Gesellschaft ist in der Lage, die wahre Religion zu erkennen); Smiljan Čekada, Bischof von Skoplje (Religionsfreiheit soziales Problem erster Ordnung; Konzil soll UN Grundgesetz der Religionsfreiheit vorschlagen).
Im Rahmen dieser Generalkongregation wurde die Reliquie des heiligen Andreas, die auf Anordnung des Papstes der orthodoxen Kirche von Patras zurückgegeben wurde, durch den Papst feierlich verabschiedet. Paul VI. hatte um 9 Uhr in Begleitung mehrerer Kardinäle die Aula betreten und vor dem Konzilsaltar kniend der von Kardinal Marella als Erzpriester von St. Peter zelebrierten Messe beigewohnt. Nach der Messe hielt Kardinal König eine kurze Ansprache, in der er die historische Bedeutung des Aktes würdigte. Am Abend des 25. September flog die päpstliche Delegation (Kardinal Bea, Titularbischof Willebrands, P. Duprey und einige Prälaten der Kurie) nach Patras, um dort den feierlichen Akt der Übergabe vorzunehmen. Von dort begab sich die Delegation zu einem Besuch von Erzbischof Chrysostomos nach Athen.

In der Siebenundachtzigsten Generalkongregation (24. 9.) wurde über die verbesserten Texte 19—24 des dritten Kapitels des Kirchenschemas abgestimmt. Die Aussprache über die Religionsfreiheit wurde fortgesetzt.
19. Verbesserung (Abschnitt 23: Als Vorsteher von Partikularkirchen sind die Bischöfe nur mit der Leitung ihrer Diözesen betraut. Als Mitglieder des Bischofskollegiums müssen sie aber für das Gesamtwohl der Kirche Sorge tragen. Der gute Zustand der Partikularkirche hebt zudem das Wohl der Gesamtkirche). Ergebnis: Anwesend 2226, zustimmend 2162, ablehnend 64.
20. Verbesserung (Abschnitt 23: Dem corpus episcopale obliegt der Auftrag der Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Erde. Deshalb müssen sie unter sich und mit dem Papst, dem der Auftrag ganz besonders gilt, die Missionstätigkeit fördern). Ergebnis: Anwesend 2228, zustimmend 2205, ablehnend 23.
21. Verbesserung (Abschnitt 23: Die durch das Verhältnis der Stammkirchen zu ihren Tochterkirchen entstandene geeinte Vielfalt der Lokalkirchen macht die Katholizität der ungeteilten Kirchen deutlicher sichtbar). Ergebnis: Anwesend 2226, zustimmend 2147, ablehnend 77, ungültig 2.
22. Verbesserung (Abschnitt 24: Das in apostolischer Sukzession den Bischöfen übertragene Amt ist ein echter Dienst, in der Heiligen Schrift als „diakonia" oder „ministerium" bezeichnet). Ergebnis: Anwesend 2225, zustimmend 2189, ablehnend 35, ungültig 1.
23. Verbesserung (Abschnitt 24: Die Missio canonica kann

den Bischöfen erteilt werden durch von der obersten Autorität nicht widerrufenes Gewohnheitsrecht, auf Grund von derselben Autorität erlassener Gesetze oder direkt durch den Nachfolger Petri. Wenn der Papst die „communio" nicht gewährt, können die Bischöfe ihr Amt nicht ausüben). Ergebnis: Anwesend 2221, zustimmend 2177, ablehnend 43, ungültig 1.
24. Verbesserung (Abschnitt 25: das Lehramt der Bischöfe: Die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst sind als Verkünder des Evangeliums und als authentische und mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer zu ehren. Das gilt besonders für das Lehramt des Papstes, auch wenn er nicht ex cathedra spricht). Ergebnis: Anwesend 2203, zustimmend 2152, ablehnend 51.
Der Generalsekretär teilte mit, daß der 25. September als Termin für die Einreichung von Voten zum Offenbarungsschema nur für die Voten zu dessen erstem Teil (Einleitung, Kapitel 1 und 2) gelte. Für den zweiten gelte als Termin der 28. September, für den dritten Teil der 30. September. Für den 30. September wurde auch die Abstimmung über das dritte Kapitel des Kirchenschemas als ganzes sowie über die Kapitel 4, 5 und 6 desselben Schemas angekündigt. Der Sitzung präsidierte Kardinal Suenens. Anwesend waren 2228. Zur Erklärung über die Religionsfreiheit sprachen 18 Väter: Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien (Schema unbedingt zuzustimmen, aber nicht über die tragische Tatsache schweigen, daß es für viele Völker keine wahre Religionsfreiheit gibt); Kardinal Michael Browne, Kurienkardinal (Entwurf abzulehnen: Man kann die Rechte des aufrichtigen, aber irrigen Gewissens nicht mit denen des richtigen Gewissens gleichsetzen); Erzbischof Pietro Parente, Assessor des Heiligen Offiziums (Erklärung jetzt wesentlich besser, aber Text noch zu vieldeutig und überladen. Was klar ist, soll gesagt, umstrittene Begründungen sollen weggelassen werden); Pedro Cantero Cuadrado, Erzbischof von Zaragoza (Materie logischer gliedern, Aktualität hervorheben, zwischen Religions- und Gewissensfreiheit unterscheiden); John Abasolo y Lecue, Bischof von Vijayapuram, Indien (falsch, dem irrigen Gewissen die gleichen Rechte zuzuerkennen); Enrico Nicodemo, Erzbischof von Bari (nur die Wahrheit hat ein Recht auf Verbreitung); José López Ortiz, Bischof von Tuy-Vigo, Spanien (Abschnitt über die Inkompetenz des Staates in religiösen Dingen zu streichen); António de Castro Mayer, Bischof von Campos, Brasilien (der ganze Text neu zu bearbeiten, nur die wahre Religion hat ein Recht, öffentlich bekannt zu werden); Giovanni Canestri, Weihbischof von Rom (nicht jeder Proselytismus zu verurteilen); Johannes Pohlschneider, Bischof von Aachen (Konfessionsschule gehört zur Religionsfreiheit); Marcel Lefebvre, Titularbischof, Generaloberer der Kongregation vom Heiligen Geist (das Schema ist völlig zu verwerfen); Joseph Buckley, Generaloberer der Maristen (vocatio als Prinzip der Gewissensfreiheit zu überdenken); Ernest Primeau, Bischof von Manchester, USA (innere Gewissensfreiheit und äußere Religionsfreiheit nicht zu trennen); Pieter Nierman, Bischof von Groningen, im Namen der holländischen und einiger indonesischer Bischöfe (das Schema sehr zu begrüßen; daraus Folgerungen für die kirchliche Praxis abzuleiten); Angel Temiño Saiz, Bischof von Orense, Spanien (die Aussage, daß alle Religionen gleiche öffentliche Rechte haben, nur schwer mit dem I. Vatikanum zu vereinbaren); Michal Klepacz, Bischof von Łódź (jeder hat ein Recht auf seine Religion, aber auch die Pflicht, sie nach ihrer Wahrheit zu prüfen); Marcel Dubois, Erzbischof von Besançon (Text gut, aber zu philosophisch und juristisch formuliert); Anastasio Granados García, Weihbischof von Toledo (ein gleichzeitiges Recht zur Verbreitung des Irrtums und der Wahrheit gibt es nicht).

In der Achtundachtzigsten Generalkongregation (25. 9.) wurde die Aussprache über die Religionsfreiheit um 12 Uhr durch Aufstehen und Sitzenbleiben offiziell beendet. Abgestimmt wurde über die verbesserten Texte 25 bis 30 des dritten Kapitels des Kirchenschemas.
25. Verbesserung (Abschnitt 25: Lehramt der Bischöfe: Wenn die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst als authentische Lehrer des Glaubens übereinstimmen, daß ein Lehrpunkt endgültig zu halten sei, sprechen sie unfehlbar die Lehre Christi aus). Ergebnis: Anwesend 2198, zustimmend 2134, ablehnend 63, ungültig 1.
26. Verbesserung (Abschnitt 25: Die Unfehlbarkeit, mit der Christus die Kirche ausgezeichnet hat, erstreckt sich so weit wie der auszulegende Schatz der göttlichen Offenbarung). Ergebnis: Anwesend 2192, zustimmend 2159, ablehnend 32, ungültig 1.
27. Verbesserung (Abschnitt 25: Der Papst ist kraft seines Amtes Träger dieser Unfehlbarkeit, wenn er eine Lehre als oberster Hirte „definitivo actu" proklamiert. Seine Definitionen werden „ex sese non autem ex consensu ecclesiae" irreformabel. Er legt dann den Spruch ja als oberster Lehrer der Gesamtkirche vor, in der das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst anwesend ist). Ergebnis: Anwesend 2187, zustimmend 2140, ablehnend 46, ungültig 1.
28. Verbesserung (Abschnitt 25: Diese Unfehlbarkeit ist auch im corpus episcopale anwesend, wenn es mit dem Papst das oberste Lehramt ausübt. Die Beipflichtung der Kirche kann wegen des Wirkens des Heiligen Geistes dabei niemals fehlen). Ergebnis: Anwesend 2187, zustimmend 2139, ablehnend 46, ungültig 2.
29. Verbesserung (Abschnitt 25: Wenn Papst oder Konzil definieren, fällen sie das Urteil auf Grund der alle verpflichtenden, in Schrift und Tradition übermittelten Offenbarung). Ergebnis: Anwesend 2180, zustimmend 2155, ablehnend 25.
30. Verbesserung (Abschnitt 26: das Heiligungsamt der Bischöfe: längerer Abschnitt über das aus der Fülle des Ordo kommende Heiligungsamt mit starker Hervorhebung der eucharistischen Gemeinschaft der Lokalkirchen um den Bischof. Dieser der „ursprüngliche" Spender der Firmung). Ergebnis: Anwesend 2162, zustimmend 2139, ablehnend 21, ungültig 2.
Während der Sitzung wurde die Relatio über die Erklärung über die Juden und die Nichtchristen verteilt. Der Generalsekretär teilte die Termine für die Einreichung der Wortmeldungen zu den restlichen Schemata mit: für das Laienapostolat 2. Oktober, für das Schema „13" 5. Oktober. Für die sieben Serien von „Propositiones" hätten nun die Moderatoren doch eine ganz kurze Debatte erklärenden Charakters zugelassen. Für sie wurden folgende Termine für Wortmeldungen angegeben: Ostkirchen 10., Mission 11., Priester 12., Ordensleute 13., Votum über das Ehesakrament 14., Seminare 15., katholische Schulen 16. Oktober. Weiter wurde mitgeteilt, der Papst habe auch den Vätern, die nicht Bischöfe sind, die gleichen Beichtvollmachten für die Dauer des Konzils zugestanden wie den Bischöfen im Motu proprio *Pastorale munus*.
Elf Väter sprachen zur Religionsfreiheit: Kardinal Francesco Roberti, Kurienkardinal (zu unterscheiden Freiheit

des Gewissens und der Gewissen); Denis Eugène Hurley, Erzbischof von Durban (unterbaut das Prinzip der Inkompetenz des Staates in religiösen Dingen); Ubaldo Cibrián Fernández, Prälat nullius von Corocoro, Bolivien (Erklärung schlecht: zu rationalistisch); Federico Melendro, Erzbischof von Anking, China (der Text verdient Lob, ist aber nach anderen Grundsätzen neu zu fassen); Karol Wojtyla, Erzbischof von Krakau (Erklärung erleichtert Dialog mit der Welt, Begriff der Religionsfreiheit aber noch zu klären); Gabriel Garrone, Erzbischof von Toulouse (Glaubwürdigkeit der Erklärung verlangt als Einleitung Hinweis auf geschichtliche Entwicklung); Simon Hoa Nguyen-Van-Hien, Bischof von Dalat, Vietnam (Erklärung für die Mission wichtig; Kirche soll sich vor jeder Einmischung in die Politik hüten); Karl Alter, Erzbischof von Cincinnati (der Anklage der Unaufrichtigkeit der Kirche muß durch die Erklärung der Boden entzogen werden); Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner (die Erklärung übertreibt die Rechte des Einzelgewissens); Cornelius Lucey, Bischof von Cork, Irland (Religionsfreiheit — privat und öffentlich — ein Menschenrecht); Carlo Colombo, Titularbischof, Rom (zeigt nochmals das Fundament der Religionsfreiheit auf, zugleich Verweis auf den Wert der Wahrheit für das Gemeinwohl).

Da Kardinal Bea am Abend des gleichen Tages zur Übergabe der Reliquie des heiligen Andreas nach Patras fliegen mußte, wurde die Relatio zur Erklärung über die Juden und die Nichtchristen bereits in dieser Sitzung nach 12 Uhr verlesen. Als erster Konzilsvater erntete er schon beim Gang zum Mikrofon anhaltenden Beifall. (Über den Inhalt der Relatio berichten wir im nächsten Heft.)

In der Neunundachtzigsten Generalkongregation (28. 9.) wurde zunächst über sechs weitere verbesserte Texte des dritten Kapitels des Kirchenschemas abgestimmt.

31. Verbesserung (Abschnitt 27: Das Leitungsamt der Bischöfe: Die Bischöfe leiten Diözesen als „Christi vicarii" und nicht Vikare des römischen Papstes). Ergebnis: Anwesend 2176, zustimmend 2088, ablehnend 86, ungültig 2.

32. Verbesserung (Abschnitt 27: Der Bischof halte sich in seiner Amtsführung das Beispiel des Guten Hirten vor Augen). Ergebnis: Anwesend 2169, zustimmend 2155, ablehnend 14.

33. Verbesserung (Abschnitt 28: Der Priester in seiner Beziehung zu Christus, zu den Bischöfen und Mitpriestern). Ergebnis: Anwesend 2164, zustimmend 2125, ablehnend 38, ungültig 1.

34. Verbesserung (Abschnitt 28: Vollständig neuer Text: Zeichnet die Beziehung des Priesters zum Volk und betont die enge Einheit und Gemeinschaft der Priesterschaft). Ergebnis: Anwesend 2168, zustimmend 2157, ablehnend 11.

35. Verbesserung (Abschnitt 29: Die Amtsvollmachten der Diakone für die Verkündigung, die Eucharistie, die Caritas und Verwaltung). Ergebnis: Anwesend 2152, zustimmend 2055, ablehnend 94, ungültig 3.

36. Verbesserung (Abschnitt 29: Vorschlag der Wiedereinführung des Diakonats als ständiger Grad innerhalb der Hierarchie). Ergebnis: Anwesend 2148, zustimmend 1903, ablehnend 242, ungültig 3.

Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2176 Väter. Trotz bereits abgeschlossener Debatte meldeten sich noch vier Väter zur Erklärung über die Religionsfreiheit zu Wort (alle sprachen deshalb im Namen von wenigstens 70 Vätern; vgl. Geschäftsordnungsänderungen Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 599): John Heenan, Erzbischof von Westminster, im Namen des Episkopats von England und Wales und zahlreicher anderer Bischöfe (illustriert die Religionsfreiheit am Beispiel der Religionsgeschichte Englands); Hadrianus Ddungu, Bischof von Masaka, Uganda, im Namen der englisch sprechenden Bischöfe Ostafrikas (Erklärung wichtig für die neuen unabhängig gewordenen Staaten); John Wright, Bischof von Pittsburgh, im Namen zahlreicher amerikanischer Bischöfe (Erklärung gut, aber noch zu pragmatisch, dynamischeres Verständnis des Gemeinwohls notwendig); Jean Zoa, Erzbischof von Yaoundé, Kamerun, im Namen der französisch sprechenden Bischöfe Westafrikas (Konzil soll Erklärung über die Würde der Person abgeben, die sich auf die Menschheit als ganze erstreckt; zu vermeiden, daß die Kirche mit einem totalitären System verwechselt wird).

Zur Erklärung über die Juden und über die Nichtchristen sprachen in der gleichen Sitzung noch 14 Väter, davon 10 Kardinäle: Kardinal Achille Liénart, Bischof von Lille (ersten Teil unverändert lassen, im zweiten sagen, daß es gegen die Wahrheit ist, von einem „verworfenen" und „gottesmörderischen" Volk zu sprechen); Kardinal Ignace Tappouni, Syrischer Patriarch von Antiochien, im Namen der mit Rom unierten Patriarchate des Ostens (nochmals wird gebeten, den Entwurf fallenzulassen — und zwar aus pastoraler Verantwortung); Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (Erklärung höchst opportun in allen Teilen, locus classicus aus dem Epheserbrief für das Verhältnis von Altem und Neuem Bund zu zitieren); Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (es ist recht, die Juden nicht Gottesmörder zu nennen, denn Gott kann man nicht morden); Kardinal Giacomo Lercaro, Erzbischof von Bologna (die „Erklärung" eine reife Frucht der dogmatischen Konstitution über die Kirche); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (die jüdischen Ursprünge der Kirche gehören zum Heilsplan, das Wort Bekehrung zu vermeiden, Wertschätzung der sittlichen Werte bei nichtchristlichen Religionen wichtig); Kardinal Richard Cushing, Erzbischof von Boston (Verhältnis zu den Juden positiver und klarer zu formulieren, angetanes Unrecht soll zugegeben werden); Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien (Erklärung gut, auch die anderen dem Monotheismus nahen Religionen erwähnen, über göttliche Erlöserliebe mehr zu predigen als über Schuld des Kaiphas und des Pilatus); Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (zum Text der Zweiten Session zurückkehren und die Erklärung auf die Juden einschränken, Antisemitismus ist speziell zu verurteilen); Kardinal Joseph Elmer Ritter, Erzbischof von Saint Louis (es geht um die Wiedergutmachung einer jahrhundertealten Ungerechtigkeit); Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, im Namen der deutschen Bischöfe (das gemeinsame Offenbarungserbe soll so herausgestellt werden, daß jede Diskriminierung völlig ausgeschlossen ist); Philip Pocock, Erzbischof-Koadjutor von Toronto (Zustimmung zum ganzen Schema, neben „harten" Bibeltexten über die Juden müssen auch die anderen gesehen werden); Pieter Nierman, Bischof von Groningen, im Namen der holländischen Bischöfe (Erklärung wird sehr begrüßt, von „Bekehrung" soll nicht gesprochen werden); Jules Daem, Bischof von Antwerpen (es gilt, immer besser den Ort Israels im Heilsplan Gottes zu erkennen).

Am Schluß der Sitzung teilte der Generalsekretär noch mit, die Moderatoren hätten dem Vorschlag der Theo-

logischen Kommission zugestimmt, über das dritte Kapitel des Kirchenschemas zwei Abstimmungen durchzuführen, eine erste über die Abschnitte 18 bis 23, eine zweite über die Abschnitte 24 bis 29. Begründung: Das Ergebnis zu beiden Teilen könnte sehr verschieden ausfallen. Auf Anfrage wurde mitgeteilt, es sei nach der Geschäftsordnung nicht statthaft, daß ein einziger Vater im Namen von Gruppen zum Abstimmen mit „iuxta modum" delegiert wird: Jeder kann nur im eigenen Namen Vorbehalte anmelden.

In der Neunzigsten Generalkongregation (29.9.) wurden die Einzelabstimmungen zum dritten Kapitel des Kirchenschemas beendet. Zur Abstimmung lagen noch vor die Textverbesserungen 37 bis 39.
37. Verbesserung (Abschnitt 29: Den territorialen Bischofsvereinigungen steht es bei Zustimmung des Papstes zu, darüber zu entscheiden, ob und wo Diakone eingesetzt werden sollen). Ergebnis: Anwesend 2228, zustimmend 1523, ablehnend 702, ungültig 3.
38. Verbesserung (Abschnitt 29: Die oberste Autorität entscheidet, ob dieses Diakonat Männern reiferen Alters, auch wenn sie verheiratet sind, erteilt werden kann . . .). Ergebnis: Anwesend 2229, zustimmend 1598, ablehnend 629, ungültig 2.
39. Verbesserung (Abschnitt 29: . . . oder auch junge Männer ohne Zölibatsverpflichtung). Ergebnis: Anwesend 2211, ablehnend 1364, zustimmend 839, ungültig 8.
Der Generalsekretär teilte mit, daß Verbesserungsvorschläge auch nach der Billigung eines Textes durch die Generalkongregation von den Kommissionen noch sorgfältig geprüft werden. Nach Annahme eines Textes in der Generalkongregation könnte noch nicht von einer Billigung durch das Konzil gesprochen werden, dazu bedürfe es auch der Zustimmung des Papstes.
Den Vätern wurden die Relationen zu den Kapiteln 4, 5 und 6 des Kirchenschemas ausgehändigt. Kardinal Marella ließ in dieser Sitzung eine vertrauliche Mitteilung über das Sekretariat für die Nichtchristen verteilen. Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2229 Väter.
Es gab 20 Wortmeldungen zur Erklärung über die Juden und über die Nichtchristen: Kardinal José Bueno y Monreal, Erzbischof von Sevilla (Stimmen der Ostkirchen ernst nehmen, aber den Text in verbesserter und auf die anderen Religionen erweiterter Form beibehalten); Franjo Seper, Erzbischof von Zagreb (Erklärung notwendig, um Verfolgungen unter christlichen Vorwänden auszuschließen); Yves Plumey, Bischof von Garoua, Kamerun (Konzil soll auch mehr über die 400 Millionen Moslems sagen); Sergio Méndez Arceo, Bischof von Cuernavaca, Mexiko (Text bedeutet Wiedergutmachung im Einklang mit dem Evangelium); Laurentinus Satoshi Nagae, Bischof von Urawa, Japan (soll konkret gesagt werden, wie sich Christen gegenüber Nichtchristen zu verhalten haben); Edmund Nowicki, Bischof von Danzig (das Wort „persecutio" aus der ersten Fassung beibehalten); Simon Hoa Nguyen-Van-Hien, Bischof von Dalat, Vietnam (aus der Missionspresse muß verschwinden, was die Nichtchristen kränkt); Arthur Elchinger, Koadjutor von Straßburg (Juden auch heute die lebendigen Zeugen der Bibel, sie erwarten einen Ausgleich für das ihnen von Christen zugefügte Böse); Stephen Leven, Weihbischof von San Antonio, Texas (Ausdruck „Gottesmord" schon theologisch unhaltbar); Bernhard Stein, Weihbischof von Trier (Begriff der göttlichen Vaterschaft im Alten Testament); Antonio Añoveros Ataún, Bischof von Cádiz und Ceuta (katholische Massenmedien sollten Kränkungen von Nichtchristen vermeiden); John Heenan, Erzbischof von Westminster (alter Text verbessert wiederherzustellen, nicht von „Bekehrung" reden); Patrick O'Boyle, Erzbischof von Washington (am Schluß der Erklärung eine Aussage der Reue und des Bedauerns angebracht); Pierre Sfair, maronitischer Titularbischof (Anwesenheit christlicher Wahrheiten im Islam hervorzuheben); Joseph Parecattil, syrisch-malabarischer Erzbischof von Ernakulam, Indien (Aussage über die nichtchristlichen Religionen wesentlich zu erweitern); Joseph Attipetty, Erzbischof von Verapoly, Indien (die alleinige Erwähnung der Moslems für die andern möglicherweise beleidigend); Daniel Lamont, Bischof von Umtali, Rhodesien (Plädoyer für das Sekretariat Bea); Jerônimo José Podestà, Bischof von Avellaneda, Argentinien (hinzufügen, daß keine politischen Gründe für die Erklärung ausschlaggebend sind); Joseph Tawil, melkitischer Patriarchalvikar in Damaskus (die gefährlichen Folgen dieser einseitigen Erklärung müssen bedacht werden); Joseph Descuffi, Erzbischof von Izmir, Türkei (positive Stellung zur Erklärung, den Islam mehr berücksichtigen).

In der Einundneunzigsten Generalkongregation (30.9.) wurden die beiden Abstimmungen über das dritte Kapitel sowie die Abstimmungen über das vierte, fünfte und sechste Kapitel des Kirchenschemas abgestimmt. Alle Texte erreichten mehr als Zweidrittelmehrheit.
Drittes Kapitel:
1. Abstimmung zum dritten Kapitel (Abschnitt 18—23: Einsetzung des Apostelkollegiums, Sakramentalität der Bischofsweihe, das Bischofskollegium und sein Haupt, die Beziehungen innerhalb des Kollegiums). Ergebnis: Anwesend 2242, zustimmend 1624, ablehnend 42, zustimmend mit Vorbehalt 572, ungültig 4.
2. Abstimmung (Abschnitt 24—29: Die Amtsaufgabe der Bischöfe in der Partikular- und Universalkirche, das Presbyterat, das Diakonat). Ergebnis: Anwesend 2240, zustimmend 1704, ablehnend 53, zustimmend mit Vorbehalt 481, ungültig 2.
Viertes Kapitel (über die Laien: Abschnitt 30—38: Wesentliche Verbesserungen: stärkere Hervorhebung des Begriffs des Laientums, das königliche Priestertum der Laien, Teilnahme am Prophetenamt Christi, apostolischer Sinn von Ehe und Familie, Freiheit und Gehorsam). Ergebnis: Anwesend 2236, zustimmend 2152, ablehnend 8, zustimmend mit Vorbehalt 76.
Fünftes Kapitel (Abschnitt 39—42: über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit: mehrere Änderungen, die die Berufung aller Christen zur Heiligkeit stärker hervor- und gegenüber den Orden abheben). Ergebnis: Anwesend 2177, zustimmend 1856, ablehnend 17, zustimmend mit Vorbehalt 302, ungültig 2.
Sechstes Kapitel (Abschnitt 43—47: über die Religiosen):
1. Abstimmung (Soll der Abschnitt über die Religiosen als eigenes Kapitel geführt werden?). Ergebnis: Anwesend 2210, zustimmend 1505, ablehnend 698, ungültig 7.
2. Abstimmung (Billigung des Inhalts des neuen Kapitels). Ergebnis: Anwesend 2189, zustimmend 1736, ablehnend 12, zustimmend mit Vorbehalt 438, ungültig 3.
Den Abstimmungen vorausgegangen war die Verlesung der Relationen zum vierten (John Wright, Bischof von Pittsburgh) und zum fünften und sechsten Kapitel (Abtprimas Benno Gut OSB).
Noch vor den Abstimmungen wurde ein Zwischenfall be-

reinigt. Mehrere Väter hatten über den Generalsekretär den Einwand erhoben, zwei Wahlgänge für das dritte Kapitel als Ganzes verstießen gegen die Geschäftsordnung. Daraufhin ließen die Moderatoren durch Aufstehen und Sitzenbleiben abstimmen. Die überwiegende Mehrheit sprach sich dabei für die zweiteilige Abstimmung aus. Nochmals wies der Generalsekretär darauf hin, daß „modi" nur einreichen kann, wer persönlich mit Vorbehalt zustimmt.

An die Väter wurden die Relatio über die Offenbarung und die Appendices zum Schema „13" verteilt. Der Sitzung präsidierte Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2242 Väter.

Ein einziger Redner sprach noch zur Erklärung über die Juden und die Nichtchristen im Namen von mehr als 70 Vätern nach bereits erfolgtem Abschluß der Aussprache: Jean Gahamanyi, Bischof von Butare, Ruanda (den Juden und Mohammedanern wurde viel Lob gespendet, aber man sollte auch an die Religionen Schwarzafrikas denken. Die Erklärung soll durch ein Schema über alle Nichtchristen ersetzt werden).

Nach dieser Wortmeldung begann die Debatte über den ersten Teil des Schemas über die Offenbarung mit der Verlesung zweier Relationen: einer im Namen der Minderheit (Bischof Franjo Franič von Split) und einer zweiten im Namen der Mehrheit (Erzbischof Ermenegildo Florit von Florenz).

Wegen der komplizierten Abstimmungsvorgänge und der Verlesung der Relationen kamen nur noch drei Väter zum Offenbarungsschema zu Wort: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (pflichtet der Minderheit bei, gegen den Terminus „viri apostolici"); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising, im Namen von 78 deutschsprachigen und skandinavischen Bischöfen (Schema gut, weil es die Frage der materialen Suffizienz der Schrift offenläßt, mehrere Verbesserungsvorschläge zum Offenbarungs- und Glaubensbegriff); Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (in den wesentlichen Aussagen verdient Text Zustimmung, besonders das zweite Kapitel über die Weitergabe der Offenbarung, Wachstum der Offenbarung in gewissem Sinne zulässig, theologische Einseitigkeiten durch das Lehramt zu vermeiden).

In der Zweiundneunzigsten Generalkongregation (1. 10.) wurde die Aussprache über den ersten Teil des Offenbarungsschemas (Begriff der Offenbarung, Weitergabe des Offenbarungsinhaltes) fortgesetzt. Abstimmungen fanden nicht statt. Wiederum gab es einen Zwischenfall. Der Generalsekretär hatte zu Beginn der Sitzung mitgeteilt: bei dem am Vortag verteilten ergänzenden Dokument zum Schema „13" handle es sich um ein rein privates („meramente privatum") Dokument, das von der Kommission für das Laienapostolat ausgearbeitet worden sei und dem kein konziliärer Charakter zukomme. Diese Interpretation stieß auf offenkundigen Widerstand bei den Moderatoren und bei den Mitgliedern der betroffenen Kommission. Im Verlauf der Sitzung mußte der Generalsekretär seine Version durch die Erklärung revidieren: bei dem genannten Dokument (Annexe zu den einzelnen Kapiteln des Schemas) handle es sich nicht um ein privates Dokument. Die Annexe seien im Auftrag der Koordinierungskommission von der Gemischten Kommission (aus Mitgliedern der Theologischen- und der Laienkommission) ausgearbeitet worden. Die „Annexe" sollen jedoch nicht im Konzil diskutiert werden.

Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2169 Väter. Zwanzig Väter sprachen zum ersten Teil des Offenbarungsschemas: Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (Entwurf verdient großes Lob, weil er der modernen Bibelbewegung gerecht wird und strittige Fragen offenläßt, deutlicher herauszuarbeiten die absolute Transzendenz der Offenbarung selbst); Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima (Schema gut, stärker hervorzuheben, daß die Tradition ihrer Natur nach dynamisch ist); Kardinal Michael Browne, Kurie (Schema ist Anlaß zur Angst); Ignace Pierre Batanian, Patriarch der Armenier (Betonung des Zusammenhangs von Schrift, Tradition und Lehramt); Kazimierz Kowalski, Bischof von Kulm (Schema sollte etwas aussagen über den Kampf des modernen Atheismus gegen jede Offenbarung); Vittorio Costantini, Bischof von Sessa Aurunca, Italien (Schema gut, die Geschichtlichkeit der Offenbarung noch mehr zu betonen); Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn (Beziehung von Offenbarung und Heilsgeschichte ist klarer herauszuarbeiten); Felix Romero Menjibar, Bischof von Jaén, Spanien (Schema gut, aber Altes Testament und vor allem Moses sollten mehr berücksichtigt werden); Lawrence Shehan, Erzbischof von Baltimore (es fehlt noch ein voller Begriff der Offenbarung, der über Lehrbuchdarstellungen hinausgeht); Antonio Vuccino, Titularerzbischof, Frankreich (ontologische Verbindung zwischen Schrift und Tradition deutlicher darzustellen); Josef Reuß, Weihbischof von Mainz (Glaubensakt als personale Antwort auf den Anruf Gottes herausstellen); Enrico Compagnone, Bischof von Anagni (Text hat Lücken, u. a. nicht unterschieden zwischen „konstitutiver" und weitervermittelnder Tradition); Giovanni Ferro, Erzbischof von Reggio-Calabria (Schema lobenswert, aber unklare Ausdrücke vermeiden); Emilio Guano, Bischof von Livorno (zum volleren Begriff der Offenbarung muß auch ein vollerer Glaubensbegriff kommen; Überlieferung nicht nur Weitergabe der Lehre); Tomasz Wilczyński, Weihbischof in Allenstein, Polen (die widersprüchlichen Meinungen zeigen, wie schwierig die Frage ist; Schema positiv zu werten); Paul Zoungrana, Erzbischof von Ouagadougou, Obervolta (beim Begriff der Offenbarung muß man von Christus ausgehen); Michael Arattukulam, Bischof von Alleppey, Indien (Lehre von der Tradition muß mit Tridentinum und Erstem Vatikanum übereinstimmen); Armando Fares, Erzbischof von Catanzaro, Italien (Schema gut, fehlt aber Hinweis auf formales Glaubensmotiv); Joseph Attipetty, Erzbischof von Verapoly, Indien (Darstellung des Verhältnisses von Schrift und Tradition zu mißbilligen); Pierre Rougé, Bischof von Nîmes (Verhältnis von Schrift und Tradition richtig gesehen).

In der Dreiundneunzigsten Generalkongregation (2. 10.) wurden den Vätern die Relationen zu den drei verbesserten Kapiteln des Ökumenismusschemas ausgehändigt. Durch Erheben von den Plätzen stimmten die Väter dem von den Moderatoren vorgeschlagenen Abstimmungsmodus zum Schema zu. Vorgesehen sind folgende Abstimmungen: 11 Einzelabstimmungen zum ganzen Schema und je eine Abstimmung je Kapitel als ganzes. Die Sitzung leitete bis zum Ende der Debatte über den ersten Teil (Einleitung, Kapitel 1 und 2) Kardinal Lercaro. Dann übernahm Kardinal Döpfner den Vorsitz. Bischof Jan van Dodewaard verlas die Relatio zu den Kapiteln 3—6. Anschließend sprachen noch zwei Redner zum dritten Kapitel.

Zum ersten Teil sprachen noch 16 Väter: Jan van Dodewaard, Bischof von Haarlem, im Namen der holländischen Bischöfe (Schema gut, zu betonen wäre die Einmaligkeit der Kirche der Apostel); Casimiro Morcillo González, Erzbischof von Madrid-Alcalá (Joh. 16, 13 sichere Grundlage für das Lehramt der Kirche); Octavio Beras, Erzbischof von Santo Domingo (zum Verhältnis von Schrift und Tradition die Lehre von Trient und des Ersten Vatikanums wiederholen); Antonio de Castro, Weihbischof von Vila Real, Spanien (Hinweis auf Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes notwendig); Angel Temiño Saiz, Bischof von Orense, Spanien (die Rolle der Vernunft bei der Entfaltung der Lehre nicht vergessen); Jacinto Argaya Goicoechea, Bischof von Mondoñedo-Ferrol, Spanien (bezüglich Schrift und Tradition sollen Protestanten und Katholiken eine ernste Gewissenserforschung anstellen); Enrico Nicodemo, Erzbischof von Bari (gut, daß keine umstrittenen Lehren fixiert werden, aber Traditionsbegriff zu klären); José Alba Palacios, Bischof von Tehuantepec, Mexiko (über die Predigt als Mittel der Überlieferung etwas zu sagen); Jean Rupp, Bischof von Monako (im Traditionsbegriff zu unterscheiden zwischen Inhalt und dessen Weitergabe); Fidel García Martínez, Titularbischof, Spanien (Definition der Offenbarung im eigentlichen Sinne wäre notwendig); Salvatore Baldassarri, Erzbischof von Ravenna (ist es Sache eines Konzils, zu erklären, daß die Frage der Offenbarungsquellen noch nicht reif ist? Man kann ruhig erklären, daß alle Dogmen in der Schrift wurzeln); Luciano Rubio, Generalsuperior der Augustinereremiten (Schweigen über Umfang der Tradition mißfällt); Christopher Butler, Abtpräses der englischen Benediktiner (Begriff der Überlieferung doppelsinnig gebraucht, einmal die Schrift einschließend, einmal der Schrift gegenübergestellt; Fassung des Schemas richtig); Raffaele Calabria, Erzbischof von Benevent (Rolle des Lehramtes in der Weitergabe der Tradition klar darzustellen); François Marty, Erzbischof von Reims (Aussage über Wachstum der Tradition besteht zu Recht, aber die Quelle des Wachstums zu nennen); George Flahiff, Erzbischof von Winnipeg, Kanada (unter Berufung auf die Kardinäle Meyer, Léger, Landázuri Ricketts zwischen göttlicher Offenbarung und Überlieferung der Kirche unterscheiden).
Zum dritten Kapitel (Inspiration und Interpretation der Schrift) sprachen noch: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (um Mißverständnisse zu vermeiden, entsprechende Texte des Tridentinums und Ersten Vatikanums wörtlich zu übernehmen); Kardinal Franz König (Entwurf bejaht, muß aber noch genauer göttliche Wahrheit der Schrift und menschlich begrenzte Kenntnis des menschlichen Verfassers unterscheiden).

In der Vierundneunzigsten Generalkongregation (5. 10.) wurde die Diskussion über das Offenbarungsschema (2. und 3. Teil: Kapitel 3—6) fortgesetzt. Zugleich wurden die vier Einzelabstimmungen zum ersten Kapitel des Ökumenismusschemas durchgeführt. Die Berichterstattung für das zuständige Sekretariat verlas Erzbischof J.-M. Martin von Rouen (die wichtigsten Verbesserungen: Neuer Titel: Katholische Prinzipien des Ökumenismus, Vorwort über die Intention des Schemas, stärkere Hervorhebung des Wirkens des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte, umfassendere Beschreibung des Ökumenismus).
1. Verbesserung (Prooemium, Abschnitt 1). Ergebnis: Anwesend 2111, zustimmend 2094, ablehnend 16, ungültig 1.
2. Verbesserung (Abschnitt 2: Einheit und Einzigkeit der Kirche: der Heilige Geist die Seele der Einheit. Die auf Petrus begründete Einheit hat seine Grundlage in Christus und bekundet sich in der Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes). Ergebnis: Anwesend 2112, zustimmend 2081, ablehnend 30, ungültig 1.
3. Verbesserung (Abschnitt 3: Die Spaltungen in der Kirche: vielfache Verschuldungen in der Vergangenheit, Weiterbestehen der Gegensätze, die der vollen Einheit im Wege stehen. Die Fülle der Heilmittel nur in der katholischen Kirche). Ergebnis: Anwesend 2110, zustimmend 2051, ablehnend 57, ungültig 2.
4. Verbesserung (Abschnitt 4: Ermutigung alles dessen, was für die Einheit getan werden kann, Einladung an die Katholiken zur ökumenischen Aktivität). Ergebnis: Anwesend 2107, zustimmend 2056, ablehnend 50, ungültig 1.
Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2112 Väter: 15 Väter sprachen zum zweiten und dritten Teil des Offenbarungsschemas: Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (Schema enthält Schlüssel zum Verständnis der Schrift, Inspiration einseitig unter dem Aspekt der Inerranz gesehen); Kardinal Bea, Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (beizubehalten: Fundamentallehre zur Offenbarung, positive Sprache, biblische Beweisführung. Mehr zur Geltung kommen muß: Altes Testament, Unterschied zwischen Altem Testament und Altem Bund); Jean-Julien Weber, Bischof von Straßburg (volle Zustimmung zum Schema, einzelne Verbesserungen); Francis Simons, Bischof von Indore, Indien (Problem bei der Irrtumslosigkeit, nicht was der Hagiograph, sondern was Gott sagen wollte); Primo Gasbarri, Weihbischof von Velletri (wenn schon keine Stellungnahme zu strittigen Fragen, so wenigstens Unparteilichkeit nach allen Seiten); Jaime Flores Martin, Bischof von Barbastro, Spanien (Hagiograph muß deutlicher als lebendiges Werkzeug des Heiligen Geistes erscheinen, Schema als Ganzes lobenswert); Charles Maloney, Weihbischof von Louisville, USA (geschichtliche Methode kann wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Schrift leisten); Casimiro Morcillo González, Erzbischof von Madrid-Alcalá (zum vierten Kapitel [Altes Testament]: sehr positiv, Gesetz, besonders Dekalog müßte behandelt werden); Néophytos Edelby, Melkitischer Titular-Erzbischof (legte ausführlich die Stellung der orientalischen Kirchen zur Schriftinspiration dar, die das Schema nicht berücksichtigte); Eduard Schick, Weihbischof von Fulda (Zustimmung zu allen Kapiteln); Rafael García y García de Castro, Erzbischof von Granada (manches unklar, größere Beachtung der „historischen" Form der Evangelien); William Philbin, Bischof von Down und Connor, im Namen von 30 Bischöfen aus Irland (Schema gut, aber historische Wahrheit der Evangelien wird nicht genügend betont); Joseph Herrschan, Weihbischof von Lüttich (das Schema als Ganzes sehr positiv, Verbesserungen zu den einzelnen Kapiteln); Joseph Cordeiro, Erzbischof von Karachi (Ablehnung der schöpferischen Rolle der Urgemeinde, sieht nach einer längst überholten Verurteilung Bultmanns aus); Manuel del Rosario, Bischof von Malolos, Philippinen (bei aller Anerkennung für das Schema Geheime Offenbarung als Trostbuch der Kirche zu erklären).

In der Fünfundneunzigsten Generalkongregation (6. 10.) wurde über das erste Kapitel des Ökumenismusschemas als Ganzes abgestimmt, ebenso über die vier Einzelpunkte des

zweiten Kapitels. Die Relatio zum zweiten Kapitel verlas Bischof Charles Helmsing von Kansas City: Wesentliche Veränderungen: Wunsch nach Einheit gehört zu dem Element kirchlicher Erneuerung, Aufruf zum Gesinnungswandel. Gebet, auch gemeinsames mit den anderen Christen, zu fördern, besserer Kontakt der getrennten Brüder notwendig. Das Ergebnis der Gesamtabstimmung zum ersten Kapitel (über die katholischen Prinzipien des Ökumenismus, Abschnitt 2—4): Anwesend 2166, zustimmend 1926, ablehnend 30, zustimmend mit Vorbehalt 209, ungültig 1.

Die Abstimmungen zu den verbesserten Texten des zweiten Kapitels:

1. Verbesserung (Abschnitt 5—6: Förderung der Einheit Sache der ganzen Kirche, auch durch bessere Darstellung der Wahrheit neben den verschiedenen anderen Mitteln). Ergebnis: Anwesend 2166, zustimmend 2120, ablehnend 46.
2. Verbesserung (Abschnitt 7: ohne innere Umkehr kein Ökumenismus; notwendig: Demut, Verstehen der anderen, Eingeständnis der eigenen Schuld, vollkommeneres Leben nach dem Evangelium). Ergebnis: Anwesend 2168, zustimmend 2076, ablehnend 92.
3. Verbesserung (Abschnitt 8: Empfehlung gemeinsamen Gebetes, „communicatio in sacris" kein Allheilmittel. Über Opportunität müssen zuständige Hirten der Kirche entscheiden). Ergebnis: Anwesend 2166, zustimmend 1872, ablehnend 292, ungültig 2.
4. Verbesserung (Abschnitt 9—12: Aufzählung der einzelnen Mittel zur Förderung des Ökumenismus, u. a. Erforschung ökumenischer Probleme, Schulung von Klerus und Volk, Dialog, Zusammenarbeit in praktischen und sozialen Belangen). Ergebnis: Anwesend 2161, zustimmend 2099, ablehnend 62.

Den Vätern wurde während der Sitzung die Relatio zum Schema über das Laienapostolat ausgehändigt. Der Generalsekretär teilte mit, daß der Papst eine beschränkte Zahl von Pfarrern aus verschiedenen Ländern zur Teilnahme am Konzil, besonders an den Sitzungen, in denen Fragen des Priestertums behandelt werden, eingeladen habe. Der Sitzung präsidierte Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2168 Väter.

Zum Offenbarungsschema (2. und 3. Teil) sprachen zunächst zehn Väter. Dann wurde die Debatte offiziell geschlossen. Anschließend sprachen noch drei Väter, jeweils im Namen von mehr als 70 Bischöfen. Es sprachen: Armando Fares, Erzbischof von Catanzaro (Entwicklung historischer Hilfswissenschaften kann mehr den Historismus fördern als die Kenntnis der Bibel); Luigi Carli, Bischof von Segni (das 5. Kapitel [Neues Testament] nicht im Sinne der Gläubigen, der Bischöfe und des Papstes; Historizität der Kindheitsgeschichte nicht betont); Costantino Caminada, Bischof von Ferentino, Italien (Verbreitung der Bibel bei den Gläubigen nicht ohne Gefahren); Pablo Barrachina Estevan, Bischof von Orihuela-Alicante, Spanien (von der Unveränderlichkeit der Schrift und der Vitalität des Gotteswortes wird nicht genügend gesprochen, Bibellesung hat ekklesiale Bedeutung); Smiljan Čekada, Bischof von Skoplje (pastorale Bedürfnisse des Volkes nicht vergessen, noch eine große Unkenntnis der Schrift); Hermann Volk, Bischof von Mainz (die drei letzten Kapitel sehr gut, Inspiration zu intellektualistisch gesehen, im ganzen Schema wird nicht hinreichend vom Glauben gesprochen); Joannes Ferreira, Apostolischer Präfekt von Portugiesisch-Guinea (pastoralere Sprache für das 4. Kapitel); Pierre Boillon, Bischof von Verdun (es ist darauf hinzuweisen, daß Erklärungen des Lehramtes sich auf die biblische Überlieferung als ganze beziehen); Carlo Maccari, Erzbischof von Mondoví, Italien (was Trient zu Schrift und Tradition gesagt hat, soll auch dieses Konzil anregen); Christopher Butler, Abtpräses der englischen Benediktiner (verschiedene Anmerkungen zur Geschichtlichkeit und zur Inspiration der Evangelien, Freiheit für Exegeten notwendig).

Nach offiziellem Abschluß der Debatte sprachen noch: Eduardo Martínez Gonzáles, Bischof von Zamora (Hagiograph Instrument des inspirierenden Gottes, geschichtliche und geographische Unrichtigkeiten können aus falscher Textübermittlung stammen); Anibal Muñoz Duque, Erzbischof von Nueva Pamplona, Kolumbien (im Heilswerk doppelte Inspiration, die geographische und biblische); Juan González, Titularerzbischof, Kolumbien (Abschnitte über Verhältnis Schrift—Tradition und die Inspiration sind klarer zu formulieren).

Am Schluß der Sitzung gab, nachdem Kardinal Suenens den Vorsitz übernommen hatte, Kardinal Cento als Präsident der Kommission für das Laienapostolat eine kurze Einführung in das Schema über das Laienapostolat.

Diskussion und Abstimmungen zum Kirchenschema

Zum drittenmal (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 200; 18. Jhg., S. 86—90 und S. 137—149) stand während der ersten Wochen der Dritten Sitzungsperiode der Entwurf „De Ecclesia" im Mittelpunkt des konziliaren Geschehens. Von der Achtzigsten bis zur Dreiundachtzigsten Generalkongregation wurden die beiden letzten Kapitel des Schemas diskutiert: „Über den eschatologischen Charakter unserer Berufung und unsere Verbindung mit der Kirche des Himmels" und „Über die selige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria im Mysterium Christi und der Kirche". Von der Einundachtzigsten bis zur Einundneunzigsten Generalkongregation wurden die Abstimmungen zu den Kapiteln 1—6 des gleichen Entwurfes durchgeführt.

Begleiterscheinungen

Schon die Tatsache, daß allein zum dritten Kapitel („Über die hierarchische Ordnung der Kirche, insbesondere über das Bischofsamt") nicht weniger als 39 Einzelabstimmungen nötig waren, und die Nervosität, von der diese Abstimmungen innerhalb und außerhalb der Aula begleitet waren, zeigten, daß man beim entscheidenden Augenblick dieses Konzils angelangt war. Man sprach von Interventionen mehrerer Kardinäle beim Papst, und gewisse Vorkommnisse in der Aula zeigten, daß die Minderheit weiter auf ihrer eigenen Position beharrte. Zum Beispiel erklärte Kardinal König bei der Verlesung seiner Relatio zu den Abschnitten 18—21 des Kirchenschemas, die Theologische Kommission habe noch auf ihrer letzten Sitzung beschlossen, alle Relationen im Namen der Gesamtkommission erstatten zu lassen, und trotzdem hatte Bischof Franič von Split in der gleichen Generalkongregation seine Relatio gegen die Kollegialität und die Wiedereinführung eines ständigen Diakonats im Namen einer Kommissionsminderheit von sieben Mitgliedern vorgetragen; in der gleichen Sitzung protestierte Kardinal-

dekan Tisserant gegen die Verbreitung von „Manifesten" gegen die vorgetragene Relatio, Bischof Carli von Segni sprach innerhalb der Debatte über das Bischofsschema von dem kollegialen Charakter des Bischofsamtes als von einer „unbewiesenen Behauptung".

Das Verhalten des Papstes, der in der Eröffnungsansprache zur Dritten Sitzungsperiode (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 42) ausschließlich vom Bischofsamt und seinem Verhältnis zum Primat, und zwar in einer Weise gesprochen hatte, daß man darin leicht eine zu starke Betonung des Primats und der päpstlichen Zentralgewalt, wenn auch in Form eines gemäßigten Zentralismus, hätte sehen können, bildete einen weiteren Anlaß zur Unsicherheit bei einem Teil der Konzilsmehrheit. In diesen Rahmen gehörte auch die auffallende Betonung der Möglichkeit einer Distanzierung des Papstes von den Beschlüssen in den Generalkongregationen in der Enzyklika *Ecclesiam suam* (vgl. dazu den Kommentar von Y. Congar OP in „Informations catholiques internationales", 15. 9. 64). Die Überforderung vieler Väter und Periten durch die unerwartete Beschleunigung der Debatten mit dem Ziel, das Zweite Vatikanum noch in dieser Sitzungsperiode zu beenden, war für manche ein weiterer Anlaß zum Mißtrauen.

Die Befürchtungen erwiesen sich zwar nicht als unberechtigt, wurden aber doch durch das Ergebnis der Abstimmungen vorläufig aus dem Weg geräumt. Mit Ausnahme der Frage, ob die oberste Autorität (der Papst) auch junge Männer ohne Zölibatsverpflichtung zum Diakonat zulassen soll, überstieg das Ergebnis zu allen Abstimmungspunkten, sowohl bei den Einzelabstimmungen wie bei den Abstimmungen über die einzelnen Kapitel als ganze, die Zweidrittelmehrheit. Die Neinstimmen erreichten auch bei den diffizilsten Abstimmungspunkten (Bischofskollegium als Nachfolger des Apostelkollegiums, Ausübung der höchsten Gewalt durch das Bischofskollegium mit dem Papst, Wiedereinführung des Diakonats) nicht die Zahl der Neinstimmen zu den Testfragen vom 30. Oktober 1963 (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 136). Die Zustimmungen mit Vorbehalt lagen zwar relativ hoch (553 zum zweiten Kapitel, 572 zum ersten und 481 zum zweiten Teil des dritten Kapitels), doch gelten die Texte als in der Generalkongregation angenommen. Zwei Hürden sind noch zu nehmen: eine möglichst breite Verwertung der Iuxta-modum-Stimmen zur Erreichung moralischer Einstimmigkeit bei der feierlichen Schlußabstimmung über den ganzen Entwurf und die Zustimmung des Papstes. Man kann aber annehmen, daß das Schema im wesentlichen in seiner jetzigen Gestalt (von den letzten beiden Kapiteln abgesehen) promulgiert wird.

Das Schema als Ganzes

Deswegen erscheint es sinnvoll, wenigstens kurz auf die wichtigsten Veränderungen einzugehen, die das Schema seit der Diskussion während der Zweiten Sitzungsperiode durchgemacht hat. In diesen Veränderungen liegt ein gutes Stück Entwicklungsgeschichte des Konzils selbst. Zugleich wird deutlich, welcher Fortschritt durch eine ausführliche Diskussion und wiederholte Veränderungen im Sinne der ursprünglichen Zielsetzung des Konzils erreicht wurde. Ein Grund mehr gegen einen unüberlegten Abschluß der Debatten! Das Schema umfaßt jetzt acht Kapitel. Nachdem die Mehrheit der Väter in der Einundneunzigsten Generalkongregation für die Einführung eines eigenen Kapitels über die Religiosen gestimmt hat, ist nicht mehr daran zu zweifeln, daß es bei der gegenwärtigen Einteilung bleibt.

Die acht Kapitel lauten: 1. Über das Mysterium der Kirche; 2. Über das Volk Gottes; 3. Über die hierarchische Ordnung, insbesondere über das Bischofsamt; 4. Über die Laien; 5. Über die Berufung aller zur Heiligkeit in der Kirche; 6. Über die Religiosen; 7. Über den eschatologischen Charakter unserer Berufung und unsere Verbindung mit der Kirche des Himmels; 8. Über die selige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria im Mysterium Christi und der Kirche. — Die ersten vier Kapitel bilden trotz des Hervortretens starker juristischer Elemente im dritten Kapitel eine strukturelle Einheit. Die wichtigste strukturelle Veränderung ist die Aufnahme eines eigenen Abschnittes über das Volk Gottes als Kapitel 2. Nur auf Grund dieser strukturellen Veränderung war eine Reihe von sehr wertvollen inhaltlichen Veränderungen und Erweiterungen möglich. Schon die Einfügung des Kapitels als solchen vor dem Kapitel über die hierarchische Ordnung bedeutet eine wichtige Akzentverschiebung, wenn nicht gar eine Korrektur, die angesichts der in diesem Entwurf zur Herausstellung des Bischofsamtes notwendigen Betonung der hierarchischen Struktur wünschenswert, ja notwendig war.

Biblisches Verständnis der Kirche

Bereits das erste Kapitel „Über das Geheimnis der Kirche" wurde wesentlich erweitert und verbessert. Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche kommt besser zur Geltung. Die pneumatologische Dimension, deren Fehlen in den beiden früheren Fassungen vor allem von ostkirchlicher, unierter wie orthodoxer Seite bemängelt wurde, wird sichtbar. Der Abschnitt über den Heiligen Geist, der die Kirche „in jede Wahrheit einführt und in Gemeinschaft und Amtsdienst zusammenhält", ist erweitert. Die Kirche wird bezeichnet als das „in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelte Volk". Auf Wunsch mehrerer Väter wurde ein eigener Abschnitt über das Reich Gottes eingefügt, das in Wort und Wundern, vor allem aber in der Person Christi uns geoffenbart ist und deren universale Ausbreitung Christus der Kirche unter Führung des Heiligen Geistes aufgetragen hat. Anstatt eine abstrakte Beschreibung des Wesens der Kirche zu versuchen, werden ihre konstitutiven Elemente an Hand der biblischen Bilder verdeutlicht. Das Bild vom mystischen Leibe wird zwar besonders hervorgehoben, weil es sich dabei um mehr handle als um ein bloßes Bild. Aber die notwendig statisch-juridische Sicht wird ergänzt durch den Hinweis, daß es sich bei der Kirche nicht um zwei verschiedene Wirklichkeiten, eine sichtbare und eine unsichtbare, sondern um eine komplexe Realität handelt, in der Menschliches und Göttliches eine Einheit bilden, die in Analogie zum Geheimnis der Inkarnation zu verstehen ist.

Kirche als Volk Gottes

Diese inkarnatorische Sicht der Kirche wird im zweiten Kapitel heilsgeschichtlich verdeutlicht. Ein eigener Abschnitt über die Präformation der Kirche im Volk Gottes des Alten Testaments ist eingefügt. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum, vom Glaubenssinn aller Gläubigen, „von den Bischöfen bis zum letzten Laien" (Augustinus), und von den Charismen wurde nach den Intentionen einiger besonders beachteter Interventionen während der Zweiten Session verbessert. Über die Echtheit und den rechten Gebrauch der Charismen zu wachen, wird die

Hierarchie aufgefordert. Zugleich aber wird sie ermahnt, „den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und zu behalten, was gut ist". An Hand des Bildes vom Volk Gottes wird die Universalität und Katholizität der Kirche beschrieben als die Einheit in der Vielfalt der Gaben und Ämter, in der für die legitimen Eigenheiten, Sitten, Lebensgewohnheiten und Denkmodelle Platz ist und die eine echte Kommunikation der Gaben zwischen den verschiedenen Teilen des Volkes Gottes ermöglicht.

Das Verhältnis zu den nichtkatholischen Christen

Von einer so vertieften Sicht der Katholizität der Kirche aus war es auch möglich, das Verhältnis zu den nichtkatholischen Christen und zu den Nichtchristen positiver zu umschreiben. Hier handelt es sich, wie Joseph Ratzinger in einer Pressekonferenz in Rom ausgeführt hat, offensichtlich um eine — ökumenisch gesehen — der wesentlichsten Verbesserungen des Entwurfs. Der ursprüngliche Entwurf von 1962 hatte die Gliedschaft in der Kirche, sich einer primär rechtlichen Umschreibung bedienend, auf die katholischen Christen beschränkt. Die Heilsmöglichkeit der nichtkatholischen Christen war auf den Begriff des „votums", im Sinne des verborgenen Verlangens des Außenstehenden nach der wahren Kirche, reduziert. Damit wurden nichtkatholische Christen mit Nichtchristen auf die gleiche Stufe gestellt. Bereits die zweite Fassung hatte den umstrittenen Gliedschaftsbegriff vermieden, die wenigstens seit Bellarmin gebräuchliche Lehre vom „votum" fallengelassen und dafür eine positive Beschreibung der Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und nichtkatholischen Christen gegeben, durch die sie nicht nur in einem subjektiven, sondern durchaus objektiven und realen Sinne als wirkliche Christen qualifiziert wurden. Mußte die Formulierung von 1962 die Nichtkatholiken abstoßen, da sie sich mit Recht in ihrer Würde als Christen nicht ernst genommen sahen, so war für sie auch die Formulierung von 1963 unbefriedigend (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 95 und S. 155). Der Entwurf von 1963 sprach von den nichtkatholischen Christen nur als einzelnen. Die ekklesiale Realität ihrer Kirchen und Gemeinschaften war theologisch nicht erfaßt. Der jetzige Entwurf bringt nun noch eine entscheidende Verbesserung. Ohne sich mit der ekklesialen Realität der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften eingehend auseinanderzusetzen, wird einfach gesagt, daß die nichtkatholischen Christen die Heilige Schrift als Glaubens- und Lebensnorm ehren, apostolischen Eifer zeigen, durch die Taufe Christus verbunden (coniunguntur) werden und in „ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch andere Sakramente anerkennen und empfangen". Diese keineswegs erschöpfende, aber doch positive Formulierung enthält, da in ein Lehr- und nicht bloß in ein Disziplinardekret aufgenommen, eine der wichtigsten Voraussetzungen für einen ökumenischen Dialog ohne Kränkung des Partners.

Nach derselben positiven Methode wird das Verhältnis zu den Nichtchristen umschrieben. Ausdrücklich wird gesagt, daß Gott jenen das Heil nicht verweigert, die ohne Schuld nicht zur ausdrücklichen Erkenntnis Gottes gelangt sind. Das Gute und Wahre, was sich bei ihnen findet, wird als „praeparatio evangelica" anerkannt. Das Kapitel schließt mit einem neu eingefügten Abschnitt über den missionarischen Charakter der Kirche. Auch ein Hinweis auf die Pflege der Armut und die Notwendigkeit ständiger Erneuerung der Kirche fehlt nicht. Was fehlt, ist ein ausdrücklicher Hinweis auf die Kirche der Sünder. Trotz des Fehlens dieses keineswegs nebensächlichen Aspektes scheinen doch die wesentlichen Wünsche, die in der Diskussion vorgetragen wurden, im jetzigen Text berücksichtigt zu sein.

Kollegialität und Diakonat

Kann man dasselbe auch vom dritten Kapitel „Über die hierarchische Ordnung" sagen? Ein Urteil darüber wird erst erlaubt sein, wenn der Text veröffentlicht ist. Soweit man seinen Inhalt an den einzelnen Abstimmungstexten rekonstruieren kann, berechtigt er zu folgenden Feststellungen:

Ein wesentlicher Fortschritt

Gegenüber den beiden früheren Fassungen bedeutet das Kapitel einen wesentlichen Fortschritt. Gegenüber der ursprünglichen Fassung bringt es eine viel umfassendere Lehre von der Kollegialität. Wie Ratzinger in dem oben erwähnten Vortrag sagte, enthielt zwar bereits der ursprüngliche Text wichtige Elemente dieser Lehre (u. a. die Sakramentalität der Bischofsweihe, den Begriff des Kollegiums und dessen Charakterisierung als Nachfolger des Apostelkollegiums). Aber dieser Begriff der Kollegialität war beschränkt auf dessen außerordentliche Verwirklichung auf einem Ökumenischen Konzil und juristisch verengt durch die Erklärung, daß die Mitgliedschaft im Kollegium nicht durch die Weihe, sondern durch die vom Papst übertragene Jurisdiktionsgewalt über eine bestimmte Diözese konstituiert werde. Demnach wären Glieder des Kollegiums nur die Diözesanbischöfe, nicht aber die Titularbischöfe.

Die wichtigsten Aussagen der jetzigen Fassung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Christus hat das Kollegium der Zwölf gegründet und diesem Kollegium Petrus als Haupt gegeben, der und dessen Nachfolger als Stellvertreter Christi ordentliche und unmittelbare Gewalt über die ganze Kirche haben. Das Bischofskollegium ist Nachfolger des Apostelkollegiums nach derselben Weise, wie der Papst Nachfolger des Petrus ist. Die Gründung des Apostelkollegiums als Kollegium und die Existenz des Bischofskollegiums mit dem Papst an der Spitze als Nachfolger des Apostelkollegiums mit Petrus an der Spitze lassen sich aus Schrift und Tradition hinreichend beweisen. Mitglied des Kollegiums ist, wer die Bischofsweihe, die die Fülle des Ordo überträgt, empfangen hat. In der Bischofsweihe wird nicht nur die Weihe-, sondern auch die Lehr- und Jurisdiktionsgewalt übertragen. Letztere kann freilich nur ausgeübt werden in Gemeinschaft mit den übrigen Gliedern des Kollegiums und dessen Haupt. Gewährt der Papst die „communio" nicht, kann die Jurisdiktionsgewalt auch nicht ausgeübt werden. Als Vorsteher von Partikularkirchen haben die Bischöfe nur Jurisdiktion über ihre Partikularkirche. Als Glieder des Kollegiums müssen sie für die Gesamtkirche Mitsorge tragen. Als Nachfolger des „corpus apostolicum" ist das „corpus episcopale" mit seinem Haupt auch Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Gesamtkirche. Diese Gewalt kann ausgeübt werden auf einem Ökumenischen Konzil oder auch von den über die Erde zerstreuten Bischöfen, wenn der Papst sie zu einem solchen Akt aufruft oder ihn billigt. Der Papst ist Prinzip und Fundament der Einheit sowohl der Bischöfe wie der Gläubigen. Die einzelnen Bischöfe sind ihrerseits Prinzip der Einheit in ihren Partikularkirchen. In Gemeinschaft mit dem Papst aber repräsentieren sie als Vorsteher der Partikularkirchen die Katholizität der Gesamtkirche. Die hier nur kurz skizzierten Lehrsätze stellen im wesentlichen eine Verdeutlichung im Sinne der Kolle-

gialität der ersten drei Testfragen vom 30. Oktober 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 136) dar und bringen gegenüber der Fassung des Kapitels von 1963 eine Präzisierung sowohl der Kollegialität als solcher wie der Beziehungen des Kollegiums zu dessen Haupt.

Ergänzung des Ersten Vatikanums?

Man wird und hat schon als Kriterium dieses Kapitels postuliert, es müsse eine echte Fortsetzung und Ergänzung des Ersten Vatikanums sein. Das war die ursprüngliche Intention des Konzils, die der Papst in der Eröffnungsansprache zur Zweiten Session dargelegt und in der Eröffnungsansprache zur Dritten Session mit stärkerer Betonung des Primats präzisiert hat. Durch die klare Formulierung der Lehre von der Kollegialität als solcher ist das Kapitel eine wichtige und in gewisser Hinsicht notwendige Ergänzung der Primats- und Infallibilitätsaussagen des Ersten Vatikanums. Eine andere Frage, die hier legitimerweise gestellt werden kann, ist, ob das Verhältnis des Bischofskollegiums zu seinem Haupt oder umgekehrt die Stellung des Hauptes zum Kollegium so geklärt ist, daß es dem Ersten Vatikanum nicht nur ein neues Lehrelement hinzufügt, sondern die Aussagen des Ersten Vatikanums selbst verdeutlicht. Ist das geschehen, oder steht Aussage neben Aussage? Man wird auf diese Frage sehr verschiedene Antworten geben, je nachdem, ob man mehr auf die häufigen, starken und keineswegs vom Kontext immer geforderten Wiederholungen der Primatsaussagen oder mehr auf die Analyse der Kollegialitätslehre als solcher und die „synodalen Ansätze" für die konkrete Gestaltung der Kirchenleitung blickt. Im ersten Fall wird man feststellen, daß z. B. die Problematik der Formulierung des „infallibilis ex sese et non autem ex consensu ecclesiae" wenigstens präsent war. Man wird aber auch feststellen, daß die Relation zwischen den beiden Aussagen über den Papst als Oberhaupt der Kirche und als Oberhaupt des Kollegiums noch verschiedene Interpretationen zuläßt. Ganz bestimmte Eingaben zu diesen Fragen zeigen, daß eine weitere Klärung im gegenwärtigen Augenblick nicht nur wegen des Widerstands einer kleinen Minderheit nicht möglich war. Wichtig ist, daß die Stichworte enthalten sind, die eine weitere Klärung der Probleme im theologischen Gespräch fördern können. Aber der Text öffnet auch breite Möglichkeiten für ein praktisches Neuverständnis des Primats und seiner Ausübung, aber auch der bischöflichen Funktionen in Lokal- und Gesamtkirche. Daß dieses Neuverständnis sich nicht von selbst und von heute auf morgen durchsetzt, braucht nicht erst gesagt werden.

Die „Defensio" des Erzbischofs Parente

Die vier Relationen (vgl. ds. Heft, S. 66), die zu diesem Kapitel in der Vierundachtzigsten Generalkongregation verlesen wurden, brachten in ihrem Aussagegehalt weder wesentlich Neues noch Überraschungen. Sie erwiesen nur die Existenz einer Minderheit (in der Theologischen Kommission sieben gegen siebzehn), die auch weiterhin auf den Positionen des Entwurfs von 1962 beharrt. Selbst die Erklärung der Sakramentalität der Bischofsweihe, die eigentlich schon vor Beginn des Konzils kein Streitobjekt der Theologen war, sollte auf Wunsch der Minderheit fallengelassen werden. Aber nicht das war für viele die eigentliche Überraschung, sondern daß eine der Relationen (die entscheidendste!) für die Mehrheit, also für die Befürworter der Kollegialität, vom Assessor des Heiligen Offiziums, Erzbischof Pietro Parente, vorgetragen wurde. Dieser hatte die Positionen der Mehrheit gerade zu den schwierigsten Punkten („collegium episcopale" als Nachfolger des „collegium apostolicum", Bischofskollegium als Träger der höchsten Gewalt in der Kirche) mit Argumenten aus Schrift, Tradition und römischem Recht, wie sie bereits ausführlich auf der Zweiten Session vorgetragen worden waren, mit so viel Temperament verteidigt, daß er vom versammelten Konzil lang anhaltenden Beifall erhielt. Seine Ausführungen spiegeln genau Inhalt und Sprechweise des Kapitels wider, gerade auch in bezug auf die Lehre über den Primat. Die Mehrheit hatte in Erzbischof Parente sicher den opportunsten Sprecher gefunden, der ihr zur Verfügung stand. Nicht als ob es dadurch gelungen wäre, die noch verbleibende Minderheit für die Mehrheit zu gewinnen, aber für die noch zu nehmenden Hürden hatte die Intervention ihr unverkennbares Gewicht.

Das Gutachten der Bibelkommission

Die Erläuterung und Klärung der Frage nach der Stellung des Episkopats und des Verhältnisses von Episkopat und Primat war das besondere Anliegen Pauls VI. seit Beginn seines Pontifikats. Die Ansprachen, die er darüber gehalten hat, auch wenn in ihnen scheinbar Gegensätzliches gesagt wurde, sowie seine Zurückhaltung gegenüber den Auseinandersetzungen in der Aula, auch bei der Abstimmung über die Testfragen am 30. Oktober 1963, lassen seine eigene Position erkennen. Er hat zudem seine Meinung zu einzelnen Punkten gegenüber der Kommission kundgetan, und diese konnte frei darüber entscheiden. Er forderte schließlich ein Gutachten von der Bibelkommission zur Frage der Kollegialität an.

Über dieses Gutachten gingen Gerüchte um, die nur zum Teil der Wahrheit entsprechen. Es hieß, die Bibelkommission habe zur Erstellung des Gutachtens nur jene Konsultoren herangezogen, die in Rom erreichbar waren, und es hieß weiter, das Gutachten sei negativ ausgefallen. Das erste ist richtig. Zum zweiten erklärte Bischof Franič in seiner Relatio im Namen der Minderheit u. a., auch die Bibelkommission habe zugegeben, daß sich die Errichtung des Bischofskollegiums aus der Schrift nicht beweisen lasse. Diese Version war zum mindesten mißverständlich. Die Frage, ob Christus Petrus und die übrigen Apostel als Kollegium konstituiert hat, wurde von der Bibelkommission bejaht. Auf die Frage, ob man diese Aussage auch auf den Papst und die Bischöfe anwenden könne, antwortete die Kommission, diese Anwendung habe ein Fundament in der Bibel, insofern Christus wollte, daß das Apostelkollegium bis zum Ende der Welt weiterbestehe. Die Weise der Durchführung ließe sich aus der Bibel allein freilich nicht mit absoluter Sicherheit beweisen. Auf die weitere Frage, ob die Binde- und Lösegewalt, die Christus Petrus allein übertragen hat, auch dem Apostelkollegium zusammen mit seinem Haupt übertragen wurde, antwortete die Kommission mit Ja, fügte aber hinzu, daß die Exegeten nicht übereinstimmten bezüglich der Interpretation dieser Binde- und Lösegewalt, wie sie bei Matth. 18, 18 gegeben sei. Erzbischof Parente berief sich deshalb auch in erster Linie auf Matth. 28, 16—20.

Diakonat und Zölibat

Bei den Abstimmungen über den Diakonat gab es kaum Überraschungen. Die überwältigende Mehrheit hat der Möglichkeit einer Wiedereinführung eines ständigen Diakonats zugestimmt und auch die grundsätzliche Bindung des Diakons an den Zölibat aufgegeben. Nur junge Männer dürfen nicht ohne Zölibatsversprechen zu Diako-

nen geweiht werden. Wo also in absehbarer Zukunft der Diakonat eingeführt wird, wird er auf „reifere, verheiratete Männer" beschränkt bleiben. Selbstverständlich ist der Papst frei, wenn er es pastoral für richtig hält, auch junge Männer, die Diakon werden wollen, vom Zölibat zu befreien. Daß man in diesem Punkte, da noch jede konkrete Erfahrung fehlt, vorsichtig vorangehen wollte, ist verständlich und wahrscheinlich im Interesse des künftigen Diakonats selbst zu begrüßen. Daß bei der Entscheidung gegen den verheirateten jungen Diakon auch die Angst vor negativen Auswirkungen auf den Priesternachwuchs eine Rolle gespielt hat, geht aus den Diskussionsbeiträgen der Zweiten Session hervor.

Die beiden letzten Kapitel im Gesamt des Schemas

Weisen die ersten vier Kapitel des Schemas eine logische Gliederung und strukturelle Einheit auf, so kann man das von den letzten vier Kapiteln nicht in derselben Weise sagen. Hier erwies sich, daß die bedenkenlose Ausdehnung eines Schemas, dem zunächst zwei Leitideen zugrunde lagen, die Lehre von der Kirche als Volk Gottes und die Lehre vom kollegialen Charakter des Episkopats, auch ihre Nachteile hatte. Die Einheit dieses zweiten Teiles ist durch die Einfügung eines eigenen Kapitels über die Orden nicht straffer und klarer geworden.
Diese Einheit hätte sich bewerkstelligen lassen, hätte man auf ein eigenes Ordenskapitel verzichtet und die Aussagen über die Berufung aller zur Heiligkeit sowie die Aussagen über die endzeitliche Berufung des Christen und die eschatologische Gestalt der Kirche in kürzerer und klarerer Form dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes als eigenen Abschnitt oder als eigenes Kapitel angeschlossen. Die Aussagen über die Orden als besondere Form der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit und als eschatologisches Zeichen in der Kirche hätten innerhalb dieses Kapitels seinen Platz finden können. Ähnliche Vorschläge wurden während der Diskussion über das siebte Kapitel gemacht.

Die Vorgeschichte der beiden Kapitel

Die Schwierigkeit lag nicht nur darin, daß die Ordensangehörigen unter den Bischöfen angesichts der heutigen Nachwuchsschwierigkeiten nicht auf ein eigenes Kapitel verzichten wollten, sondern daß das siebte und achte Kapitel dem Schema erst angeschlossen wurden, als die Gestalt der übrigen Teile im wesentlichen schon feststand. Beide Kapitel nahmen ihren Ursprung zunächst außerhalb der eigentlichen ekklesiologischen Fragestellung dieses Konzils. Das siebte Kapitel geht auf einen persönlichen Wunsch Johannes' XXIII. zurück, der Kardinal Larraona, den Präfekten der Ritenkongregation, mit der Ausarbeitung eines Entwurfes „Über die Vollendung der Heiligkeit in der Herrlichkeit der Heiligen" beauftragt hatte. Paul VI. hielt sich an den Wunsch seines Vorgängers und wies den Text der Theologischen Kommission zu. Diese beauftragte im März dieses Jahres eine Subkommission (die Kardinäle Santos, König, Garrone mit mehreren Periten) mit der Ausarbeitung eines neuen Textes, der dem allgemeinen Charakter der Konstitution „De Ecclesia" besser entsprechen sollte. Im Juni hat die Theologische Kommission den mehrfach überarbeiteten Text mit neuem Titel gebilligt.
Das Marienkapitel hat eine längere Vorgeschichte. Der ursprüngliche, auf eine neue mariologische Definition hin orientierte Entwurf war von der Theologischen Vorbereitungskommission ausgearbeitet worden. Auf Grund der Entscheidung der Konzilsväter vom 31. Oktober 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 136) sollte das Schema als eigenes Kapitel dem Kirchenschema angegliedert werden. Die von der Theologischen Kommission eingesetzte Subkommission (Santos, König, Doumith, Théas mit den beiden Periten Philips und Balič) ging dann an die Erarbeitung eines neuen Textes. Der Kommission standen dazu verschiedene Entwürfe mehrerer Bischofsgruppen, z. B. einer von seiten der Chilenischen Bischofskonferenz und ein angelsächsischer Entwurf, der von Abtpräses Butler entworfen worden war, zur Verfügung. Wieweit diese Entwürfe bei der Ausarbeitung des neuen Textes verwendet wurden, ist nicht bekannt. Wenigstens fünf Redaktionen waren nötig, um zu einem Text zu kommen, über den sich die Periten einigen konnten und der die Zustimmung der Kommission fand. Die erste Fassung wurde im März 1964 gebilligt. Im Juni wurde von der Theologischen Kommission nochmals darüber beraten und wurden mehrere Änderungen vorgenommen. Bei dieser Gelegenheit wurde — in letzter Stunde — auch der Titel „Mediatrix" eingefügt.
An Hand der amtlichen Inhaltsangaben gewinnt man den Eindruck, daß die beiden Kapitel trotz Adaptierung noch zu sehr den Gesetzmäßigkeiten ihrer eigenen Thematik folgen und deshalb den inneren Mangel an Zusammenhang und Gliederung im ganzen zweiten Teil des Kirchenschemas noch verschärfen. Diesem Mangel könnte freilich eine gründliche Neuredaktion der beiden Kapitel, die auch für den Inhalt von mehreren Vätern gefordert wurde, behoben werden. Das setzte aber auch Veränderungen an den beiden vorausgehenden Kapiteln voraus, die auf Grund des Abstimmungsergebnisses (vgl. S. 71) nicht zu erwarten ist.

Einwände gegen das siebte Kapitel

Der Inhalt des siebten Kapitels beschränkt sich im wesentlichen auf drei Aussagen: 1. Der eschatologische Charakter unserer Berufung wird beschrieben. Die Heiligkeit, zu der der Christ gerufen ist, endet nicht auf dieser Welt, sondern ist wesentlich jenseitig bestimmt. 2. Die Gemeinschaft der pilgernden Kirche mit der Kirche der Herrlichkeit wird herausgestellt. Die pilgernden Christen auf Erden und die Heiligen des Himmels bilden eine Kirche, einen mystischen Leib. Aus dieser innigen Verbundenheit bezieht die Heiligenverehrung, die seit den frühesten Zeiten in der Kirche ihren Platz hat, ihre Begründung und ihre Kraft. Die innigste Verbindung mit den Heiligen des Himmels wird realisiert in der Feier der Liturgie. 3. Am Schluß folgen einige pastorale Ermahnungen. Es wird gesagt, daß die Verehrung der Heiligen und die Vertrautheit mit ihnen weniger in „der Vielzahl äußerer Akte, sondern in der Intensität unserer Liebe" bestehe. Alle, die Verantwortung tragen, werden aufgerufen, eventuelle Mißbräuche, Exzesse und Mängel zu verhindern oder zu korrigieren. Es wird betont, daß die Heiligenverehrung die Anbetung Gottes und den latreutischen Kult Christi nicht behindere, sondern ihm zugeordnet sei und — wenn richtig verstanden — ihn fördere.
Die Diskussion nahm nicht einmal zwei Sitzungen in Anspruch. Auf der zweiten sprachen nur noch drei. Siebzehn Väter nahmen zum Entwurf Stellung. Von diesen siebzehn billigten nur vier den Text ohne Vorbehalt (die Kardinäle Urbani, Santos, Rugambwa und Erzbischof Mathias von Madras). Die übrigen unterzogen ihn einer mehr oder weniger scharfen Kritik. Der Erzbischof von Semarang, Justin Darmajuwana, lehnte den Text ganz ab.

Man könne sich fragen, ob das Kapitel nützlich und notwendig sei, da es nicht halte, was es verspreche, und ob es nicht die Gefahr eines monophysitischen Mißverständnisses heraufbeschwöre. Der Hinweis, daß Gott in seinen Heiligen seine Gegenwart und Gnade kundtue, könnte in dem Sinne mißverstanden werden, als ob Christus nicht im vollen Sinne Mensch gewesen sei. Die übrige Kritik bezog sich zum Teil auf den Inhalt, zum Teil auf die Form. Beanstandet wurde die mangelnde exegetische Kompetenz seiner Autoren (Ruffini), seine Stellung innerhalb des Ganzen des Kirchenschemas (Nicodemo im Namen der apulischen Bischofskonferenz), die Unterlassung einer konkreten Darstellung der Eschata, insbesondere der Möglichkeit ewiger Verwerfung (mehrere Italiener: Ruffini, Gori, D'Agostino). Kardinal Suenens blieb mit seinem Vorschlag zur Vereinfachung der Kanonisierungen allein.

Die stärkste Kritik zur Form kam vom Erzbischof von Burgos, García de Sierra y Méndez: Der Titel sei zu lang und zu weitschweifig, der Text zuwenig klar, der Ton zu homiletisch. Mehrere Väter kritisierten die rein individualistische Darstellungsweise des Entwurfes (Elchinger, Butler, Ziadé, Hermaniuk): In dem Entwurf fehle die ekklesiale, gemeinschaftsförmige und kosmische Dimension der eschatologischen Gestalt der Kirche. Nach der Offenbarung richte sich die Erwählung nicht in erster Linie auf den einzelnen, sondern durch das herausgerufene Volk Gottes auf die gesamte Menschheit. Nur unter Berücksichtigung dieses Sachverhaltes könne der Entwurf innerhalb des Kirchenschemas akzeptiert werden. Scharf kritisiert wurde auch, daß im Text jeder Hinweis auf den Heiligen Geist fehle (Ziadé, Butler). Ziadé meinte, es sei merkwürdig, daß in einem Kapitel über die eschatologische Vollendung der Gläubigen und der Kirche nicht gesagt werde, daß die Kirche durch den Heiligen Geist vollendet wird. Eine stärkere Hervorhebung der pneumatologischen Dimension sei notwendig, wolle man, daß sich der christliche Osten im Text wiedererkenne. Butler stellte fest, der Heilige Geist werde nur einmal erwähnt, und zwar in einer Weise, daß man den Eindruck habe, als ob nur Vater und Sohn latreutisch verehrt würden. Die wesentlichste Kritik am Text kam aber von einer gemischten Gruppe von Bischöfen (Elchinger, Ancel, Pont y Gol, Darmajuwana): Sie bezog sich auf den Entwurf als solchen und deckte zugleich einige schwache Punkte im ganzen Kirchenschema auf: der Text sehe nur moralisch-aszetische Zusammenhänge, nicht aber den seinshaften Sinn der irdischen Wirklichkeiten und ihren Bezug zur endzeitlichen Vollendung des Menschen und der Kirche. Einerseits bringe der Text keine wirkliche Lehre über die endzeitliche Vollendung der Kirche und der Menschheit (Darmajuwana, Elchinger), anderseits sehe er die irdischen Wirklichkeiten entweder gar nicht oder unter nur negativem Aspekt. Die Verheißung der Vollendung fordere ein Sicheinlassen auf die Dinge dieser Welt, weil durch sie diese Dinge Ewigkeitswert erhalten (Ancel). Dadurch, daß in dem Schema drei Kapitel der „transzendenten" Betrachtung der Kirche gewidmet seien (5, 6, 7), erhalte das ganze Schema eine einseitig „transzendente Färbung", während eine lehrhafte Grundlage für das Wirken der Kirche in der Welt und ihre Bezogenheit auf die konkreten Dinge der Welt, über die die Kirche zur Vollendung kommt, völlig fehle (Pont y Gol). Dieser Mangel habe seinen Grund im Fehlen einer organischen Darstellung der Sendung der Kirche und deren verschiedenen Aspekte.

Maria als konziliäres Problem

Die Diskussion zum Marienkapitel wurde mit größerer Spannung erwartet. Nicht umsonst hatte man die Marienfrage als den neuralgischen Punkt dieses Konzils bezeichnet. Die Problematik lag dabei weniger im theologischen Feld als in der Frömmigkeitspraxis, die das Verhalten der Mehrheit der Väter in dieser Frage bestimmte. Soweit es um lehrhafte Auseinandersetzungen ging, waren sie mehr der Reflex dieser Frömmigkeitshaltung als das Resultat von Lehreinsichten. Ausläufer der für die innerkirchliche Erneuerung sehr wichtigen Marianischen Bewegung haben die Debatte nicht immer positiv beeinflußt.

Der Text

Der Text selbst besteht aus zwei inhaltlich klar scheidbaren Teilen mit einem Vorwort, in dem die Zielsetzung des Textes umschrieben wird: die Stellung Marias im Mysterium des menschgewordenen Wortes und des mystischen Leibes und die Pflichten (officia) der Erlösten gegenüber der Gottesgebärerin darzustellen. Erzbischof Roy verdeutlichte diese Absicht in seiner Relatio so: das Geheimnis der Gottesmutter sei mit der Kirche innig verbunden, anderseits aber gehe die Marienlehre über den Kirchentraktat hinaus. Wegen ihrer engen Beziehung zur Kirche habe man das Kapitel an den Schluß des Kirchenschemas gestellt, dieses aber doch so abgefaßt, daß es eine Gesamtschau der Marienlehre biete.

Der erste Teil schildert Maria im Heilsplan (Maria im Alten Testament, Mariä Verkündigung, Maria und das Jesuskind, Maria im öffentlichen Wirken Jesu, Maria nach der Himmelfahrt Jesu). Dabei handelt es sich mehr um eine Aufzählung der Ereignisse, wie sie in den Evangelien geschildert werden, und weniger um die theologische Begründung der Stellung Marias im Heilsplan. Die Tatsache, daß der Stellung Marias im öffentlichen Wirken Jesu ein eigener Abschnitt gewidmet ist, in dem gesagt wird, Maria trete im öffentlichen Leben Jesu „bedeutungsvoll" in Erscheinung, veranlaßte Erzbischof Djajasepoetra (Djakarta) zu der Feststellung, es solle besser heißen, Maria verschwinde, denn die synoptischen Evangelien schweigen darüber, und dieses Schweigen habe auch seine Bedeutung. Der ganze erste Teil zeigt mehr einen erbaulich-homiletischen als bibeltheologischen Stil. Im zweiten Teil wird die Stellung Marias in der Kirche umschrieben. Nur dieser zweite Teil gehört im strengen Sinn zu den ekklesiologischen Aussagen. Maria wird dargestellt als „Ancilla Domini Redemptoris", als Typus der Kirche als Jungfrau und Mutter. Da die Kirche in der seligsten Jungfrau schon der Vollendung teilhaftig geworden ist, liegt darin der erste Grund ihrer besonderen Verehrung. Das Kapitel schließt mit einer Mahnung an die Gläubigen, an die Prediger und Katecheten, den Marienkult und die von der Kirche seit Jahrhunderten empfohlenen Kultformen zu fördern. Theologen und Prediger sollen sich vor Übertreibungen, aber auch vor Engherzigkeit hüten und die Vorzüge und Privilegien Marias an Hand der Bibel und der Väter unter Führung des kirchlichen Lehramtes darstellen. Sie sollen sich hüten, in Worten und Taten, den getrennten Brüdern ein falsches Bild der Marienverehrung zu vermitteln. Die Gläubigen sollten bedenken, daß die wahre Marienfrömmigkeit nicht in einem sterilen und vergehenden Affekt (sterili et transitorio affectu) bestehe noch in irgendeinem Aberglauben, sondern daß sie sich aus dem wahren Glauben der Kirche nähren müsse.

Der umstrittene Titel „Mediatrix"

Die Aussage über Maria als Mittlerin ist in den Abschnitt über Maria als „Ancilla Domini Redemptoris" eingefügt: „Deshalb [weil sie den Brüdern ihres Sohnes in ihrem Kampf gegen die Sünde durch ihre Mutterschaft in der Gnadenökonomie weiter beisteht] hat die Kirche die seligste Jungfrau Maria neben anderen auch mit dem Titel der ‚Mediatrix' zu schmücken gepflegt. Dieser ist aber so zu verstehen, daß er der Würde und der Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts wegnimmt und nichts hinzufügt."

Die Diskussion entzündete sich zunächst an diesem Passus und an dem Titel „Maria, Mutter der Kirche", der früher, aber nicht mehr im letzten Entwurf dem Wortlaut nach enthalten war. Hier stand Position gegen Position. Ausdrücklich für die Beibehaltung des Titels „Mediatrix" traten ein: Ruffini, Márquez Tóriz, Mingo (reale Mitursächlichkeit Marias an der Erlösung), Rendeiro (Weglassen des Titels ein Ärgernis für die Gläubigen), Monta. Gegen die Beibehaltung des Titels sprachen ausdrücklich oder der Sache nach: Léger (Auslegung schwierig und umstritten), Döpfner (Titel klarer begründen oder ganz weglassen), Bea (erst seit Leo XIII. in kirchlichen Dokumenten zu finden), Djajasepoetra (erschwert Verkündigung an Nichtchristen), Ancel, Kempf, Couedic. Bischof Rendeiro von Fargo (Portugal) verlangte in der Zweiundachtzigsten Generalkongregation im Namen von 82 Bischöfen die Beibehaltung des Titels. Kardinal Alfrink sprach sich in einem eindrucksvollen Votum nach dem offiziellen Abschluß der Debatte in der Dreiundachtzigsten Generalkongregation im Namen von 124 Vätern aus verschiedensten Ländern für die Weglassung des Titels aus. Zugleich bot Alfrink die beste Darstellung des Problems. Der Titel könne in dem Sinne, wie er für Christus selbst gebraucht wird, auf Maria überhaupt nicht angewandt werden. Christus ist alleiniger Mittler auf Grund der hypostatischen Union. Wolle man denselben Titel in einem völlig anderen Sinne auf Maria anwenden, bedürfe er vieler schwieriger Erklärungen, die wiederum ebenso viele Mißverständnisse schaffen könnten.

Mutter der Kirche?

Die Wiedereinführung des Titels „Maria, Mutter der Kirche" verlangten unter teilweiser Berufung auf eine Formulierung in der Schlußansprache Pauls VI. zur Zweiten Session (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 209): Ruffini, Wyszyński (der Papst soll zudem in einer „unfehlbaren Erklärung" die ganze Menschheit der Mutterschaft Marias anempfehlen), Mingo (mit Berufung auf Paul VI.), Hervás y Benet, Suenens (ohne ausdrückliche Nennung), van Lierde (weil Maria der Kirche als Typus vorausgeht und alle ihre Gaben bereits enthält), Gasbarri, García y García de Castro (unter Berufung auf päpstliche Dokumente von Benedikt XIV. [?] bis Paul VI.), Castán Lacoma, im Namen von über 70 Bischöfen. Dagegen sprachen: Léger (der Sache nach), Kempf (der Sache nach), De Uriarte Bengoa, Méndez Arceo (im Namen von 40 lateinamerikanischen Bischöfen und des Kardinals Silva Henríquez).

Kardinal Wyszyński hatte seinen feierlichen Appell an den Papst zur Erklärung der allgemeinen Mutterschaft Marias und zur Weihe des Menschengeschlechtes an die Gottesmutter im Namen des polnischen und — nach seinen Worten — belgischen und brasilianischen Episkopats vorgetragen. Belgische Bischöfe haben das für ihren Teil später jedoch dementiert. In der ganzen Auseinandersetzung blieb insofern ein Rest von Unklarheit, als mehrere Väter, die gegen den Titel der Mittlerin gesprochen hatten, sich bereit erklärten, auch zuzustimmen, wenn der Titel erklärt und neben anderen genannt werde. Diese Unklarheit wurde auch durch die sehr pragmatische Intervention von Kardinal Frings nicht behoben, der zu einem Kompromiß aufforderte und erklärte, der jetzige Text sei so abgefaßt, daß er weder den Katholiken noch den getrennten Brüdern Anlaß zur Sorge gebe. Beide Seiten müßten ein Stück nachgeben. Andere Väter, wie Kardinal Ruffini, Erzbischof Mingo, Bischof Gasbarri, verrieten in ihren Voten zwar eine durchaus robuste Frömmigkeit, aber zugleich übertriebenes Pathos, gegen das sich das Kapitel in seinem letzten Teil selbst wandte. Zu dieser Gruppe gehörten auch Pieter van Lierde, Generalvikar für die Vatikanstadt, und Bischof Abasolo y Lecue von Vijayapuram (Indien), die sich beide auch für eine konziliäre Erwähnung des heiligen Joseph aussprachen. Manche Intervention schien wenig im Einklang mit der Forderung Johannes' XXIII., nicht alte, seit langem feststehende Lehren zu wiederholen, sondern die gesamte Verkündigung des Offenbarungsgutes in einer der heutigen Welt verständlichen Sprache darzustellen, und man vermißte in den letzten Kapiteln des Kirchenschemas die klare architektonische Form, die Paul VI. noch als Kardinal von Mailand für die Gesamtheit der Konzilsdekrete gefordert hatte. Demgegenüber verdienen die beiden Interventionen von Kardinal Döpfner, Erzbischof Jaeger (Maria als die vom Heiligen Geist Erfüllte und Begnadete) und Bischof Kempf erwähnt zu werden, die nicht nur Frömmigkeitsformen verteidigen, sondern die Stellung Mariens im Heilsplan und in der Kirche bibeltheologisch und unter ökumenischen Gesichtspunkten zu erläutern suchten. Zu nennen sind aber hier vor allem drei Voten, deren positive Kritik sich auf den Text als ganzen bezog: die Interventionen der Kardinäle Léger, Alfrink und Bea.

Léger stellte drei Forderungen: eine Stilbereinigung, da das Kapitel an Überschwenglichkeit leide; eine theologische Klärung der Stellung Marias zur Kirche an Hand der Schrift und der alten Tradition unter Weglassung der umstrittenen Elemente, die erst spät in den Dokumenten des Lehramtes sich niedergeschlagen haben; eine Verstärkung der Warnung vor Fehlentwicklungen in der Marienverehrung. Es sei leider Theorie, daß der Kult Marias immer zu einer Vertiefung der Verehrung Christi führe. Kardinal Alfrink forderte: der Text solle nicht die Marienverehrung der Kirche darstellen, sondern den Glauben der Kirche erläutern. Es gehe nicht darum, was man in der Kirche meint, sondern was durch die Kirche zu lehren ist. Das Konzil habe nicht über Fragen der Devotion, sondern über den wahren Glauben zu diskutieren. Bei lehrhaften Aussagen müsse aber ein Konzil vorsichtig vorangehen, denn der Wert eines päpstlichen Dokumentes sei ein anderer als der einer Konzilskonstitution. Es sei sehr zu loben, daß im Text der Titel Mittlerin nur genannt werde, ohne daß daraus Schlußfolgerungen gezogen würden. Aber schon allein sein Erscheinen in einem Konzilsdokument verleihe ihm eine gewisse Autorität. Die Väter sollten sich deshalb fragen, ob die Muttergottes wirklich durch einen Titel geehrt werde, der unter den Katholiken Verwirrung stiftet und von den nichtkatholischen Christen mißverstanden wird.

Ein Votum von Kardinal Bea

Den wichtigsten Beitrag leistete aber Kardinal Bea in einer umfangreichen Intervention, die er jedoch wegen

Überschreitens der Zeit nicht beenden konnte. Als Kriterium für den ganzen Text nannte er eingangs den Nutzen und die Notwendigkeit eines solchen Textes für das Wohl der Kirche. Dann faßte er seine Kritik in vier Punkten zusammen: 1. Der Text halte in manchen Punkten nicht das Versprechen, das er anfangs gebe, nichts festzulegen, was theologisch nicht völlig geklärt sei. Der Titel „Mediatrix" bleibe nach wie vor ungeklärt. Zudem werden Bibelstellen, z. B. Gen. 3, 15 und Joh. 19, 25, ohne Erklärungen in einem ganz bestimmten Sinne zitiert, während sich die heutige Exegese über deren Interpretation durchaus uneins sei. In diesem Punkte wurde ihm besonders nachdrücklich von Kardinal Silva Henríquez beigepflichtet, der verlangte, daß der ganze Text von einer Kommission von Exegeten zu überprüfen sei. 2. Die Warnung, Theologen und Prediger sollten nichts sagen, was den anderen Christen ein falsches Bild der katholischen Marienverehrung vermitteln könnte, solle im ökumenischen Interesse durch den positiven Hinweis ergänzt werden, daß die Marienlehre an Hand von Schrift und Tradition darzustellen sei, damit ihre wahren theologischen Fundamente von den anderen Christen leichter verstanden würden. 3. Mehrere Punkte seien näher zu klären. Die Aussage, daß die Marienverehrung sich wesentlich vom latreutischen Kult Christi unterscheide, könnte gerade das Gegenteil von dem bewirken, was sie intendiert. Sie scheine gerade zu besagen, die Kirche gewähre Maria den Kult der Anbetung, wenn auch in wesentlich anderer Weise. 4. Er bekenne ehrlich, daß er erwartet habe, das Kapitel würde „formal und direkt" von Maria in ihrer Beziehung zur Kirche handeln. Das geschehe jedoch erst im zweiten Teil. Was im ersten Teil gesagt werde, sei keineswegs überflüssig, aber es müsse so gesagt werden, daß es in das Schema als Ganzes passe. Das verlange aber eine christozentrischere Darstellung Marias als Mutter Christi, des Hauptes des mystischen Leibes. Darum müsse die Stellung Marias im Heilsplan in ekklesiologischer Sicht dargestellt werden. Das ganze Kapitel sei so zu überarbeiten, daß das ihm gesetzte Ziel ohne Zuhilfenahme unsicherer Lehren erreicht werde.

Über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe

Das Schema „De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia" wurde als zweiter Entwurf auf der Dritten Session zu Ende diskutiert. Bei dem Entwurf, der den Vätern vorlag, handelte es sich um eine weitgehende Überarbeitung und Erweiterung des ursprünglichen Schemas „De Episcopis ac de Diocesium regimine", über das bereits auf der Zweiten Session beraten worden war. Da der alte Text an Hand der Interventionen im Plenum überarbeitet und wichtige Elemente des früheren Schemas über die Seelsorge darin aufgenommen worden sind, hat der neue mit dem ursprünglichen Entwurf nicht einmal mehr den Titel gemeinsam. Der jetzige Titel wurde wohl gewählt, um die Einheit der beiden Materien der ursprünglichen Schemata auszudrücken. Seine Übersetzung bietet Schwierigkeiten. Das deutsche Konzilskommuniqué spricht vom „Hirtenamt der Bischöfe". Für Hirtenamt im spezifischen Sinne wird aber im Entwurf selbst der Terminus „Munus pascendi" verwendet.

Der Inhalt des Entwurfs

Zur Diskussion standen diesmal nur die neu eingearbeiteten Abschnitte aus dem Schema über die Seelsorge, nicht der ganze Entwurf. Zum besseren Verständnis der Diskussion sei aber hier kurz der Inhalt des Ganzen skizziert. Er umfaßt eine Einleitung und drei Kapitel: 1. Die Bischöfe in ihrer Beziehung zur Gesamtkirche, 2. Die Bischöfe in ihrer Beziehung zu den Partikularkirchen oder Diözesen, 3. Die Bischöfe in der Zusammenarbeit zum Wohle mehrerer Kirchen. Jedes Kapitel ist in mehrere Sektionen unterteilt. Im ganzen besteht der Text aus 42 Abschnitten auf 25 Druckseiten. Das Proömium wiederholt kurz die wichtigsten Aussagen des Kirchenschemas über das Bischofskollegium und dessen Verhältnis zum Papst. In den folgenden Kapiteln sind die vornehmlich juridischen Elemente des früheren Bischofsschemas und die pastoralen Weisungen aus dem Seelsorgeschema zu einer wenn auch losen Einheit gefügt. Wir nennen zunächst die wichtigsten Aussagen des alten Schemas, wie sie in revidierter Form in den neuen Entwurf Eingang gefunden haben. Sie enthalten eine Reihe von Bestimmungen, die, wenn sie durchgeführt werden, eine strukturelle und nicht nur eine akzessorische Modifikation der Kirchenleitung in der Gesamt- und in den Partikularkirchen herbeiführen könnten. An erster Stelle ist die Errichtung eines Zentralen Bischofsrates zu erwähnen. Es heißt im Entwurf: Da die Ausübung des päpstlichen Amtes immer größere Kräfte fordert, wünschen die Konzilsväter sehr, daß Bischöfe aus verschiedenen Ländern der Welt dem Papst wirksamere Hilfe leisten. Sofern der Papst zustimme, solle ein Zentraler Rat der Bischöfe berufen werden als wirksames Zeichen der Mitsorge der Bischöfe für das Wohl der Gesamtkirche. Im Verhältnis der Bischöfe zum Apostolischen Stuhl wird die ordentliche und unmittelbare Gewalt der Bischöfe über die Partikularkirchen hervorgehoben. Auch ist eine wesentliche Erweiterung der ordentlichen Fakultäten vorgesehen. Neben dem Wunsch nach der Schaffung eines Bischofsrates wird auch der Wunsch nach einer Kurienreform ausgesprochen. Die päpstliche Kurie soll den Notwendigkeiten unserer Zeit angepaßt, die Zahl, die Namen und die Zuständigkeitsbereiche der verschiedenen Dikasterien sollen neu geordnet werden. Zu dieser Reform gehört auch eine stärkere Internationalisierung des Personals. Unabhängig von der Gestalt des Zentralen Rates sollen auch Residentialbischöfe zur Mitarbeit an der Kurie herangezogen werden, damit der Papst besser über die Verhältnisse in den einzelnen Kirchen informiert werde. Die römischen Dikasterien sollen auch mehr auf den Rat der Laien hören. Eine direkte Beteiligung von Laien an den kurialen Ämtern scheint nicht vorgesehen.

Für die Revision der Diözesangrenzen werden die allgemeinen Normen etwas präzisiert, wie es in der Diskussion während der Zweiten Session gewünscht worden war. Es heißt, die Einteilungen müssen so vorgenommen werden, daß der Bischof seine seelsorglichen Pflichten erfüllen und in der bestmöglichen Weise für das Wohl der Gläubigen sorgen kann. Eine „congrua recognitio" soll durch Neugliederung, Teilung oder Zusammenlegung, wo es das Wohl der Kirche erfordert, bald durchgeführt werden. Die Bischofssitze sollen möglichst in größere Zentren verlegt werden. Als Kriterien für die Neuordnung werden genannt: die Erhaltung einer gewissen Vielfalt der Bevöl-

kerung, die Schaffung von Diözesangrößen, die dem Bischof erlauben, die Pastoralvisitation, wenn auch mit Unterstützung anderer, durchzuführen; eine genügende Anzahl von Klerus für die Seelsorge ohne Personalvergeudung. Für größere Diözesen ist als neues Amt in der lateinischen Kirche der Vicarius Episcopalis vorgesehen, der, mit entsprechenden Vollmachten ausgerüstet, einen Teil einer Diözese in Unterordnung unter den Diözesanbischof leitet. Der Fall ist auch vorgesehen bei Ritenverschiedenheit auf ein und demselben Territorium, für nationale Minderheiten oder die Emigrantenseelsorge. Bei der Neueinteilung von Diözesen und Kirchenprovinzen ist auf die Meinung der zuständigen Bischofskonferenz zu hören.

Die Koadjutoren und Weihbischöfe sollen mit den Vollmachten ausgestattet werden, die ihrer bischöflichen Würde entsprechen, ohne daß dadurch die einheitliche Leitung der Diözese gefährdet wird. Der Koadjutor soll immer zugleich Generalvikar sein. Größere Vollmachten können ihm von der zuständigen Autorität übertragen werden. Die Weihbischöfe sollen als Vicarii Episcopales von Amts wegen für einen bestimmten Teil der Diözese oder einen bestimmten Sachbereich jene Vollmachten erhalten, die nach allgemeinem Recht dem Generalvikar zustehen (aber nicht mehr dem Generalvikar untergeordnet sein). Bei Sedisvakanz soll der Weihbischof Kapitelsvikar werden. Die Fakultäten des Weihbischofs als Vicarius Episcopalis erlöschen nicht bei Sedisvakanz.

Die Diözesankurie soll nicht nur ein Verwaltungsinstrument, sondern auch Seelsorgshilfe für den Bischof sein. Die Schaffung eines Pastoralrates aus Klerikern, Ordensleuten und Laien wird sehr gewünscht. Die zeitliche Festsetzung des Rücktrittsalters der Bischöfe wurde fallengelassen. Es wird lediglich gemahnt, Bischöfe, deren Kräfte nicht mehr zur Verwaltung der Diözese reichen, sollen aus eigenem oder auf Rat der zuständigen Autorität zurücktreten, letztere müsse aber für einen geziemenden Unterhalt des resignierten Bischofs sorgen.

Für die Bischofskonferenzen wird festgelegt: Mitglieder der Bischofskonferenz sind alle Ordinarii loci (mit Ausnahme der Generalvikare), Koadjutoren und Weihbischöfe sowie die Titularbischöfe, die ein über- oder nichtdiözesanes Amt innehaben. Stimmberechtigt sind die Ordinarii loci und die Koadjutoren. Ob die Weihbischöfe nur beratendes oder entschließendes Stimmrecht haben sollen, darüber soll jede Bischofskonferenz für sich entscheiden. Die Konferenzen entscheiden mit Zweidrittelmehrheit. Ihre Entscheidungen sollen jedoch nur dann rechtlich binden, wenn das geltende Recht eine solche Bindung vorsieht oder die Konferenz vom Apostolischen Stuhl entweder auf dessen Initiative oder auf eigenen Wunsch zu einem solchen Akt aufgefordert wird. Die Schaffung regionaler Bischofskonferenzen wird gutgeheißen, eine enge Zusammenarbeit zwischen benachbarten Bischofskonferenzen sehr empfohlen.

Die Einfügungen aus dem Schema über die Seelsorge

Diese betreffen folgende Fragenkreise: die Sorge der Bischöfe um das Wohl der Gesamtkirche (personelle und finanzielle Hilfen für andere priesterarme oder finanziell schwächere Diözesen, die Mitsorge für die Missionen durch Unterstützung der Ausbildung von Missionaren und Laienhelfern, „operosa caritas" gegenüber den verfolgten Bischöfen); einige allgemeine Ausführungen über das Lehr-, Hirten- und Heiligungsamt der Bischöfe in ihren Diözesen (stärkere Berücksichtigung der Dinge dieser Welt und der gesellschaftlichen Institutionen unserer Zeit im Lehramt; Erneuerung der Seelsorgsmethoden unter Anwendung der modernen technischen Mittel; katechetische Erneuerung vor allem durch eine gründliche pädagogische und psychologische Ausbildung der Katecheten; Heiligung des Klerus vor allem durch eigenes Beispiel an Liebe, Demut und Einfachheit des Lebens und als geistlicher Vater der Diözese; Sorge um alle Menschen seines Gebietes, nicht nur um die praktizierenden Katholiken, sondern auch um die Fernstehenden; „operosa misericordia" gegenüber gestrauchelten oder in Gefahr befindlichen Priestern); besondere Apostolatsformen (Förderung der verschiedenen Formen des Laienapostolats, des religiösen wie des sozialen; Anpassung der Apostolatsformen und -methoden nicht nur an die geistlichen und sittlichen, sondern auch an die sozialen, demographischen und wirtschaftlichen Erfordernisse unserer Zeit; besondere Betreuung sozialer Gruppen, die von den Pfarren nicht erreicht werden: Touristen, Seeleute, Flugpersonal usw.); die Stellung des Diözesanklerus (übernatürliche Gemeinschaft zwischen Bischof und Klerus mit dem Ziel intensiverer seelsorglicher Zusammenarbeit; Mitverantwortung der Priester für die Gesamtdiözese auch in materieller Hinsicht; besonders enge Zusammenarbeit des Bischofs mit dem Klerus mit überpfarrlichen Ämtern); Gestalt und Aufgaben des Pfarrers (Verwalter des Lehr-, Leitungs- und Heiligungsamtes in der Pfarrei; Sorge des Pfarrers um den einzelnen, die Familien, Gruppen und Vereinigungen; liturgische Schulung der Gläubigen durch lebendige Feier der Liturgie; stärkere Mobilität der Pfarrer: zu diesem Zwecke werden alle Repräsentations-, Ernennungs- und Reservationsrechte abgeschafft). Ausführlich wird von der Stellung der Ordensleute gehandelt: Die Ordenspriester werden zu Presbytern geweiht zur Unterstützung der Bischöfe. Diese Hilfe müssen sie heute noch verstärken. Soweit sie dem Bischof in der Apostolatsarbeit unterstehen, gehören sie in irgendeiner Weise zum Diözesanklerus. Mitglieder von Ordensinstituten, die nicht rein kontemplativ leben, können von den Bischöfen zur Seelsorgshilfe, auch in der Pfarrseelsorge, herangezogen werden. Die Exemtion bezieht sich in erster Linie auf die interne Ordnung der Institute, dann aber auch auf die Möglichkeit der direkten Verfügungsgewalt durch den Papst zum Wohle der Gesamtkirche. Alle Ordenspriester sind betreffs Feier der Liturgie, Seelsorge und Verkündigung dem Ordinarius loci unterstellt. Sie müssen sich zudem an die Beschlüsse der Bischofskonferenzen halten. Zwischen den verschiedenen Ordensinstituten und zwischen diesen und dem Diözesanklerus wird eine engere Zusammenarbeit gewünscht. Die nötige Koordination steht dem Papst für die Gesamtkirche und den Bischöfen in ihren Diözesen zu. Bischöfe, Bischofskonferenzen und Ordensobere sollen keine seelsorglichen Entscheidungen treffen ohne vorherige gegenseitige Beratung. Zu solchen Beratungen sollen Bischöfe und Ordensobere immer zusammenkommen, wenn es opportun erscheint.

Es wird nicht versucht, einen Gesamtaufriß der seelsorglichen Aufgaben des Bischofs auf dem Hintergrund der konkreten Bedürfnisse unserer Zeit zu geben. Damit wären die Kommission und wohl auch das Konzil überfordert gewesen. Aber es wurde auch von den Kritikern anerkannt, daß das Schema eine Reihe von sehr wichtigen positiven und realisierbaren Elementen enthalte für die Erneuerung der Seelsorge. Soweit aus den amtlichen Inhaltsangaben hervorgeht, fehlt ein Hinweis auf die Reform von Habitus, äußerem Verhalten und Lebensweise

bei Bischöfen und Klerus, obwohl entsprechende Wünsche bereits auf der Zweiten Session vorgetragen worden waren.

Die Diskussion

Die Diskussion füllte drei Generalkongregationen (Dreiundachtzigste bis Fünfundachtzigste). 37 Väter nahmen dazu das Wort. Da nicht mehr das Schema als Ganzes zur Diskussion stand, ging die Aussprache sehr ins Detail, was nicht unbedingt der Verbesserung des Textes zugute kam. Aus manchen Diskussionsbeiträgen war zu entnehmen, daß ein Teil der Bischöfe auch jene Punkte zu behandeln wünschte, die bereits bei der ersten Aussprache über das Schema aus dem Text herausgenommen und zur weiteren Bearbeitung der Kommission für die Reform des Kirchenrechts überwiesen worden war. Kardinal Richaud erwähnte u. a. das Problem der Abberufung und der Versetzung der Pfarrer. Das gegenwärtige kanonische Recht richte in schwierigen Fällen so viele Hindernisse auf, daß wegen der Gebundenheit des Bischofs die Seelsorge darunter leide. Das ganze Pfarrerstatut sei heute noch zu sehr vom mittelalterlichen Benefiziumsbegriff bestimmt. Für die Erneuerung des Klerus und der Seelsorge müßten die Nachwirkungen dieses Denkens erst überwunden werden. Bei Widerstand gegen die Versetzung eines Pfarrers sollte der Rekurs nicht mehr an ein Konsultorenkollegium aus anderen Diözesanpriestern, sondern an den Metropoliten zu richten sein. Zudem sollte die Neuumschreibung von Pfarreien ohne Zwischenschaltung Roms vorgenommen werden können.

Drei Themen spielten in der Diskussion eine wichtige Rolle: die Unabhängigkeit der Bischöfe und aller kirchlichen Autoritäten von staatlichen Behörden; eine dynamischere Gestaltung der Seelsorge angesichts der modernen gesellschaftlichen und geographischen Mobilität; die Exemtion der Ordensleute und deren Verhältnis zum Einzelbischof und zum Bischofskollegium.

Unabhängigkeit der Bischöfe vom Staat

Der Berichterstatter der zuständigen Kommission, Erzbischof-Koadjutor Louis Veuillot von Paris, hat mit seiner Relatio zum Schema als Ganzem zwei neue Absätze verlesen, deren Einfügung auf der letzten Sitzung der Kommission beschlossen worden war.

Der erste lautet: „In der Ausübung ihres apostolischen Dienstes, der ganz auf das Heil der Seelen gerichtet ist, müssen die Bischöfe völlig frei und unabhängig gegenüber jeder öffentlichen Gewalt sein. Es ist deswegen unerlaubt, direkt oder indirekt die Ausübung dieses kirchlichen Dienstes und die direkte Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl oder mit den anderen religiösen Autoritäten oder auch mit den Gläubigen zu behindern. Da aber die Hirten für die Gläubigen und für das öffentliche Wohlergehen arbeiten, müssen sie gemäß der Natur ihres Amtes mit den öffentlichen Autoritäten zusammenarbeiten und die Gläubigen zum Gehorsam gegenüber jedem rechten Gesetz und zur Achtung aller legitim geschaffenen Gewalten ermahnen."

Der zweite: „Auf Grund der Tatsache, daß das apostolische Amt der Bischöfe durch unsern Herrn geschaffen wurde zu einem geistlichen und übernatürlichen Zweck, erklärt das Konzil, daß das Recht, Bischöfe zu ernennen, von Rechts wegen und ausschließlich der zuständigen kirchlichen Autorität zukommt. Um deshalb die Freiheit der heiligen Kirche zu schützen und besser und leichter das Wohl der Gläubigen fördern zu können, wünschen die Väter, daß künftig den Laien keinerlei Rechte oder Privilegien bezüglich der Wahl, der Ernennung, der Präsentation und Designation für das Bischofsamt mehr zuerkannt werden und daß jene, die solches Recht haben, darauf freiwillig verzichten."

Man hat die praktische Bedeutung dieser beiden Paragraphen vielleicht etwas übertrieben, wenn man sie mit dem Dekret Pius' X. über die Unabhängigkeit der Papstwahl verglichen hat; denn der Weg vom Dekret bis zur Verwirklichung dürfte gerade hier recht weit sein, schon weil die letzte Bestimmung, auf die es sehr ankäme, nur in Wunschform ausgesprochen ist. Aber die beiden Bestimmungen fanden gerade im Bischof der Kanarischen Inseln, Pildáin y Zapiáin, den mutigsten Verteidiger. Mit Recht wies er darauf hin, daß keine andere Institution es zulasse, daß ihre Chefs von außerhalb gewählt oder eingesetzt werden.

Dynamischere Sicht der Seelsorge

Mehrere Väter (u. a. Léger, Rupp) erhoben den Vorwurf, das Schema sei noch zu statisch konzipiert und vermöge nicht eine Sicht des Bischofsamtes, der Diözese und der praktischen Seelsorge zu vermitteln, wie sie auf Grund unserer hochmobilen Gesellschaft notwendig geworden sei. Die meisten Interventionen in dieser Richtung aber suggerierten praktische Maßnahmen in einem bestimmten Seelsorgssektor. So setzten sich Kardinal Confalonieri und der polnische Titularerzbischof Gawlina — dessen Votum, da der Erzbischof am Vortag plötzlich verstorben war, vom Erzbischof von Posen in der Fünfundachtzigsten Generalkongregation verlesen wurde —, für eine intensivere Seelsorge an den Emigranten ein, die nach Aufhebung der meisten Schranken heute überall zahlreicher geworden sind. Erzbischof Gawlina erinnerte auch an die besondere seelsorgliche Lage der Flüchtlinge aus den osteuropäischen Ländern und dankte jenen Bischöfen und Bischofskonferenzen, die sich besonders für die Flüchtlinge eingesetzt haben, beanstandete aber, daß im neuen Schema die Auswandererfrage mit zwei Worten abgetan werde. Die Verweisung der Frage der Auswandererseelsorge an ein später zu schaffendes Pastoraldirektorium könne nicht befriedigen. Das Schema sollte wenigstens einschärfen, daß die entsprechenden päpstlichen Weisungen seit *Exul familia* besser beachtet werden. Er schlug die Ernennung eines eigenen Apostolischen Visitators für jede größere nationale Gruppe im Ausland vor in Analogie zur Regelung für die Orientalen. Bischof Rupp von Monako verlangte, daß Bischöfe benachbarter Diözesen sich über die Betreuung von Ausländern besser ins Einvernehmen setzen und gegebenenfalls interdiözesane Pastoralzonen schaffen. Für eine stärkere Verwendung moderner Erkenntnisse der Pastoralsoziologie zur Bewältigung heutiger Seelsorgsprobleme, besonders bei den der Kirche Fernstehenden, setzte sich Bischof Držečnik von Maribor ein.

Das Votum mit der schärfsten Kritik kam von Kardinal Léger. Seine Intervention war zudem, soweit man sieht, die einzige, die eine Gesamtschau moderner Seelsorgekriterien vermittelte. Er ging aus von der Erneuerung des Bischofsamtes. Eine solche Erneuerung setze zunächst eine tiefere Kenntnis der heutigen Welt und der tatsächlichen Lage des Menschen voraus. Der von technischen Denkmodellen geprägte Mensch verhalte sich auch in religiösen Dingen und gegenüber der religiösen Autorität nüchtern und kritisch. Nur was wahr und echt erscheint, spricht ihn an. Er lehnt jede Form des Paternalismus ab, besitzt aber ein tieferes Verständnis des Ge-

horsams, durch das die eigene Verantwortungsbereitschaft geweckt wird. Zusammenarbeit, Präsenz in den Lebenszentren der Gesellschaft und Ausnützung der modernen Forschungsmittel zum besseren Verständnis des Menschen und der Gesellschaft, in der er lebt, sind unerläßliche Vorbedingungen.

Zur praktischen Ausübung des kirchlichen Lehramtes durch den Bischof forderte Léger ein dreifaches: 1. Eine Sprache, die gehört und verstanden wird. Es sei „allgemein bekannt, wie veraltet, künstlich, abstrakt und lebensfremd die sogenannte kirchliche Sprechweise ist". Oft sei diese Sprechweise der Grund, warum die Kirche Rufer in der Wüste sei. 2. Eine Verkündigung, die sich am Mysterium Christi ausrichtet und nicht nur eine Liste von Dingen predigt, die zu meiden sind. 3. Keinen Mißbrauch der kirchlichen Autorität, um Probleme zu lösen, die gar nicht in der Vollmacht der Kirche stehen. Die Gläubigen sollen nicht mit theologischen Meinungen belastet werden, die nicht den Glauben berühren. Die Bischöfe sollten vielmehr versuchen, mit Priestern und Gläubigen tiefer in das Evangelium einzudringen. Zur Ausübung des Hirtenamtes bemerkte der Kardinal, viele Gläubige beklagten sich, daß Bischöfe und Priester ihre Lebensbedingungen nicht kennen und es anderseits schwer sei, mit ihnen in ein wirkliches Gespräch zu kommen. Die Initiativen der Bischöfe blieben aber unwirksam, weil sie nicht an den Mann kommen. Deswegen müsse die Diözesankurie so erneuert werden, daß sie zu einem lebendigen Werkzeug für das gesamte Bistum wird. Zu diesem Zweck müßten aber die diesbezüglichen Bestimmungen des Kirchenrechts, insbesondere über die Stellung des Domkapitels, von Grund auf revidiert werden. Zum Schluß meinte der Kardinal, vielleicht wäre das Dekret über die Bischöfe der rechte Ort, um im „Geiste der Demut und Armut" die Grundsätze einer Reform von Kleidung, Insignien, Titeln und Lebenstil festzulegen.

Abgesehen von einigen freimütigen Äußerungen zur Reform des Patronatsrechts (Compagnone) und für eine bessere Verteilung der Priester (Kaiser), hatte man jedoch den Eindruck, daß der kanadische Kardinal mit seiner Initiative weithin allein geblieben war.

Umstrittene Exemtion

Dafür entzündete sich um einen anderen Punkt, der Frage nach der Stellung der Ordensleute in der Diözese und deren Exemtion, eine recht lebhafte Debatte. Der Entwurf scheint eine wenn auch schüchterne Einschränkung der Exemtion zu intendieren, indem er die Kompetenzen des Bischofs bezüglich des seelsorglichen Einsatzes der Ordensleute stark hervorhebt. Das veranlaßte eine Reihe von Ordensleuten unter den Bischöfen, zu intervenieren. Die meisten, die zur Frage Stellung nahmen, verteidigten die Exemtion in ihrer jetzigen Form und ihrem bisherigen Umfang. Aber auch die Verteidiger des Status quo räumten ein, daß eine stärkere Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Ordensoberen bei Besetzung von Seelsorgsstellen und der Versetzung von in der und für die Diözese arbeitenden Ordenspriestern aus seelsorglichen Gründen unumgänglich ist. Es zeigte sich, daß es hier eine ganze Reihe von Problemen zu lösen gilt: Inwieweit untersteht ein exempter Ordensmann dem Bischof? Wieweit kann ein Bischof, wenn man so will, in der Personalpolitik der Orden mitsprechen? Wie läßt sich die konkrete Seelsorgsarbeit, durch die sich der Ordensmann vom Weltpriester nicht unterscheidet, mit der Eigenart eines jeden Ordens vereinbaren? Wie läßt sich eine gesunde Arbeitsteilung zwischen Ordens- und Weltpriestern in den Diözesen ohne Mißtrauen, Konkurrenzgeist und Inferioritätskomplexe auf der einen wie auf der anderen Seite durchführen, da doch der Standpunkt, Weltpriester seien für die ordentliche, Ordenspriester für die außerordentliche Seelsorge da, doch nicht mehr durchzuhalten ist, sofern es überhaupt sinnvoll ist, zwischen ordentlicher und außerordentlicher Seelsorge noch streng zu unterscheiden? Wie läßt sich schließlich der ganze Problemkreis im Lichte der Kollegialitätsidee auf diözesaner sowie auf gesamtkirchlicher Ebene lösen? Die einzelnen Interventionen unterscheiden sich nur um Nuancen. Keine stellte den Nutzen, den Wert der Exemtion und das Recht darauf grundsätzlich in Frage. Auch ging, soweit man sieht, keine Intervention so weit, zu fragen, ob denn die innere Konsistenz der Orden und ihre Aktionsgemeinschaft nach innen und außen — neben dem wirklichen oder postulierten notwendigen Dienst an der Gesamtkirche unter der Leitung des Papstes der Hauptgrund für die Exemtion — nicht auch unter bestimmten Voraussetzungen der Seelsorge hinfällig werden kann oder zumindest nicht als Selbstzweck angesehen werden darf. Bezeichnete der irländische Bischof Corboy die zweiseitige Unterstellung des Ordensmannes — einerseits unter den Oberen, anderseits in seelsorglichen Belangen unter den Bischof — als „Vivisektion", so sprechen andere, wie Bischof McEleney von Jamaika, doch etwas differenzierter und realistischer. Dieser schlug die Errichtung einer Gemischten Kommission aus Bischöfen und Ordensoberen in den einzelnen Ländern vor, die jeweils die gemeinsamen Probleme besprechen und die notwendigen Entscheidungen treffen soll, ein Lösungsversuch, der ja offenbar auch im Text des Schemas wenigstens angedeutet ist. Er traf sich hierin mit anderen Vätern (D'Souza, Guilly), die betonten, die Ordensleute müßten zur Verfügung des Papstes *und* des Bischofskollegiums stehen. Aber man hatte den Eindruck, daß dieses Zur-Verfügung-Sein von den Verfechtern der uneingeschränkten Exemtion und den Befürwortern einer stärkeren Zuordnung zu den Diözesen recht verschieden verstanden wurde.

Neo-Paternalismus?

Wie schon bei der Diskussion des Schemas in der vorigen Session hat sich auch diesmal erwiesen, daß man — von Ausnahmen wie dem Votum von Kardinal Léger und einigen Interventionenen von lateinamerikanischen Bischöfen (Kaiser, Miranda y Gómez, Proaño Villalba) abgesehen — nicht recht zu den großen seelsorglichen Problemen, die sich dem Bischofskollegium als Ganzem und dem Einzelbischof in einer Diözese heute stellen, vorgestoßen ist. Man verstrickte sich noch zu sehr in interne, vornehmlich juridische Probleme einer sich noch geschlossen gebenden kirchlichen Gesellschaft. Bei der Kennzeichnung der Gestalt des Bischofs wurde noch zu sehr in archaischen Bildern und überholten sozialen Relationen gesprochen. Ein allzu patriarchalisches Bild zeichneten sogar manche der Väter, die als modernen Seelsorgsproblemen aufgeschlossen bekannt sind. Die Warnung vor einem Neo-Paternalismus, wie sie später in der Diskussion um das Laienschema ausgesprochen wurde, hatte ihre Berechtigung.

Die Declaratio über die Religionsfreiheit

Die Ungewißheit über das weitere Schicksal der Vorlage über die Religionsfreiheit hatte gegen Ende der Zweiten Sitzungsperiode das Diskussionsklima in der Aula bestimmt. Nicht wenige Väter und noch mehr die am Konzilsgeschehen interessierte Öffentlichkeit war darüber enttäuscht, daß man keine Zeit für die Diskussion des Textes gefunden hatte, ja — angeblich ebenfalls aus Zeitgründen — nicht einmal eine Abstimmung über die Annahme des Textes als Diskussionsgrundlage durchgeführt wurde. Doch diese Angst schien unberechtigt. So wollten es jedenfalls die wiederholten Zusicherungen von kompetenter Seite in Rom. Die Zuversicht wuchs, nachdem Papst Paul VI. im April in einer Ansprache vor Vertretern der UN erklärt hatte: „Wie Sie wissen, beschäftigt sich auch die Kirche mit einem Problem, das zwar von dem Ihrigen etwas verschieden, aber nicht ohne Beziehung zum Gegenstand Ihrer jetzigen Studien ist: dem Problem der Religionsfreiheit. Es handelt sich da um eine Frage von solcher Bedeutung und Breite, daß das Ökumenische Konzil damit befaßt wurde. Man darf zu diesem Punkte mit Recht die Promulgierung eines Textes erwarten, der nicht nur für die Kirche von großer Tragweite sein wird, sondern für alle jene — und sie sind zahllos —, die sich von einer autorisierten Erklärung in dieser Materie betroffen fühlen werden" („Osservatore Romano", 18. 4. 64).

Und in der Tat, der Text konnte zwar nicht mehr als fünftes Kapitel des Ökumenismusschemas, aber als dem Schema angefügte „Erklärung" auf der Dritten Session in veränderter Form zur Diskussion vorgelegt werden. Die Generalkongregationen, in denen über die Deklaration debattiert wurde, gehörten nach einem etwas zähen und schwerfälligen Anlauf mit den beiden letzten Kapiteln des Kirchenschemas zu den eindrucksvollsten dieser Session. Doch nach abgeschlossener Diskussion geriet der Text von neuem in den Strom einer Krise, von der das ganze Konzil betroffen war und die wenigstens für kurze Zeit den Text von neuem in Frage stellte. Lag es am Gegenstand? An der Deklaration selbst? An der Sorglosigkeit der Konzilsmehrheit, die den Text bereits für gut genug und für genügend sicher ansah? Oder an der Opposition einer Minderheit, für die das Thema oder zum mindesten die Art, in der es behandelt wurde, neu, unverständlich, ja gefährlich für die Zukunft der Kirche und die Strenggläubigkeit vieler Katholiken schien? Oder waren die Fundamente, auf denen die Erklärung ruhte, zu schwach, um in dieser scheinbar einfachen, aber doch so schwierigen Materie für die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt Klarheit zu schaffen? Ein Blick in die wichtigsten Aussagen des Textes, dessen Vergleich mit dem ersten Entwurf, den das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen in der Zweiten Session vorgelegt hatte, und der Verlauf der Diskussion von der Sechsundachtzigsten bis zur Neunundachtzigsten Generalkongregation können manches erklären.

Der Inhalt des überarbeiteten Entwurfes

Der überarbeitete Entwurf „De libertate religiosa" mit dem Untertitel „Über das Recht der Person und der Gemeinschaften auf Freiheit in religiösen Dingen" umfaßt nicht ganz fünf Textseiten und ist dem ursprünglichen Entwurf gegenüber nur geringfügig erweitert worden. Der Inhalt ist in sieben Fragenkreise gegliedert: 1. Was die Religionsfreiheit besagt und was sie nicht besagt; 2. Die Pflicht der Kirche, allen Menschen das Evangelium zu verkünden; 3. Die Pflicht der Kirche und der Katholiken, in der Verkündigung und im Zusammenleben jeden religiösen Zwang zu vermeiden; 4. Die Ausübung der Religionsfreiheit des einzelnen in der Gesellschaft; 5. Die mögliche Begrenzung dieser Ausübung der Freiheit; 6. Die Freiheit der Religionsgemeinschaften; 7. Die Bedeutung der Religionsfreiheit in unserer Gesellschaft.

In Punkt eins verzichten die Verfasser des Entwurfs auf eine umfassende Definition dessen, was Religionsfreiheit ist, und begnügen sich mit der Beschreibung wichtiger Elemente. Es heißt: Die Menschen sind als Ebenbilder Gottes geschaffen und zur Teilnahme am göttlichen Leben berufen. Als solche haben sie die Auszeichnung (honor) und die Pflicht (officium), nach dem Urteil ihres Gewissens dem Willen des Schöpfers und Erlösers in religiösen Dingen (re religiosa) zu folgen. Daraus ergibt sich das Recht auf religiöse Freiheit in der Gesellschaft, privat und öffentlich, frei von jeglichem Zwang. Diese religiöse Freiheit fordert von der Gesellschaft die Schaffung der notwendigen Voraussetzungen, auf Grund deren die einzelnen und die religiösen Gemeinschaften ihrer göttlichen Berufung frei und ganz entsprechen können. Sodann wird gesagt, was Religionsfreiheit nicht ist: Durch die Religionsfreiheit wird der Mensch vom Gehorsam gegen Gott in keiner Weise entbunden. Wahres und Falsches wird dadurch nicht gleichwertig, denn es bleibt die Verpflichtung, sein Gewissen in religiösen Dingen zu bilden. In keiner Weise ist dem Menschen freigestellt, Gott in dieser oder jener Religion nach freiem Gutdünken zu dienen. Indem das Konzil den Gläubigen dies vor Augen führt, will es die Abhängigkeit des Menschen von Gott bekräftigen und zugleich einschärfen, daß die religiöse Freiheit von allen und überall in der Gesellschaft zu beobachten ist.

In Punkt zwei werden die zwei einander korrespondierenden Pflichten der Kirche behandelt: allen das Wort Gottes zu verkünden und jeden zur Wahrheit zu führen, aber dabei die freie Entscheidung des anderen voll zu achten. Der Auftrag Christi, allen Völkern das Evangelium zu verkündigen, wird mit kräftigen Worten unterstrichen. Die Christen müssen mit den Mitteln der Natur und der Gnade, „derer Christus sich selbst bedient hat", die Wahrheit durch Wort und Beispiel verkünden und für die Wahrheit Zeugnis geben, wenn nötig, bis zur Hingabe des eigenen Lebens. Solange aber die Jünger Christi „unterwegs" sind, ist mit der Verpflichtung, die Wahrheit zu verkünden und zu verteidigen, auch die Pflicht verbunden, „liebevoll, klug und geduldig mit den Menschen, die sich im Glaubensirrtum befinden", umzugehen. Sie haben den „modus suavis et naturae humanae adaptatus" anzuwenden, mit dem Gott seine Liebe kundtut. Sie müssen dabei sowohl die Verpflichtungen gegenüber dem lebenspendenden Wort (officium erga verbum vivificans) als auch die Rechte der Person sowie das Maß der Gnade beachten. Sie müssen die Menschen in einer Weise zum Glauben führen, die die Freiheit voll respektiert und allen direkten oder indirekten Zwangs sich enthält. Niemand darf zur Annahme des Glaubens gezwungen werden: das gilt für jedermann und folgt aus der Natur des Glaubensaktes selbst.

In Punkt drei werden die Rechte der Person in der Gesellschaft in Sachen Religion umschrieben. An der Spitze steht die generelle Aussage: Die Kirche fordert die Religionsfreiheit nicht nur von den Christen und für die Christen, sondern von allen und für alle Menschen und

religiösen Gemeinschaften. Dieser Satz wird dann beschreibend erläutert: Die göttliche Berufung des Menschen ist dessen höchste Würde. Die Möglichkeit, in der Gesellschaft ohne Behinderung und Zwang (sine ulla imposita vel impediente coactione) dieser Berufung folgen zu können, bildet sowohl das höchste Gut für jeden einzelnen wie auch das Fundament und den wirksamen Schutz der übrigen Freiheitsrechte. Die Norm dieser göttlichen Berufung ist das ewige, objektive, absolute und universale göttliche Gesetz. Der Mensch kann, solange er auf dieser Erde weilt, dem Willen Gottes nur in der Weise folgen, wie er das göttliche Gesetz im Urteil seines Gewissens vernimmt. Er kann auch sein letztes Ziel nur erreichen, wenn er sich um eine kluge Gewissensbildung bemüht und dann dem Urteil seines Gewissens folgt. Wer aber ehrlich seinem Gewissen folgt, gehorcht, wenn auch unbestimmt oder unbewußt, Gott selbst und verdient geachtet und respekiert zu werden. Kein Mensch und keine menschliche Gewalt haben deshalb ein Recht, jemanden, der ehrlichen Gewissens irrt, zu zwingen, gegen sein eigenes Gewissen zu handeln. Das gilt nicht nur für die private Sphäre, sondern auch für das freie religiöse Bekenntnis in der Öffentlichkeit. Deswegen darf die Religionsfreiheit nicht als bloße Meinungs- und auch nicht als bloße Kultfreiheit verstanden werden, sondern als wirkliches und eigentliches Recht der Person, seine privaten und öffentlichen Pflichten gegen Gott und die Menschen zu erfüllen und das Familienleben, die erzieherischen, kulturellen, sozialen und caritativen Aktivitäten nach den Postulaten seiner Religion auszurichten.

In Punkt fünf spricht der Text von den möglichen Beschränkungen der Religionsfreiheit durch die öffentliche Gewalt: Die Beschränkung der Ausübung der religiösen Freiheitsrechte folgt aus der sozialen Natur des Menschen. Die Religionsfreiheit darf jene Grenze nicht überschreiten, über die hinaus die Würde der Person und das geordnete menschliche Zusammenleben gefährdet würden. Eine solche Gefahr kann bestehen, da der Mensch als freies Wesen und als durch die Erbsünde belasteter Mensch fehlgehen kann. Die Ausübung der Religionsfreiheit darf aber nur dann beschränkt werden, wenn sie dem Ziel der Gesellschaft widerspricht, das in „dem Gesamt sozialer Verhältnisse" besteht, mittels derer die Menschen ihre eigene Vollendung voller und leichter erreichen und zugleich die unabänderlichen Rechte, die Gott den Menschen in Gemeinschaft gegeben hat, treu beobachten können. Wenn sich also in religiösen Erscheinungsformen Praktiken (usus perversi) manifestieren, die der Personwürde und den Rechten der anderen in eindeutiger Weise schaden, so müssen die Regierenden (populorum rectores) sich diesen nach den Regeln der Klugheit widersetzen. Aber die staatliche Gewalt hat keinerlei Recht, das Bekenntnis oder die Verleugnung einer bestimmten Religion als Vorbedingung für die volle Teilnahme am bürgerlichen Leben vorzuschreiben, wegen eines religiösen Bekenntnisses Strafen zu verhängen, Güter zu konfiszieren oder die Gläubigen des notwendigen Lebensunterhaltes zu berauben, ihnen die soziale und nationale Gleichstellung zu verwehren, ihnen die Ausübung staatsbürgerlicher Funktionen oder die Ausübung der fundamentalen Menschenrechte, die heute überall anerkannt werden, zu verweigern. Wohl aber müssen die Inhaber der staatlichen Gewalt (publicae rei moderatores) das Recht auf Religionsfreiheit wirksam verteidigen und schützen und es selbst fördern.

Punkt sechs handelt von den Freiheitsrechten religiöser Gemeinschaften: Was den einzelnen an Religionsfreiheit zukommt, muß auch den religiösen Gemeinschaften zugestanden werden, denn diese werden unter Antrieb des Gewissens durch den freien Willen der Personen geschaffen. Sie müssen sich, innerhalb der in Punkt fünf angegebenen Grenzen, ihre eigenen Gesetze geben können, öffentlichen Gottesdienst halten, ihren Gliedern in ihrem religiösen Leben beistehen, ihre Lehre stützen und ihre Einrichtungen fördern können. Die Menschen, die nach ihrem Gewissen in der katholischen Kirche ihren Glauben bekennen, können von den staatlichen Gewalten mit Recht erwarten, daß die religiöse Freiheit ihrer Kirche anerkannt wird, und zwar so, daß sie ein volles christliches Leben in ihr führen können. Die Auslöschung oder Verfolgung der Religion in irgendeiner Gegend oder in irgendeiner religiösen Gruppe verletzt in schwerster Weise die Rechte Gottes, der Person und der menschlichen Familie. Es ist das Recht der religiösen Gemeinschaften, in ehrlicher und ehrbarer Weise ihre Religion, unter Vermeidung eines Proselytismus, der sich unsachgemäßer und unehrenhafter Mittel bedient, zu verbreiten. Es darf ihnen nicht verwehrt werden, daß sie die Gründe ihrer Religion so darstellen, daß die Hörer auf Grund freier Zustimmung sich ihr anschließen. Der öffentlichen Gewalt kommt keine direkte Kompetenz in der Regelung der Beziehungen der Menschen zu ihrem Schöpfer und Erlöser zu. Deswegen darf sie auch nicht die religiösen Gemeinschaften zeitlichen Zwecken des Staates unterordnen. Wohl aber soll der Staat die günstigen Voraussetzungen für das Gedeihen des religiösen Lebens fördern; um so mehr wird ihm dann zugute kommen, was sich an Gutem aus der Treue der Menschen zu ihrer göttlichen Berufung ergibt.

Die Declaratio schließt mit einem Aufruf an alle Menschen, die Religionsfreiheit in unserer Zeit überall anzuerkennen und zu verteidigen. Die immer enger werdenden Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Kulturen und Religionen stärkt das Bewußtsein um die eigene Verantwortung und hat zugleich die Erkenntnis gebracht, daß der Staat auch auf Grund seiner Verfassung (iuridicam sui regiminis configurationem) unfähig ist, ein Urteil über die Wahrheit in religiösen Dingen zu fällen. Das friedliche Zusammenleben kann nur durch die Beachtung der fundamentalen Rechte der Person in der Ausübung der Religion erhalten werden. Durch die Beobachtung der Religionsfreiheit möge endlich die menschliche Familie durch die Gnade Christi und die Kraft des Heiligen Geistes zu jener höheren und ewigen Freiheit gelangen, „für die Christus uns befreit hat" (Gal. 5, 1).

Die Veränderungen

Bischof de Smedt hat in seiner Relatio die wichtigsten Veränderungen im Vergleich zum früheren Entwurf selbst genannt. Es sind im wesentlichen fünf: 1. Die begriffliche Umschreibung im ersten Abschnitt ist neu eingefügt. 2. Im Gegensatz zum ersten Entwurf wurden auf vielfache Kritik hin die Rechte der Religionsgemeinschaften und nicht nur des einzelnen stärker herausgestellt. 3. Die Grenzen, die der Religionsfreiheit gesetzt sind, sind im neuen Entwurf anders gezogen. Hatte man sich im ersten Entwurf mit dem Hinweis begnügt (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 197 und S. 400), die Ausübung der Religionsfreiheit könne dann eingeschränkt werden, wenn sie dem Gemeinwohl widerspreche, so glaubte man, bei der Abfassung des zweiten Entwurfs diesen Hinweis dadurch ergänzen zu müssen, daß man sagt, die Aus-

übung der Religionsfreiheit (nicht die Freiheit selbst) müsse dann eingeschränkt werden, wenn sie sich solcher Praktiken bediene, die dem Ziel der Gesellschaft widersprechen. Man wollte durch diese Veränderung vor allem dem Mißbrauch des Gemeinwohlbegriffs vorbeugen, der besonders in autoritären und totalitären Systemen allzu leicht mit der Staatsräson identifiziert wird, während das Gesellschaftsziel als solches den Staatszweck notione übersteigt. 4. Einer der ersten Einwände, die man gegen den Entwurf erhob, war die angebliche oder wirkliche Gefahr des religiösen Relativismus und Indifferentismus, die der Text heraufbeschwöre. Um diesen Stimmen zu entsprechen, hatte man im ersten Abschnitt eigens hinzufügt, wieso die Religionsfreiheit nichts mit Indifferentismus zu tun hat. 5. Der letzte Abschnitt über die besondere Aktualität der Erklärung und ihre Notwendigkeit gerade in unserer Zeit wurde neu hinzugefügt, wohl um den pastoralen Charakter der Erklärung zu unterstreichen, den auch Bischof de Smedt in seiner Relatio besonders hervorhob.

Im Widerstreit der Diskussion

Die Diskussion verlief eindrucksvoll. Bereits am ersten Diskussionstag in der Sechsundachtzigsten Generalkongregation meldeten sich — ein fast einmaliger Fall in der Geschichte dieses Konzils — neun Kardinäle zu Wort. Fünf von ihnen setzten sich mit Nachdruck für die Verabschiedung einer Erklärung über die Religionsfreiheit ein und billigten — wenn auch mit Einschränkungen — den vorliegenden Text: die amerikanischen Kardinäle Meyer (Chicago), Ritter (Saint Louis), Cushing (Boston), der kanadische Kardinal Léger und der Erzbischof von Santiago de Chile, Kardinal Silva Henríquez. Nicht grundsätzlich gegen eine Erklärung zur Sache, wohl aber mehr oder weniger scharf gegen den vorliegenden Entwurf äußerten sich die beiden spanischen Kardinäle Quiroga y Palacios (Santiago de Compostela) und Bueno y Monreal (Sevilla) sowie die beiden Italiener Ruffini (Palermo) und Ottaviani (Sekretär des Heiligen Offiziums). Im ganzen sprachen 43 Väter. Davon verteidigten 24 den Entwurf grundsätzlich, 16 sprachen sich mehr oder weniger deutlich dagegen aus. Drei — unter ihnen Erzbischof Parente — übten zwar eingehende Kritik am Schema, aber nicht in einer Form, die als Ablehnung des ganzen ausgelegt werden könnte. Während die grundsätzlichen Gegner des Schemas jeweils nur im eigenen Namen sprachen, vertraten seine grundsätzlichen Befürworter über 500 Bischöfe. Geschlossen zugunsten der Erklärung äußerten sich durch ihre Vertreter der polnische Episkopat, der Episkopat der USA, der holländische Episkopat, der Episkopat von England und Wales. Kardinal Silva Henríquez sprach im Namen von 58 lateinamerikanischen Bischöfen. Besonders nachdrücklich verteidigten den Entwurf Vertreter aus dem Ostblock (Čekada, Klepacz, Wojtyla). Das Für und Wider, soweit es in der Diskussion zum Ausdruck kam, verhielt sich grob gerechnet 500 : 16. Die Diskussion bewegte sich um folgende Schwerpunkte: die Rechte des irrenden Gewissens, Toleranz und Religionsfreiheit, das Verhältnis Kirche und Staat mit besonderer Bezugnahme auf das Prinzip der Unzuständigkeit des Staates in religiösen Dingen. Einzelprobleme wie der Schutz der Religionsfreiheit in den Ostblockstaaten, „Religionsfreiheit" auch für Ungläubige, Religionsfreiheit und Erziehungsrecht der Eltern, Religionsfreiheit und Proselytismus spielten daneben eine Rolle. Doch wenden wir uns zunächst den Hauptthemen zu.

Die Rechte des irrenden Gewissens machten manchen Vätern offenbar zu schaffen, vor allem spanischen und italienischen Bischöfen. Obwohl Theologen und Konzilsväter, unter ihnen Kardinal Bea, seit der Zweiten Session immer wieder erklärt hatten, man könne nur von Rechten der Person und nicht von Rechten der Wahrheit oder des Irrtums sprechen, fehlte es auch auf dieser Session nicht an Interventionen, die daran festhielten: dem Irrtum könnten nicht die gleichen Rechte zugebilligt werden wie der Wahrheit. Die Skala der Argumente, die dafür vorgebracht wurden, reichten von der Intervention Kardinal Ottavianis, der u. a. erklärte, die volle Billigung der Religionsfreiheit bringe die Mauern des eigenen Hauses ins Wanken, bis zum Votum des spanischen Weihbischofs Granados García, der unter Hinweis auf Pius XII. erklärte: Das Recht auf unterschiedslose (indiscriminata) Verbreitung der religiösen Wahrheit und des religiösen Irrtums sei, „gelinde gesagt, eine neue Lehre in der Kirche". Wie alle Väter wüßten, laute die traditionelle Lehre: „Ius pro veritate, pro errore tolerantia, si quando id exigat bonum commune." Aus dieser Lehre, die dem Wortlaut oder der Sache nach auch von den Kardinälen Ruffini, Ottaviani, Quiroga y Palacios und Bueno y Monreal unterstützt wurde, mußte ein Außenstehender notgedrungen den traditionellen Verdacht hegen, die katholische Kirche fordere das Recht auf Religionsfreiheit nur für die eigene Kirche dort, wo sie in Minderheit ist, beanspruche aber das alleinige Daseinsrecht, wo ihre Glieder die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen.
Spürte man hinter solchen Aussagen das Gewicht konkreter politischer Vorgegebenheiten in einzelnen Ländern, so wird man doch nicht einfach sagen können, hier habe es sich um bloße Taktik und um Interventionen pro domo gehandelt. Die Hartnäckigkeit, mit der die Behauptung vorgetragen wurde, nur das „rechte und wahre" und nicht das „rechte, aber unwahre Gewissen" (Brown, Ruffini) habe vollen Anspruch auf die Verbreitung der eigenen Überzeugungen, beweist, daß sich hier eine Lehrtradition erhalten hat, die sich nicht nur abseits jeder Erfahrung geistiger und religiöser Pluralität in Ländern mit fast nur katholischer Bevölkerung erhalten konnte, sondern die einmal, wenn auch eingeschränkt, in manchen Ländern Norm des Verhaltens gegenüber den Andersgläubigen war — trotz der Bestimmung des CIC, daß niemand zur Annahme des wahren Glaubens gezwungen werden kann. Man gewann den Eindruck, es würden hier zwei verschiedene Sprachen gesprochen, die die andere Seite jeweils nicht verstand. „Nur die Wahrheit hat ein Recht auf Verbreitung" (Nicodemo), „nur das Gewissen, das in Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit steht, hat absolute Rechte im inneren und äußeren Bereich" (Abasolo y Lecue), „nur die wahre Religion hat das Recht, öffentlich bekannt zu werden" (Castro Mayer) — das sind nur einige Varianten der einen Aussage, die von seiten dieser Gruppe ständig wiederkehrten. Hinzu kamen andere, pragmatischere, noch weniger einsichtige. So, wenn Bischof Castro Mayer erklärte, wenn der Staat sich als katholisch bekenne, urteile er nicht über die religiöse Wahrheit, sondern erklärt einfach seinen Gehorsam gegenüber den Weisungen Gottes. Oder wenn Titularerzbischof Lefebvre feststellte, nur die inneren religiösen Akte wären frei, die äußeren müßten von der Obrigkeit (Familienvater, Bürgermeister, Hierarchie usw.) bestimmt werden. Oder der spanische Bischof Temiño Saiz: der Staat habe zwar kein Recht, die Beziehungen der Bürger zu ihrem Schöpfer

zu regeln, aber er müsse sie schützen, und dazu genüge es, daß er die Wahrheit des Katholizismus anerkenne.

Gewissensfreiheit und Toleranz

Diejenigen, die die Gewissensfreiheit so verstanden, wie es an den eben genannten Beispielen deutlich wird, waren auch die nachdrücklichsten Verfechter der bloßen Toleranz anstatt der Religionsfreiheit. Erkennt man nicht die Gewissensfreiheit als die absolute Norm, die erst jenen Freiheitsraum schafft, den der Mensch braucht, um sich in der Gesellschaft personal entfalten zu können, oder schränkt man sie ein auf den innerpersonalen Bereich, dann bleibt für das Prinzip der Religionsfreiheit in dem Sinne, wie das Schema sie versteht, kein Platz. Es bleibt dann nur das Zugeständnis: Toleranz, wenn das Gemeinwohl sie verlangt. Damit wäre aber auch der Begriff der Toleranz und nicht nur der der Religionsfreiheit ausgehöhlt. Deutlich zog diese Folgerungen Kardinal Bueno y Monreal, wenn er dem Text vorwarf, er wende unberechtigterweise Regeln, die in der Politik gelten, auf den lehrhaften Bereich an und springe ebenso ungerechtfertigterweise von der individuellen Sphäre in die soziale über. Da objektiv nur die katholische Religion wahre Religion sei, könne man zwar auch anderen Religionen die Propaganda zugestehen, aber man könne keineswegs sagen, alle Religionsgemeinschaften hätten dieselben Rechte. Und selbst wenn man die Rechte des Gewissens anerkenne, folge daraus nicht, daß dem Irrtum auch im öffentlichen Raum Rechte zugestanden werden müssen. Angesichts all dieser in die gleiche Richtung weisenden Argumente war es eigentlich zu bedauern, daß unter den zahlreichen Verfechtern des Textes niemand sich die Mühe machte, die eigentlichen Fundamente der Gewissensfreiheit und die Gründe für ihre Geltung auch im öffentlichen Bereich sowie die Natur der echten Toleranz, die den anderen, auch wenn er in den Augen des Katholiken irrt, in seiner Personenwürde und seinen sozialen Rechten voll anerkennt, klar herauszustellen. Nur Bischof Alter von Cincinnati und der irische Bischof Lucey vermochten die Verbindungslinien zwischen diesen verschiedenen Ebenen nachzuzeichnen. Offenbar ohne großen Erfolg, denn der Generalmagister der Dominikaner, Aniceto Fernández, der in der Achtundachtzigsten Generalkongregation nach Bischof Alter sprach, bekräftigte von neuem, die Gleichstellung der Kirche mit den anderen Konfessionen in bezug auf das Recht der Verbreitung ihrer Lehren sei unannehmbar. Die Stellung der Kirche gegenüber den anderen gründe in ihrem göttlichen Auftrag und nicht in den Freiheitsrechten der Person.

Die Inkompetenz des Staates

Die Lehre von der Unzuständigkeit des Staates für die direkte Regelung religiöser Beziehungen ist eine der klarsten Aussagen des Schemas. Auch hier waren die Gegner dieselben, ebenfalls die Argumente. Das ergab sich notwendig aus den Prämissen: Erkennt man nicht allen Religionen gleiches Recht auf Verkündigung und Verbreitung zu, und zwar grundsätzlich, und nicht nur, „wenn es das Gemeinwohl verlangt", dann ist das Prinzip, daß der Staat sich nicht in religiöse Angelegenheiten direkt einmischen oder kein bestimmtes Bekenntnis verpflichtend oder von Staats wegen vorschreiben könne, in der Tat unhaltbar. Das betonten auch ausdrücklich die Kardinäle Ottaviani, Ruffini, Bueno y Monreal und Quiroga y Palacios. Ihnen antwortete, allerdings konziliant im Ton, aber klar in der Sache, Erzbischof Hurley von Durban. Er sagte einleitend, die Ausführungen über das Prinzip der staatlichen Nichteinmischung schienen den bisherigen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes zu widersprechen. Er wolle aber nicht diesen scheinbaren Widerspruch klären, denn soziale Veränderungen hätten hier offenbar eine Begriffsentwicklung zur Folge gehabt. Dafür behandelte er eingehend das Verhältnis von Kirche und Staat. Vielen von den Vätern scheine die enge Einheit von Kirche und Staat als die ideale Lösung. Diese ideale Lösung werde damit begründet, daß man sagt, der Mensch habe die Verpflichtung, Gott auch öffentlich zu verehren. Diese Verpflichtung — so argumentiere man weiter — könne man nur erfüllen, wenn die Gesellschaft als solche verpflichtet sei, Gott anzuerkennen und zu verehren, und zwar auf die von ihm vorgeschriebene Weise, d. h. durch die katholische Kirche. Deshalb müsse die bürgerliche Gesellschaft ihr zur Seite stehen. Daraus folgere man dann, die bürgerliche Gesellschaft als solche müsse auch für die Erfüllung dieser Verpflichtung mit ihren Mitteln sorgen. Das aber sei verkehrt, denn für diese Aufgabe hat Gott gerade die Kirche gestiftet. Dadurch sei der Staat dieser Sorge von selbst enthoben. Wäre dem anders, so argumentierte Hurley weiter, müßten wir mittelbar auch eine direkte Gewalt der Kirche über die bürgerliche Gesellschaft behaupten. Aber es sei doch klar, daß eine solche Gewalt unannehmbar ist. Also müsse die enge Bindung von Kirche und Staat aufgegeben werden. Deswegen könne die Kirche trotzdem Konkordate abschließen, denn für einen Vertragsabschluß brauche es keinen „katholischen" Staat. Das tue die Kirche ja auch schon dadurch, daß sie Gelder für die katholischen Schulen von „nichtkatholischen" Staaten entgegenimmt.

Wichtige Ergänzungen

Vier Redner verlangten wichtige Ergänzungen: Kardinal Léger, Erzbischof Zoa, Kardinal Silva Henríquez und Kardinal König. Kardinal Léger, der im Namen mehrerer kanadischer Bischöfe das Schema als ganzes ausdrücklich billigte, ging es vor allem um zwei Dinge. Der Text müsse so abgefaßt sein, daß er auch die Ungläubigen berücksichtige. Man könne nicht nur die Religionsfreiheit für die Gläubigen beanspruchen, der Text müsse auch die Freiheit derer berücksichtigen, die nicht glauben, denn auch sie haben das Recht, ihren Unglauben privat und öffentlich zu bekennen. Das müsse gesagt werden, wolle man die Religionsfreiheit in ihrem ganzen Umfang ernst nehmen. Zudem müsse die Begründung der Religionsfreiheit so erfolgen, daß sie auch von den Nichtglaubenden anerkannt werden könne. Mit der Begründung aus der göttlichen Berufung des Menschen könnten, so richtig das für den Glaubenden sei, die Ungläubigen nichts anfangen. Erzbischof Zoa ergänzte in der Neunundachtzigsten Generalkongregation als Sprecher der französisch sprechenden westafrikanischen Bischöfe die Forderung von Kardinal Léger mit dem Hinweis, die Welt erwarte vom Konzil eine Erklärung über die persönliche Würde eines jeden Menschen. Diese müsse der Erklärung über die Religionsfreiheit zugrunde liegen und nicht nur pragmatisch, sondern lehrhaft abgefaßt sein.

Einen wichtigen Gesichtspunkt behandelte Kardinal Silva Henríquez. Er sprach über die Beziehung von Religionsfreiheit und Proselytismus. Er stellte fest, in Lateinamerika sei die Erklärung für die richtige Verkündigung des Evangeliums wichtig. Die Pastoral müsse so gestaltet werden, daß sie echte Verkündigung des Christusmysteriums sei, die auf der freien Zustimmung des Hörers ba-

siert ohne Einsatz äußerer, mehr oder weniger starker Zwangsmittel. Das gelte sowohl für die Katholiken wie für die anderen Konfessionen. Beide hielten sich von Proselytismus nicht fern, der eine Verfälschung der Verkündigung und eine direkte Verletzung der Religionsfreiheit sei, weil er nicht das Evangelium wie Christus verkünde, sondern mit äußeren Mitteln unter Mißachtung der vollen Freiheit der Person einer bestimmten Institution zum Siege verhelfen wolle.

Intervention zugunsten der Kirche des Schweigens

Mehrere Väter, unter ihnen Kardinal Ottaviani, haben auf den Mangel an Religionsfreiheit und die Einschränkung der Rechte der Kirche im Ostblock hingewiesen. Kardinal König widmete seine Intervention ausschließlich diesem Punkt. Er wandte sich gegen das völlige Schweigen gegenüber diesem Tatbestand im vorliegenden Text. Er schilderte die tatsächliche Lage der Christen in diesen Ländern: die Freiheit der Religionsausübung werde überall eingeschränkt auf den reinen Kult oder gar unterdrückt. Der Kirche seien die Möglichkeiten religiöser Unterweisung fast völlig genommen, die Christen werden als Bürger zweiter Klasse angesehen, die keinen Zugang zu den Staatsstellen erhalten, der „numerus clausus" für die Seminare bestünde weiter. Ein solches Vorgehen verstoße 1. gegen den vom Konzil verkündeten Grundsatz der Toleranz; 2. gegen die Regeln der Wissenschaft, denn nichts sei unwissenschaftlicher, als eine Überzeugung mit physischer oder staatlicher Gewalt zu unterdrücken; 3. gegen die Regeln des sozialen Lebens, weil das Volk dadurch gezwungen werde, ständig in Furcht zu leben, und sich dadurch der Regierung entfremde, während gerade dieser Teil der Bevölkerung besonders bereit wäre, am Aufbau des Gemeinwohls mitzuarbeiten; 4. gegen die Menschenwürde, denn die Religionsfreiheit bilde die Grundlage der Gewissensfreiheit und der natürlichen Rechte des Menschen. Kardinal König schloß mit einem Appell an die Präsidenten, Moderatoren und Konzilsväter, nach einer Möglichkeit für das Konzil zu suchen, sozusagen im Namen aller Glaubenden zu sprechen und die öffentliche Meinung dafür zu wecken, damit ein Weg zu wirksamer Beseitigung dieses abnormalen Zustandes gefunden werde. Der Kardinal teilte zudem mit, er habe eine Dokumentation zu dem von ihm vorgetragenen Problem beim Generalsekretariat eingereicht. Das Konzil spendete lang anhaltenden Beifall.

Gewisse Lücken

Trotz einer ganzen Reihe kräftiger Interventionen zugunsten der Erklärung wies die Diskussion eine große Lücke auf. Die Befürworter einer Erklärung zugunsten der Religionsfreiheit hatten ihre Argumente offensichtlich einseitig auf die Verteidigung der Religionsfreiheit als solche konzentriert, ohne sich besonders um deren Fundamente und die Begründungen der einzelnen Aussagen zu bemühen. Kardinal Ritter schlug sogar vor, man solle nur eine Erklärung abgeben und die Begründungen weglassen, und wenn man sie schon nicht weglassen wolle, dann solle man wenigstens getrennt darüber abstimmen. Die Befürchtung, schwache Begründungen könnten für die Annahme des Dokumentes gefährlich werden, hatten offenbar zu diesem Vorschlag geführt. Er wurde aber von interessierter Seite als Unterstützung der Gegner eines eindeutigen Dokumentes ausgelegt. Stark in der Beschreibung, aber schwach in den Begründungen war auch die Erklärung selbst. Aber nur wenige Interventionen ergänzten hier, was am Text noch fehlte. Eine erste Schwäche des Textes war, daß der Begriff der Religionsfreiheit nur in etwas vagen Umschreibungen wiedergegeben wurde. Bezüglich des Gebrauchs des Terminus hatte Bischof de Smedt in der Relatio einzig erklärt, man habe den Begriff der Religionsfreiheit gegenüber dem der Toleranz vorgezogen, weil das Schema die Sprache unserer Zeit sprechen wolle. Ungenügend geklärt blieb schließlich das Fundament der Religionsfreiheit. Weder wird es aus der Natur und Finalität der menschlichen Person heraus genügend verdeutlicht, noch kommen dafür die eigentlichen theologischen Argumente richtig zum Tragen. Nur einmal, gleichsam in einem Nebensatz, wird erwähnt, daß die Religionsfreiheit aus der Natur des Glaubensaktes folge. Zur eigentlichen Begründung begnügte man sich mit dem reichlich vagen Begriff der „vocatio" (d. h. der Berufung zur Teilnahme am göttlichen Leben; vgl. ds. Heft, S. 85), von der der Generalobere der Maristen, Joseph Buckley, sagte, sie erwecke den Eindruck eines Pseudomystizismus und führe sowohl an den naturrechtlichen wie an den übernatürlichen Begründungen der Religionsfreiheit vorbei. Dieser Begriff der vocatio war es wohl auch nicht zuletzt, der dem Entwurf von seiten der grundsätzlichen Gegner einer vollen Religionsfreiheit den Vorwurf des Relativismus und Subjektivismus eintrug. Aufs Ganze gesehen war in dieser Hinsicht der ursprüngliche Entwurf (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 137 und S. 395 ff.) klarer und deshalb auch besser.

Auch mit der Ersetzung des Gemeinwohlbegriffes durch die ebenso vage Aussage über das Gesellschaftsziel ist der Text gegenüber dem früheren nicht besser geworden. Es waren zwei Theologen unter den Vätern, der amerikanische Bischof Wright und der italienische Weihbischof und persönliche theologische Berater des Papstes Carlo Colombo, die diesem Mangel im Schema abzuhelfen suchten und klare Korrekturen bei grundsätzlicher Billigung des Textes forderten. Wright forderte eine grundsätzlichere und viel weniger pragmatische Behandlung des Themas. Insbesondere wünschte er eine Klarstellung des Verhältnisses von Religionsfreiheit und Gemeinwohl. Es müsse klarer gezeigt werden, daß das Gemeinwohl als solches ein dynamisches Element ist, das nicht einfach aus einer jeweils gegebenen Summe materieller Werte besteht, sondern im letzten eine ethische Größe darstellt, die jeweils neu zu verwirklichen ist. Es müsse sodann gezeigt werden, daß die Religionsfreiheit als solche ein notwendiges Moment des Gemeinwohls ist. Gewiß könne das Gemeinwohl durch die Verbreitung des Irrtums geschädigt werden, wie viele Gegner der Erklärung betonen, aber man müsse auch sagen, daß Gemeinwohl ohne Wahrung der Freiheit, zu der konstitutiv auch die Religionsfreiheit gehört, nicht verwirklicht werden kann.

Eine Intervention von Bischof Colombo

Noch weiter ging die Kritik von Titularbischof Colombo. Er erklärte sich mit dem Text als solchem und seinen praktischen Aussagen einverstanden, forderte aber eine gründliche Überprüfung der theologischen und naturrechtlichen Fundamente. Damit befand sich Colombo in direktem Gegensatz zu den Stellungnahmen von Kardinal Ottaviani und Erzbischof Parente. Letzter wollte die theologische Begründung ganz ausgeschaltet wissen. Die Stellungnahme des ersteren gipfelte in der Beschwörung, diese Versammlung sei kein Philosophenklub, sondern ein Konzil. Eine ebenso erstaunliche wie bemerkenswerte Feststellung des Vorsitzenden der Theologischen Kommis-

sion, der sein Amt immer in erster Linie als Wächteramt über den rechten Glauben verstanden hat.
Die wichtigsten Aussagen von Bischof Colombo verdienen hier besonders festgehalten zu werden. Er begann seine Intervention mit der viele sicher überraschenden Feststellung: „Wir in Italien betrachten diese Debatte als einen springenden Punkt des Konzils. Würden wir diese Deklaration nicht erreichen, wäre kein Dialog mehr mit den anderen Menschen guten Willens möglich." Bei aller Hochachtung vor der geleisteten Arbeit müsse man aber die Fundamente der Deklaration von neuem studieren und präzisieren. „Man sagt, eine allgemeine Erklärung genüge. Man muß aber diese Deklaration auf der Lehre der Kirche selbst gründen. Kein Mensch darf guten Glaubens sagen können, daß man einen Kompromiß geschlossen hat zwischen der Wahrheit und der pastoralen Notwendigkeit des Augenblicks."
Colombo nannte drei Fundamente der Religionsfreiheit, zwei der natürlichen Ordnung, das dritte der übernatürlichen Ordnung zugehörig. 1. Der Mensch hat ein natürliches Recht auf Wahrheitssuche vor allem im religiösen Bereich, wie Kardinal Montini in seiner Intervention vom 5. Dezember 1962 ausdrücklich betont habe. Dieses Recht auf Wahrheitssuche hat zwei Konsequenzen: die Freiheit der Forschung und die Zusammenarbeit in dieser Forschung. 2. Das zweite Fundament der Religionsfreiheit in der natürlichen Ordnung ist die Verpflichtung und das Recht, seinem Gewissen auch im religiösen Bereich zu folgen. 3. Das letzte Fundament für die Religionsfreiheit liegt für den Gläubigen in der Beziehung zwischen Freiheit und dem übernatürlichen Charakter des christlichen Glaubens. „Es gibt keinen religiösen Akt, der nicht frei ist." Ein religiöser Akt, der nicht frei vollzogen wird, sei des Menschen unwürdig. „Jede Einmischung des Staates in den religiösen Bereich ist deshalb absolut abzulehnen."
Wenn man von diesen drei Begründungen ausgehe, komme man leicht zu den Schlußfolgerungen des Entwurfes. Die einzige zulässige Grenze für die Beschränkung der Religionsfreiheit seien die Rechte der anderen und das Gemeinwohl, für das auch Colombo wie Bischof Wright ein dynamischeres Verständnis forderten. Trotzdem gelte die angegebene Grenze „überall, immer und unter allen Umständen". Colombo fügte noch zwei positive Elemente hinzu, die sich nach ihm unmittelbar aus dem Prinzip der Religionsfreiheit ergeben: 1. Die Pflicht eines jeden, die Wahrheit mit den verfügbaren und geeigneten Mitteln zu suchen. Unter diese Mittel gehöre für den Katholiken das kirchliche Lehramt. 2. Der Wert der geoffenbarten Wahrheit für jede Gesellschaft, auch auf rein natürlicher Ebene. „Aber die Wahrheit ist Gott selbst, der nicht der staatlichen Gewalt bedarf, um sie zu verteidigen. Christus gebraucht nicht Gewalt, sondern das Evangelium."
Die Intervention von Colombo war die letzte vor der Abstimmung über den Abschluß der Debatte. Sie wurde in der Aula als eine der wichtigsten bezeichnet. Tatsächlich besteht kein Zweifel daran, daß in dieser Intervention getreu ausgesprochen wurde, was der Papst selbst in dieser Sache dachte und sagen wollte. Die ganze Intervention war so angelegt, daß zum Ausdruck kam, daß die ausdrückliche und begründete Anerkennung der Religionsfreiheit als wichtige Voraussetzung für das Gespräch mit der Welt, also auch eine wesentliche Voraussetzung für die Diskussion des „Schema 13" über das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt, zu verstehen sei. Die Erklärung sollte deshalb zuerst die Begründungen für Christen und Nichtchristen geben, dann Weite und Grenzen der Religionsfreiheit unter genauer Abgrenzung der Kompetenzen bzw. Nichtkompetenzen der staatlichen Gewalt festlegen. Dann aber, zur Vermeidung jeden Indifferentismus, den Wert der Wahrheit schlechthin und die geeigneten Mittel für deren Erforschung darstellen und schließlich im Blick auf das Gespräch mit der Welt zeigen, welche Werte die geoffenbarte Wahrheit auch für den rein natürlichen Bereich enthält. Man wird zugeben müssen, daß dem gegenwärtigen Dokument — mehr als seinem Vorgänger — diese klare Logik vor allem in der Begründung fehlt. Man kann deshalb mit einigem Recht auch annehmen, daß der Entwurf in seiner jetzigen Form nicht die restlose Zustimmung des Papstes gefunden hat. Das geht aus der Intervention von Colombo und noch deutlicher aus der eingangs zitierten Ansprache sowie aus einigen Passagen der Enzyklika *Ecclesiam suam* klar hervor.

Empfang der Beobachter-Delegierten durch den Papst

Papst Paul VI. hat am 29. September 1964 die bei der Dritten Sitzungsperiode des Konzils in Rom anwesenden Beobachter-Delegierten der nichtkatholischen christlichen Kirchen und Gemeinschaften sowie die Gäste des Sekretariats Bea in Sonderaudienz empfangen. Der Rahmen der Audienz stand in einem gewissen Gegensatz zu den früheren beiden Audienzen für die Beobachter-Delegierten. Während die Audienzen der Ersten und Zweiten Session in den Arbeitsräumen des Papstes stattfanden, wurde diesmal die Sixtinische Kapelle dafür bestimmt. Kardinal Bea stellte als Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen durch eine kurze Ansprache Beobachter-Delegierte und Gäste des Sekretariats dem Papst vor. Dabei teilte der Kardinal mit, daß die Zahl der Beobachter-Delegierten und Gäste seit der vorigen Session von 66 auf 75 angestiegen ist; die Zahl der vertretenen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften und Föderationen von 22 auf 23. Neu zu dieser Session hinzugekommen sind die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und des Katholikatpatriarchats des Orients (Assyrer). Bei der Vorstellung erwähnte Kardinal Bea auch die bevorstehende Rückgabe der Andreasreliquie an den Metropoliten von Patras und gab dabei der Hoffnung Ausdruck, dieser Akt möge ein weiteres Zeichen der gegenseitigen Annäherung sein.

Worte des Vertreters des Ökumenischen Patriarchen

Für die Beobachter-Delegierten sprach ein Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Archimandrit Panteleimon Rodopoulos, kurze Begrüßungsworte. Er brachte darin das große Interesse aller beim Konzil vertretenen Kirchen und Denominationen an diesem großen Ereignis in der katholischen Kirche zum Ausdruck. Es sei sicher, daß die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils einen großen Einfluß über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus haben werden. Die Erwartung unserer Zeit auf die gegenseitige Annäherung der Christen sei groß, und man hoffe, daß das Ergebnis des Konzils die Beziehungen der katholischen zu den anderen Kirchen positiv beeinflussen werde. Wörtlich fügte Archimandrit Rodopoulos hinzu:
„Wir kennen die Schwierigkeiten einer solchen Annäherung, und wir hegen keine Illusionen. Wir kennen sie auf Grund unserer langen Erfahrung in der Ökumenischen Bewegung, in der wir mit Ausdauer und Hoffnung arbeiten.

Wir wissen, daß es wesentliche Fragen gibt, die uns trennen. Wir erkennen beim Studium der Dokumente dieses Konzils, daß diese Fragen in naher Zukunft wahrscheinlich nicht gelöst werden können."

Aber diese Schwierigkeiten dürften nicht entmutigen. „Unsere Hoffnung und unser Glaube richten sich auf die Führung des Heiligen Geistes, der als der Tröster der Kirche uns in die Wahrheit einführt." Die Macht des Glaubens kenne keine Grenzen; sie könne auch Berge versetzen.

Die Ansprache des Papstes

Der Papst richtete folgende Ansprache an die Beobachter-Delegierten und Gäste des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen:

Liebe Herren und verehrte Brüder!

1. Diese erneute Begegnung mit dem Bischof von Rom und dem Nachfolger des Apostels Petrus anläßlich der Dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils ist sicher auf beiden Seiten Anlaß zu neuer geistlicher Freude. Wir sind glücklich und geehrt durch Ihre Anwesenheit, und die soeben ausgesprochenen Worte zeigen Uns, daß Sie von den gleichen Gefühlen beseelt sind. So möchten Wir Unsere Dankbarkeit für die Annahme Unserer Einladung ausdrücken, für Ihre so würdige und erbauende Anwesenheit bei den Sitzungen des Konzils. Die Tatsache, daß die gegenseitige Genugtuung über unsere wiederholten Begegnungen weit davon entfernt ist, nachzulassen oder zu enttäuschen, sondern im Gegenteil immer lebendiger und zuversichtlicher wird, ist, so scheint es Uns, schon ein sehr gutes Ergebnis, ein geschichtliches Ereignis, dessen Bedeutung für das gemeinsame höchste Ziel, die wahre und völlige Einheit in Jesus Christus, nur positiv sein kann. Ein Abgrund des Mißtrauens und der Skepsis ist zum größten Teil bereits überbrückt. Diese räumliche Nähe bezeugt und fördert eine geistige Nähe, die wir bisher nicht gekannt haben. Eine neue Art hat sich durchgesetzt. Eine Freundschaft ist entstanden, eine Hoffnung erwacht. Eine Bewegung hat angefangen. Gott sei gelobt, daß er — so glauben Wir — „seinen Heiligen Geist in uns gelegt hat" (1 Thess. 4, 8).

2. So befinden wir uns wieder hier, auf beiden Seiten, auf der Suche nach der Bestimmung unseres jeweiligen Standortes. Unsere Position ist Ihnen bereits bekannt.

a) Sie werden bemerkt haben, daß das Konzil für Ihr Hiersein sowie für die christlichen Gemeinschaften, die Sie vertreten, nur Worte der Achtung und der Freude gehabt hat. Noch mehr, es waren Ihnen gegenüber Worte der Ehre, der Liebe und der Hoffnung. Das ist kein geringer Fortschritt, wenn man an die Polemiken der Vergangenheit denkt und man zugleich feststellt, daß diese Änderung unserer Haltung ehrlich, herzlich, gut und tief ist.

b) Sie können auch beobachten, wie sehr die katholische Kirche zu einem offenen und ehrenvollen Gespräch bereit ist. Sie läßt sich Zeit, sie hegt nur den Wunsch, das Gespräch zu beginnen, und überläßt es der göttlichen Güte, es zu vollenden, wie und wann es ihr gefällt. Wir denken noch an den Vorschlag, den Sie Uns im vergangenen Jahr bei ähnlicher Gelegenheit gemacht haben: an die Gründung eines Instituts für Heilsgeschichte, das irgendwie gemeinsam zum Ziele geführt werden sollte. Wir hoffen, diese Initiative zum Andenken an Unsere Reise ins Heilige Land im Januar verwirklichen zu können, und sind dabei, zu prüfen, ob die Sache möglich ist.

c) Daraus ersehen Sie, meine Herren und liebe Brüder, daß die katholische Kirche, wiewohl es ihr nicht möglich ist, von gewissen Lehrerfordernissen abzuweichen, denen sie in Christus Treue schuldet, bereit ist, aufmerksam zu überlegen, wie die Schwierigkeiten überwunden, die Mißverständnisse beseitigt, das authentische Gut an Wahrheit und Spiritualität, das Sie besitzen, gewahrt und wie schließlich manche kanonischen Vorschriften erweitert und angepaßt werden können, um die Wiederzusammenführung der großen und bereits jahrhundertealten von uns getrennten christlichen Gemeinschaften zu erleichtern. Es ist die Liebe, die uns drängt, nicht der Egoismus: „Die Liebe Christi drängt uns" (2 Kor. 5, 14).

d) Wir sind glücklich, in diesem Zusammenhang denen danken zu können, die Unser Einheitssekretariat bei verschiedenen Gelegenheiten eingeladen haben, Beobachter zu Konferenzen und Tagungen ihrer Kirchen und Organisationen zu senden. Wir werden das auch künftig gerne tun, damit die katholischen Institutionen und qualifizierten Persönlichkeiten ihrerseits in der Lage sind, sich eine Kenntnis von Ihnen zu erwerben, die der Wahrheit und der Liebe entspricht; denn diese sind die Voraussetzungen für eine tiefere Einheit im Herrn.

3. Was Sie betrifft, meine Herren und liebe Brüder, bitten Wir Sie, Ihre Tätigkeit als offenherzige und liebenswürdige Beobachter fortzusetzen. Mögen Sie sich nicht mit einer bloß passiven Anwesenheit begnügen, sondern sich auch bemühen, uns zu verstehen, mit uns zu beten und dann Ihren Gemeinschaften die besten und genauesten Nachrichten über dieses Konzil zu vermitteln, um so eine fortschreitende Annäherung der Geister in Christus unserem Herrn zu fördern.

Schon jetzt möchten Wir Sie aber bitten, Ihren Gemeinschaften und Institutionen Unseren Dank, Unseren Gruß und Unseren Wunsch für alles Gute im Herrn zu übermitteln.

Das alles ist, wie Sie sehen, nur ein Anfang. Aber damit dieser vom rechten Geiste getragen sei und eines Tages Frucht bringe, laden Wir Sie ein, diese unsere Begegnung mit dem Gebet zu beschließen, das Jesus selbst uns gelehrt hat, dem „Vater unser".

Die Laienauditoren und Auditricen

Wir veröffentlichen hier die Liste der neu ernannten Laienauditoren und Ordens- und Laienauditricen, deren genaue Zahl bei Redaktionsschluß der letzten Nummer noch nicht bekannt war. Die schon bei der Zweiten Session anwesenden Auditoren (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 84) werden hier nicht eigens angeführt.

Neue Auditoren

De Rosen, Frankreich, Präsident des internationalen Verbandes katholischer Unternehmer; Luigi Gedda, Italien, Präsident des Internationalen Verbandes katholischer Mediziner; Patrick Keegan, England, Präsident des Weltverbandes christlicher Arbeiter; Bartolo Peres, Brasilien, Präsident der internationalen JOC; Eusèbe Abjakpley, Togo, Afrikanischer Generalsekretär des internationalen Verbandes der männlichen katholischen Jugend; Stephen Roman, Angehöriger des Byzantinischen Ritus; John Chen, Hongkong, Präsident des Rates für das Laienapostolat; José Maria Hernandez, Philippinen, Präsident der Katholischen Aktion der Philippinen.

Ordensauditricen

Sabine de Valon, Generalsuperiorin der Sacré-Cœur-Schwestern und Vorsitzende der Union der Ordens-

oberinnen (Rom); Mary Luke, USA, Generaloberin des Klosters St. Joseph vom Berg Karmel in Dubuque, USA, Präsidentin der Konferenz der Oberinnen für Mädcheninstitute; Marie de la Croix Khouzam, Ägypten, Generaloberin der ägyptischen Schwestern vom heiligsten Herzen und Präsidentin der Union der Schulschwestern in Ägypten; Marie Henriette Ghanem, Libanon, Generaloberin der Schwestern des heiligsten Herzens Jesu und Mariens, Präsidentin der Generalversammlung der höheren Ordensoberinnen; S. Juliana, Generalsekretärin der Union der höheren Ordensoberinnen in Deutschland; M. Guillemin, Generalsuperiorin der Filles de la Charité, Frankreich; M. Estrada, Generalsuperiorin der Dienerinnen des Heiligsten Herzens; M. Baldinucci, Generalsuperiorin des Instituts der Jungfrau Maria vom Kinde Jesu.

Laienauditricen

Alda Miceli, Präsidentin der Missionshelferinnen vom Königtum Christi; Pilar Belosillo, Spanien, Präsidentin der Weltunion katholischer Frauenorganisationen; Rosemary Goldie, Australien, Exekutivsekretärin des COPECIAL; Marie Louise Monnet, Frankreich, Präsidentin der internationalen Frauenbewegung der Selbständigen; Anna Maria Roeloffzen, Holland, Sekretärin des internationalen Verbandes der weiblichen katholischen Jugend; Marchesa Amalia Cordero Lanza, Italien, Präsidentin des Patronats für Militärseelsorge; Iduccia Marenco von der Frauenunion der italienischen Katholischen Aktion.

Ökumenisches Konzilsecho (XIV)

Es gehört zur Pflicht des Chronisten, die Kluft zwischen dem letzten ökumenischen Konzilsecho vor der Dritten Session (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 546f.) bis zu der sog. „Krise" des Konzils in der zweiten Oktoberwoche in gerafftter Form zu überbrücken, weil sie eine bemerkenswerte Stimmungskurve vom Pessimismus zu beträchtlicher und begründeter Hoffnung aufweist. Sie gehört mit zur dramatischen Geschichte des Konzils. Der anfängliche Pessimismus war durch die Enzyklika *Ecclesiam suam* ausgelöst worden. Sie hatte überall Enttäuschung hervorgerufen, weil der Papst darin deutlich die Grenzen einer möglichen Reform gewiesen und die Stellung des Primats auffallend betont habe, vor allem aber, weil der von ihm heilsgeschichtlich abgeleitete „Dialog" mehr als eine kluge und verständnisvolle Übermittlung der von Rom gehüteten Fülle der Wahrheit an die getrennten Brüder dargestellt wurde (vgl. „Sonntagsblatt", 23. 8. 64). Auch glaubte man herauszuhören, daß nur „der progressistische Flügel" des Konzils vor den Gefahren gewarnt wurde, „während eine vergleichbare Mahnung an die Traditionalisten völlig fehlte" und zum Schluß Gehorsam und Disziplin besonders stark eingeschärft wurden (vgl. „Christ und Welt", 14. 8. 64). „Réforme" (19. 9. 64) fühlte sich geradezu schockiert, und „The Christian Century" (26. 8. 64) trauerte mit bewegter Klage Johannes XXIII. nach, der wohl nie versucht hätte, den römischen Monolog derart „lächerlich" als Dialog vorzustellen.

Unverständnis für die Lage des Papstes

Keiner der Kritiker machte sich freilich Gedanken darüber, daß der Papst den auf der Dritten Session fälligen, von ihm erwarteten und gewünschten Durchbruch zur strukturellen Reform der Kirchenleitung in Richtung auf eine Mitwirkung des Bischofskollegiums gegen den erbitterten Widerstand der Traditionalisten und Kurialen nur dann werde durchstehen können, wenn er manche vielleicht nicht unberechtigte Sorgen dieser Kreise sich zu eigen machte und ihnen den Wind aus den Segeln nahm durch eine gebührende Hervorhebung der von niemandem bestrittenen Zentralgewalt. Man las, daß dies geschah; man übersah die maßvolle Form. Daß nun auch die Eröffnungsansprache des Papstes vom 14. September ähnliche Nuancen enthielt neben einer starken Betonung seiner Achtung vor dem Bischofsamt, wurde um so peinlicher empfunden, weil nirgends vom „Volke Gottes" oder vom Laientum die Rede war (vgl. „Christ und Welt", 23. 9. 64). Und man war nicht wenig bestürzt, daß nunmehr statt der freien Diskussionen in den ersten beiden Sessionen „eine perfekte Abstimmungsmaschine arbeitete" (vgl. „Sonntagsblatt", 4. 10. 64), die endlich die Früchte des Konzils erntete, wozu eben Abstimmungen nötig sind. Man sah das „gehetzte" Konzil in seiner Freiheit bedroht, die der Papst soeben erst in seiner betont zurückhaltenden Enzyklika ausdrücklich und mehrfach zugesichert hatte. Man schwankte hin und her zwischen der „spürbaren Einschränkung der ökumenischen Öffnung" (vgl. „Evangelische Welt", 1. 10. 64) und der Zufriedenheit über die maßvolle Fassung des Marienkapitels und die überwältigenden Mehrheiten für das Bischofskollegium bei den klaren Abstimmungen zum Kirchenschema.

Nur der orthodoxe Beobachter des Weltrates der Kirchen, Dr. Nikos Nissiotis, zog wieder vorzeitig vom Leder und sagte dem „Evangelischen Pressedienst", daß dieses Konzil keine wahrhaft ökumenische Bedeutung habe, während „die orthodoxe Christenheit praktische Ökumene bereits im Weltrat der Kirchen erfahre" (epd, 19. 9. 64), worüber der bedeutende orthodoxe Theologe Professor Schmemann etwas anders denkt (vgl. seine abweichende Stellungnahme in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 40). Ein reformierter Konzilsbeobachter, der italienische Waldenser Prof. Subilia, bedauerte, ohne das Ökumenismusschema abzuwarten, den römischen „Mangel an ökumenischer Psychologie" und die unverkennbare Abkühlung des ökumenischen Klimas (epd, 26. 9. 64). Die einseitige Herausarbeitung des Papstes und der Hierarchie im Kirchenschema erschwere das ökumenische Gespräch usw. Dagegen warnten die anglikanischen Konzilsbeobachter angesichts der bereits beschlossenen Reformen der katholischen Kirche, die man früher nicht für möglich gehalten habe, vor einseitig protestantischen Reaktionen (epd, 1. 10. 64). Allerdings erwarteten sie als Folge des Dekretes über die Religionsfreiheit einen heilsamen Einfluß auf die praktische Behandlung der Mischehenfrage, die auch ihr Erzbischof von Canterbury, Dr. Ramsey, als „dringende Notwendigkeit für bessere Beziehungen zwischen den Kirchen" bezeichnete (epd, 7. 10. 64), während die „Church Times" mit Begeisterung über das mit großer Mehrheit angenommene Ökumenismusschema Bericht erstattete und sich gar nicht genug tun konnte, die darin ausgesprochene Anerkennung der römischen Mitschuld an der Glaubensspaltung zu bewundern (9. 10. 64). Auch Dr. Visser 't Hooft, Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, gab von der Europakonferenz der Kirchen an Bord der „Bornholm" seiner Freude über den Text und die Diskussion zur Religionsfreiheit Ausdruck und meinte nur, es gäbe leider andere Entwicklungen, die ihn mit Sorge erfüllten. Er riet mit Berufung auf das Testament des verstorbenen Kommunistenführers Togliatti, die katholische Kirche sollte endlich zu einer Haltung des Dienstes gegenüber der Welt kommen (epd, 6. 10. 64).

Gründe für einen neuen Optimismus

Fragt man sich, woher der Stimmungsumschwung in der ersten Oktoberwoche kam, so ist es nicht erkennbar, daß der diesmal etwas offiziell geratene Empfang der ökumenischen Beobachterdelegierten beim Papst in der Sixtina am 29. September dazu beigetragen hätte; eher schon das angenommene Ökumenismusschema. Da sind vor allem drei Stimmen zu nennen von Männern, die uns besonders bekannt sind. Voran gingen wieder wie schon öfters amerikanische Konzilsbeobachter mit ihrem freieren Blick für die Realitäten. Aber dann meldete sich Prof. Oscar *Cullmann* zu Wort und erklärte in auffallend betonter Wendung gegen den „protestantischen Pessimismus", das Konzil habe dem Dialog „keine neuen Hindernisse in den Weg gelegt, die von ihm erarbeiteten Texte bildeten im Gegenteil Ausgangspunkt und Anreiz für künftige Reformen, vorausgesetzt, daß der Erneuerungswille innerhalb der katholischen Kirche unverändert erhalten bleibe" (öpd, 8. 10. 64). Unbeschadet mancher Kompromisse, die auch er bedaure, scheine das Konzil seinem wahren Ziel nicht mehr fern. Die Enttäuschung gewisser Kreise liege vor allem an den falschen Erwartungen, die man anfangs an das Konzil geknüpft und vor denen er stets gewarnt habe. Es gehe jetzt nicht um eine Union. „Vom Papst zu verlangen, unsere Auffassung von der Einheit zu teilen, sie außerhalb des Primats zu sehen, hieße ihn bitten, Protestant zu werden. Desgleichen kann man von den Protestanten nicht verlangen, sich dem Begriff des römischen Primats zu unterwerfen, ohne sie damit aufzufordern, ihren protestantischen Glauben abzulegen. Unsere wahre ökumenische Aufgabe besteht im Gegenteil darin, einander ständig näherzukommen, indem wir den Dialog über die Einheit und den Primat fortsetzen, ohne daß der Papst dazu gezwungen wird, seinen Anspruch auf den Primat aufzugeben, und ohne daß die Protestanten diesen Anspruch anzuerkennen brauchen."

Nicht minder positiv bemühte sich eine Erklärung von Prof. Edmund *Schlink* von etwa dem gleichen Tage zu sein. Auf Fragen des „Evangelischen Pressedienstes" (8. 10. 64) hob er die „sehr sorgfältige Arbeit der Konzilskommissionen" hervor mit den zahlreichen Verbesserungen in den neuen Vorlagen. Freilich sei in manchen Fragen nun der mittlere Weg beschritten, oder die Formulierungen wirkten blasser als vorher. Das könne die nachkonziliäre Interpretation der Texte erschweren. Die wichtigsten Beschlüsse beträfen die ersten sechs Kapitel des Schemas „Über die Kirche". Angesichts der Frage, was sie für das Verhältnis zwischen der römischen Kirche und den anderen Kirchen bedeuten, und wenn man dabei diese Beschlüsse an den Maßstäben der betreffenden Kirchen messe, bleibe manches zu wünschen übrig. „Doch auf diese Weise wird man den Texten noch nicht wirklich gerecht. Denn wenn man die verschiedenen Fassungen der Schemata seit Beginn des Konzils miteinander vergleicht und wenn man vollends diejenigen Vorlagen zum Vergleich heranzieht, die dem Ersten Vatikanum zu denselben Themen vorlagen, dann wird deutlich, daß beachtliche Fortschritte erzielt worden sind."

Hoffnung auf die künftige Praxis

Schlink meinte, die Ergänzungen der Beschlüsse des I. Vatikanums seien nicht negativ zu beurteilen, denn Ergänzung bedeute zugleich Bestätigung und Weiterführung. An der Unfehlbarkeit des Papstes werde dogmatisch in vollem Umfang festgehalten, und sie werde auch nicht durch die zum Beschluß erhobene gesamtkirchliche Gewalt des Bischofskollegiums korrigiert. „Dies bedeutet, daß die schwere dogmatische Belastung des Verhältnisses der protestantischen wie der orthodoxen Kirchen zum Katholizismus nicht behoben ist. Wohl aber kann erwartet werden, daß durch die Beschlüsse über das Bischofskollegium in der Praxis eine Korrektur der bisherigen Handhabung der obersten Kirchengewalt eintritt." Auch beim Dekret über die Religionsfreiheit hänge schließlich alles von den konkreten Konsequenzen ab, die man der nachkonziliären Arbeit überlassen müsse.

Auf die Frage, ob er überzeugt sei, daß die bisherige Dynamik weiterwirken werde, auch wenn die Beschlüsse des Konzils bei Kompromissen bleiben, antwortete Prof. Schlink mit einem bestimmten Ja, „und zwar auf Grund von Gesprächen, die ich hier in Rom mit jüngeren Konzilstheologen geführt habe. Dabei wurde von dieser Seite deutlich gemacht, daß die Konzilsbeschlüsse schon deshalb keine endgültige Begrenzung bedeuten, weil sie nicht beanspruchen, dogmatische Definitionen zu sein." Dieser Auffassung über die Fortwirkung der ökumenischen Dynamik begegneten wir bereits bei den Voten von Konzilsbeobachtern zur Dritten Session (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 603). Auch Prof. *Skydsgaard* äußerte sich auf einer Konferenz der „Faith and Order"-Kommission in Aarhus Mitte August in diesem Sinne: die vom Konzil angenommenen Schemata stellten Kompromisse dar und blieben in ihrem Niveau hinter dem besten Gedankengut innerhalb der römischen Kirche zurück. Aber bei Anhalten der gegenwärtigen Entwicklung sei es durchaus möglich, daß sie in 25 Jahren bereits von der Praxis in den Schatten gestellt würden.

Derartige vernünftige, mit der geschichtlichen Entwicklung rechnende Auffassungen sind nicht am Schreibtisch entstanden, sondern in Rom im täglichen Umgang mit Konzilsvätern und Periten erwachsen. Sie heben sich auffallend ab von den vielen recht kritischen Äußerungen, die seitens der bisher genannten evangelischen Gelehrten während der Zweiten Session des Konzils geäußert wurden. So dienen diese Urteile auch der Urteilsbildung katholischer Beobachter über die Ergebnisse des Konzils. Die Atmosphäre hat sich also bei den für den Dialog maßgebenden Herren trotz aller Nervosität der Presse über den weiteren Verlauf des Konzils merklich gebessert.

Für „klare Verhältnisse im eigenen Hause"

Noch etwas weiter in der positiven Bewertung der Konzilsergebnisse ging in der ersten Oktoberwoche der als Gast geladene Konzilsbeobachter der „Evangelischen Michaelsbruderschaft", Pastor Wilhelm Schmidt, Bremen. Es sei erfreulich, daß auf dem Konzil Nüchternheit und Sachlichkeit eingezogen seien, das sei für die Arbeit nur von Nutzen. Zu der überwiegend negativen Reaktion der Evangelischen auf die Eröffnungsrede des Papstes meinte er, die Rede sei falsch verstanden und einseitig interpretiert worden. Unverkennbar sei doch der Fortschritt, daß Papst Paul VI. nicht mehr nur von den „getrennten Brüdern" und von „kirchlichen Gemeinschaften" gesprochen habe, sondern von den „uns so nahen Kirchen". Allerdings mache das Konzil den Kirchen der Reformation deutlich, daß sie endlich „klare Verhältnisse im eigenen Hause" schaffen müßten. Insofern sei eine echte Parallelität der theologischen Aufgaben zwischen der römisch-katholischen Kirche und der übrigen Christenheit gegeben (epd, 9. 10. 64).

Man kommt der auffallenden Übereinstimmung dieser wohlwollenden Interventionen zugunsten des Konzils — denn um solche handelt es sich — näher, wenn man bedenkt, daß die Konzilsberichterstattung zwar nicht in der weltlichen Tagespresse, wohl aber in der konfessionellen evangelischen Wochenpresse z. T. sehr scharfe Formen gegenüber dem Papst anzunehmen drohte, so daß Rückwirkungen auf die Bestrebungen der Traditionalisten auf dem Konzil, von denen früher schon Prof. Albert Outler gesprochen hatte, unausbleiblich werden konnten.
Es seien zwei Beispiele erwähnt. In „Réforme" (26. 9. 64) überschlug sich die Enttäuschung des Konzilsberichterstatters Georges Richard-Mollard, als er schrieb, die Persönlichkeit des regierenden Papstes biete nun wirklich kein Rätsel mehr. Es sei ganz klar, daß nicht, wie es früher geheißen habe, Papst Johannes XXIII. ein „Übergangspapst" war, „der wahre Papst des Übergangs, das ist Paul VI., der Mann, der alles überlegt und nochmals bedenkt, der alles laufenläßt, aber mit Zügeln, der zwei Schritte voran tut und einen zurück und der schließlich doch nicht, selbst wenn er wollte, die Erneuerung des Katholizismus verhindert". Vierzehn Tage später überschlug sich seine Berichterstattung nach der anderen Seite, als er festzustellen glaubte, die Debatte über das Offenbarungsschema zeige, daß eine erstaunliche Zahl von Bischöfen der neuen biblischen Theologie anhänge, obwohl man den Tag nicht vor dem Abend loben dürfe. Aber als dann die Krisenzeichen heraufzogen, widmete der Berichterstatter des „Sonntagsblattes" (11. 10. 64) den hintergründigen Einflüssen des Generalsekretärs Erzbischof Felici keine schmeichelhafte Würdigung und sprach mit dicken Schlagzeilen angesichts der vermuteten Hintertreibung des Schemas 13 von einem „Verrat an Johannes XXIII." Aber damit haben wir die Phase des Konzils erreicht, deren Beurteilung durch die ökumenischen Christen noch nicht übersehen werden kann.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

AUBERT, Roger, *Der Syllabus von 1864.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 1 (Oktober 1964) S. 1—24.

Anhand von bisher z. T. noch unveröffentlichten Quellen (Dupanloups, Montalemberts, Cochins) berichtet der Verfasser über die Enzyklika *Quanta cura* (8. 12. 1864) und den Syllabus Errorum: Vorbereitung, Veröffentlichung und Resonanz in den verschiedenen Ländern. Während die Enzyklika in der weiteren Öffentlichkeit kaum bekannt wurde, führte die Veröffentlichung des Syllabus zu offenen Konflikten. Die schwerwiegendsten Folgen der Schrift konnten in Frankreich durch den sehr geschickten Kommentar des Bischofs von Orléans abgefangen werden.

BEUMER, Johannes, SJ. *Das Religionsgespräch und die ihm eigene Problematik.* In: Theologie und Glaube Jhg. 54 Heft 5 (1964) S. 321—332.

Mit einer keinen Zweifel und keine Illusionen aufkommenlassenden Klarheit wird hier im Organ der Theologischen Hochschule des Erzbischofs von Paderborn begründet, daß und warum es für den Katholiken kein eigentliches Gespräch mit anderen Christen geben könne: weil er die verbindliche Lehre der Kirche vertritt und damit eine einseitige Belehrung durchzuführen hat. Doch diene ein solches Gespräch auch der Wahrheit, es bestärke den Katholiken in seinem Glauben, wenn er den Glauben des anderen Partners erfahre. Georg May plädiert für bessere „Seelsorgerliche Bemühungen zur Verhütung von Mischehen" (S. 344—350) durch Einrichtung einer von Franz Groner vorgeschlagenen eigenen Organisation für die Mischehenseelsorge, wie sie die Evangelischen eingeführt haben (mit Hilfe ehemaliger katholischer Priester allerdings).

BLÄSER, Peter, MSC. *Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der reformatorischen Theologie.* In: Catholica Jhg. 18 Heft 3 (1964) S. 167—185.

Diese hauptsächlich exegetische und nur zum kleineren Teil apologetische, auf einige Züge der Theologie Luthers eingehende Studie versucht, die 1963 in Montreal zutage getretenen Gegensätze zwischen der evangelischen und der katholischen Exegese des neutestamentlichen Amtes durch einleuchtende Erwägungen zu überbrücken, wonach die Apostel nicht nur das Evangelium von Jesus empfangen, sondern es auch formuliert haben. Die Folgerungen, die sich daraus für die Interpretation der „Lücke" in der schriftlichen Überlieferung zwischen der sog. Urgemeinde und der Zeit des „Frühkatholizismus" ergeben, werden — wenigstens für Katholiken — einsichtiger als bisher erklärt und aufgefüllt. — Heinrich Bacht SJ läßt eine nützliche Untersuchung über: „Ich glaube (an) die Kirche" (S. 161—167) vorausgehen, wonach es nun nicht mehr ohne weiteres möglich ist, das Wörtchen „an" im Credo bei „Kirche" als katholische Verfälschung hinzustellen, denn es findet sich bereits in den frühesten Quellen. Dennoch optiert Bacht für seine Fortlassung, um Mißdeutungen zu vermeiden.

DUMONT, C.-J. *Der Osten und Rom.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 8/9 (August/September 1964) S. 524—535.

Dumont legt die Schwierigkeiten einer Wiederbegegnung von orthodoxem Osten mit lateinischem Westen dar. Sie beruhen auf der verschieden laufenden Entwicklung schon vor der Trennung in Liturgie, den Institutionen und im theologischen Denken. Die Ausbreitung des ökumenischen Geistes und die neu gewonnene Katholizität der Kirche lassen auf eine Lösung der Widersprüche hoffen. Dumont analysiert weiterhin das Verhalten besonders der Griechen gegenüber dem Konzil, die Initiativen des Patriarchen Athenagoras zur Zusammenkunft der orthodoxen Kirchen auf Rhodos („brüderliches Gespräch mit Rom auf der Basis der Gleichheit" als nächste Aufgabe) und das orthodoxe Echo auf die beiden Konzilssessionen.

HAAS, Adolf, SJ. *Welt in Christus — Christus in Welt.* In: Geist und Leben Jhg. 37 Heft 3 (1964) S. 184—201; Heft 4 (1964) S. 272—297.

Der Verfasser gibt hier die zweite und dritte Fortsetzung seiner Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 406), und zwar der Lehre von der Schöpfung als Erscheinung (Teilhards Phänomenologie), von der Welt im Prozeß der Verinnerlichung und von der geistigen Potenz der Materie. Die dritte Fortsetzung (Heft 4) behandelt den Menschen als Zentrum der Perspektive des Kosmos, seine Unfertigkeit und Seins-Neugier und die Entwicklung eines neuen Sinnes für seine kosmische Dimension mit der Hinwendung zur Heiligung des modernen Menschen. Die Abhandlung wird weiter fortgesetzt.

LOHFINK, Norbert, SJ. *Biblische Besinnung in den Jahren des Konzils.* In: Bibel und Kirche Jhg. 19 Heft 3 (September 1964) S. 70—74.

Lohfink eröffnet die Beiträge des zum Katholikentag erschienenen Heftes mit einer Würdigung biblischer Methoden des Konzils, das das kirchliche Lehramt auf seinen dienenden Charakter „unter" dem Worte Gottes interpretiert habe. — Die Beiträge werden abgeschlossen von Alfred Weitmann über: „Der Tisch des Wortes Gottes soll reichlicher gedeckt werden" (S. 93 bis 96), mit praktischen Ratschlägen für die Erfüllung der Liturgiereform, die eine biblische Homilie fordert.

MURPHY, Francis X. *Das Konzil und die neue Struktur der Theologie.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 9 (September 1964) S. 963—967.

Der Verfasser, Professor an der Lateran-Universität in Rom, orientiert über die verschiedenen theologischen Perspektiven, die auf dem Konzil einander begegnen und auch befehden. Als eine Hauptschwierigkeit sei empfunden worden, daß manche Teilnehmer im Glauben wesentlich ein verstandesmäßiges Für-wahr-Halten sehen und weniger den Weg und das Leben des Menschen. Eine andere grundsätzliche Schwierigkeit äußerte sich darin, daß man z. T. glaubte, wenn eine Meinung von der Mehrheit der Kollegen mehr oder weniger allgemein ein Jahrhundert hindurch vertreten und in den Lehrbüchern tradiert werde, sei darin auch schon das Glaubensbewußtsein der Kirche enthalten und damit die Möglichkeit gegeben, die betreffende Lehrmeinung zu definieren.

REUSS, J. M. *Hinweise zur pastoralen Behandlung der Fragen um Ehe und Elternschaft.* In: Aachener / Essener / Kölner Pastoralblatt Jhg. 16 Heft 9 (September 1964) S. 267—272.

Der Weihbischof von Mainz gibt zehn kurze Hinweise für die praktische Seelsorge, mit denen den Eheleuten zur Erfüllung der ehelichen Sendung nach dem Willen Gottes geholfen werden kann. Im gleichen Heft bietet A. van Gansewinkel SVD einen Überblick über die moraltheologische Diskussion bezüglich Geburtenregelung (Weber, Reuss, Janssens, Böckle, Kelly, Teichtweiher, Seelhammer, Bernhard Häring, Schenker, Umbricht, Brandenburg, Ruether).

SCHLIER, Heinrich. *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 8/9 (August/September 1964) S. 504—523.

Schlier, der diesen Vortrag dem 80jährigen Rudolf Bultmann gewidmet hat, behandelt die Sinnfrage, nicht die Verfahrensfrage der Schriftauslegung. Um dieser Aufgabe nachzukommen, muß er zunächst die Eigenart der Heiligen Schrift darstellen. Danach ist die Heilige Schrift das Geschehen, in dem sich Gott in den Geschicken Israels und in Jesus und seinem Weg offenbart, im Geschehen im Sinn des Ereignisses, das, indem es geschieht, sich zur Sprache bringt und zwar als fragender Anspruch. Gott selbst hat mit dem Ereignis Jesus Christus den Weg der Auslegung gebahnt. Der Dienst der Auslegung besteht nun darin, die Selbstauslegung Gottes aus der Schrift dem gegenwärtigen Verständnis eigens zu öffnen. Dies ist nur möglich im Hören auf die aus der Schrift uns anfordernde Wahrheit und im Sich-Einlassen auf sie.

SEMMELROTH, Otto, SJ. *Erwägungen über das christliche Weltverständnis.* In: Geist und Leben Jhg. 37 Heft 4 (1964) S. 258—272.

In Verbindung mit dem anschließenden Fortgang der Analyse des christlichen Weltverständnisses von Teilhard de Chardin durch A. Haas (s. o.) wird es deutlich, daß die Zeitschrift hier ihren Beitrag zum sog. Schema 13 des Konzils vorlegt, um mit den Weg zu einem erneuerten Weltverständnis der Kirche und der Christen zu bahnen, das die richtige Distanz zur Welt einhält, und doch ihren schöpfungseigenen wie schöpfungstranszendierenden Wirklichkeiten verantwortlich Rechnung zu tragen.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Die Gottvergessenheit und die Christen.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 1 (Oktober 1964) S. 2 bis 11.

Ein Gespräch zwischen der Welt und dem Christentum werde da unmöglich, wo die Philosophie als Vermittlerin zwischen Wissenschaft und Theologie fehle. Balthasar zeigt das an den theologischen Anliegen der alten Kirche: die Herausstellung des je größeren Gottesbildes im Gespräch mit den Heiden wie sich selbst und die Sicherstellung der Offenbarungsantwort auf die Gottesfrage durch die dogmatischen Abschützungen. Balthasar zeigt weiter, wie sich die Krise heute zwischen Gottgedenken und Selbstbeschauung auswirke: in der Liturgischen Erneuerung, in der Biblischen Erneuerung und in der Ökumenischen Bewegung.

La liberté religieuse. In: Lumière et Vie T. 13 Nr. 69 (Juli/August 1964) S. 1—116.

Lumière et Vie widmet vorliegende Nummer der Religionsfreiheit. Es handelt sich, soweit man sehen kann, um die umfangreichste und inhaltlich bedeutsamste Publikation über diesen Gegenstand im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Konzilsdiskussion zum gleichen Thema. Hervorzuheben sind der Beitrag des Vertreters des Weltrates der Kirchen, A.-F. Carrillo de Albornoz, über „Liberté religieuse et Concile du Vatican" und der gelungene Beitrag des jungen Saarbrückener Theologen Heinz Schuster über „Liberté d'opinion et de religion". Angeschlossen an die Beiträge über die Religionsfreiheit ist eine ausführliche Dokumentation von Jan Grootaers, Chefredakteur der belgischen Zeitschrift „De Maand" über den „Fall Irene" (S. 117—136).

Zu den neuen Theorien der Ehepraxis. In: Theologie der Gegenwart Jhg. 7 Heft 4 (1964) S. 211—231.

Eine Sammlung von Stellungnahmen zum vorgenannten Thema von Häring und Günthör (letzterer mit Kritik an Janssens und Reuss); besondere Auseinandersetzung erfährt der Beitrag von David (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 551), scharf ablehnend ist Gustav Ermecke, generell zustimmend sind Hofmann (Freiburg), Ranke-Heinemann, Teichtweiher, Ziegler. David beendet die Debatte mit einem Nachwort, in dem er noch einmal scharf abhebt, daß der einzelne ethische Akt Bestand-Teil des Gesamtvollzugs der Ehe ist; wenn er dem Gesamtziele der Ehe untergeordnet bleibt, direkt oder indirekt (durch Bestätigung oder Stärkung der ehelichen Liebe), dann ist das in der gottgewollten Ordnung.

Philosophie

BLECHSCHMIDT, Erich. *Das Genetische Grundgesetz.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 1 (Oktober 1964) S. 40—53.

Der Göttinger Embryologe entwickelt, ausgehend von Vesals Fabrica, aus dem neuen Organbegriff (gewonnen aus kinetisch-anatomischen Untersuchungen), den kompensatorischen Entwicklungsvorgängen ein genetisches Grundgesetz, demzufolge die Erhaltung eines Organismus als Individualität eine Erhaltung des Stoffwechsels ist. Gegenüber diesem Genetischen Grundgesetz ist das sog. Biogenetische Grundgesetz Haeckels nicht mehr vertretbar.

BOROS, Ladislaus. *Grundströmungen der heutigen Philosophie.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 18 (30. September 1964) S. 199 bis 202.

Der erste von zwei Beiträgen, der sich mit der vorwissenschaftlichen Philosophie des modernen Menschen befaßt. Boros kennzeichnet sie als erlebte Gottesferne und existentielle Gott-Müdigkeit. Das zeigte sich auch bei Christen in der Not des Betens, der Last der Beichte, einem gestörten Christusbild, in einer Liebesunfähigkeit und dem fehlenden Sinn für Treue. Anderseits habe der moderne Mensch die Erfahrung des „Bruders" gemacht.

HERZFELD, Hans. *Das Menschenbild unserer Zeit vom Historiker gesehen.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 9 (September 1964) S. 937—952.

Während das Menschenbild des Historikers in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg von der bürgerlichen Welt geprägt war, für die ein Gefühl geborgener Sicherheit kennzeichnend war, hat sich nach 1945 ein tiefes Mißvergnügen an der Geschichte breitgemacht. Sie äußert sich in der Flucht aus der politischen Geschichte in die Kulturgeschichte und in die Geschichtsphilosophie.

Kultur

ERLINGHAGEN, Karl, SJ. *Zwei Pläne zur Schulreform.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 12 (September 1964) S. 435—444.

Von gewissen Einschränkungen bezüglich der Beurteilung der Volksschule abgesehen, eine positive Würdigung der Folge 8 des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen „Empfehlungen zum Aufbau der Hauptschule". Gleiches gilt (ohne Einschränkungen) für den sog. „Gesamtplan zur Neuordnung des Deutschen Bildungswesens", vorgelegt vom „Deutschen Institut für Bildung und Wissen", einem überkonfessionellen Gremium dem christlichen Glauben sich verpflichtet wissender Männer und Frauen.

SCHÖNBERGER, Andreas. *Die Volksschule als kulturpolitisches Problem und Aufgabe.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 4 (August 1964) S. 281—286.

Unter Berücksichtigung der Untersuchungsergebnisse des Ettlingerkreises und der Veröffentlichungen von Georg Picht über die derzeitige und künftige Bildungssituation in Deutschland kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß eine gewisse Planung für das Bildungswesen in Deutschland in Zukunft unerläßlich sein dürfte, wobei freilich vor den Gefahren einer integralen Planung gewarnt wird.

Lavori del Convegno su „Programmazione scolastica e nuovi contenuti educativi". In: Questitalia Jhg. 7 Nr. 74/75 (Mai/Juni 1964) S. 1—216.

Questitalia veröffentlicht in dankenswerter Weise die Akten mit den Diskussionsbeiträgen des diesjährigen Kongresses über schulische Planung und neue pädagogische Inhalte, der vom Veroneser Zentrum für Schulinformation und der Florentiner Zeitschrift „Scuola e città" in Verona veranstaltet wurde. Die Beiträge geben einen umfassenden Überblick über die gegenwärtige Diskussion über die Schul- und Universitätsreform in Italien.

Politisches und soziales Leben

CUTTAT, Jacques-Albert. *Eine spirituelle Sozialreform in Indien.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 1 (Oktober 1964) S. 56—71.

Eine sehr positive Würdigung des Landreformexperiments Vinoba Bhaves, nach Cuttat des einzigen Jüngers, den Gandhi gehabt habe. Die Verbindung von Spirituellem und Materiellem, die Bhave dabei anstrebt, werfen außerordentliche Probleme auf. Die indische Tradition gebietet, sich nicht mit der Welt einzulassen, um sich zu vergeistigen; die Grumdan- und Bhoodan-Bewegung will diese Einstellung erhalten, sie aber zugleich aktivieren zu einer positiven Bewertung der äußeren Welt.

FRANKE, Herbert. *Geschichtliche Grundlagen des chinesischen Kommunismus.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 1 (Oktober 1964) S. 41—55.

Franke weist auf einige traditionelle Züge der chinesischen Politik und Sozialverfassung hin, die geeignet sind, gewisse Erscheinungen im heutigen Rot-China besser zu verstehen: der Haß gegen alles Ausländische, die Ansprüche auf Tibet, Korea, Vietnam, Laos, die Zwangsarbeit, die Postulierung einer Herrschaft der Minderheit über die Mehrheit, literarische Inquisition u. a. Die kommunistischen Machthaber knüpfen bewußt und überlegt an altchinesische Traditionen an.

FREUDENFELD, Burghard. *Gericht über Deutschland.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 1 (Oktober 1964) S. 26—33.

In diesem Beitrag zum Thema 25 Jahre Zweiter Weltkrieg wird untersucht, wie es möglich war, daß sich ein 70-Millionen-Volk der Diktatur ausliefern konnte. Das Unabgeklärte dieser Frage sei der Grund dafür, daß wir Deutsche in der Beurteilung unserer jüngsten Vergangenheit zwischen Verteufelung und Verharmlosung schwanken.

HILL, Reuben. *New knowledges about the Family: A review of family research in Europe and America.* In: Social Compass T. 11 Nr. 1 (1964) S. 5—62.

Hill, Professor an der University of Minnesota (USA), gibt einen ausführlichen und sehr instruktiven Überblick über die soziologische Erforschung der Familie in Europa und Amerika. Er verdeutlicht die gegenwärtigen Tendenzen in der Familiensoziologie in beiden Kontinenten und zeigt die kontroversen Elemente auf. Er appelliert an die Wissenschaftler diesseits und jenseits des Atlantik in ihrer Forschung mehr als bisher die gegenseitige Ergänzung und Anpassung zu suchen.

JANTZ, Kurt. *Sozialversicherung als Solidaritätspflicht.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 4 (August 1964) S. 252—259.

Eine Darlegung der Hauptpunkte des Entwurfs eines Gesetzes zur Beseitigung von Härten in den gesetzlichen Rentenversicherungen: bessere Bewertung gewährter Sachbezüge, Anrechnung von beitragslosen Zeiten, erweiterte Möglichkeit freiwilliger Weiterversicherung, Verlängerung der Anrechnungsfristen, erweiterter Rentenversicherungsschutz. Im zweiten Teil des Beitrags kommt der Verfasser auf die Versicherungspflichtgrenze zu sprechen. Hierbei spricht er sich für eine dynamische, nicht starre Versicherungsgrenze aus, um das Verhältnis von Rentenempfängern und Beitragszahlern ausgeglichen zu halten. Die Sozialversicherung darf nicht nur als erzwungene Eigentumsvorsorge verstanden werden, sondern sie ist auch zugleich Erfüllung einer Solidaritätspflicht der Aktiven gegenüber den berechtigten Inaktiven.

KOHN, Hans. *Begriffswandel des Nationalismus.* In: Merkur Jhg. 18 Heft 8 (August 1964) S. 701—714.

Nationalismus war vor dem 18. Jh. unbekannt. Der Nationalismus der Französischen Revolution zielte ab auf Freiheit und Gleichheit im Lande, auf das gemeine Volk. Erst nach 1848 wurde der Nationalismus eine konservative Bewegung, die dem gemeinen Volk mißtrauisch gegenüberstand. Seit 1914 beginnt der Nationalismus sich zu wandeln: Er streift seinen Klassencharakter ab, er verbündet sich mit dem Sozialismus, er etabliert sich in den nichteuropäischen Ländern in dem Ausmaß, wie die Welt zusammenwächst. Obwohl die neuen Staaten sozialnationalistisch sind, sind sie an der Präsenz und Mitarbeit in allen internationalen Gremien stark interessiert. Der gewandelte Nationalismus verhindert nach Kohn die Herausbildung und den Bestand von politischen Machtblöcken von Dauer.

LANGE, Rudolf. *Die Pfarrei im Spannungsfeld der pluralistischen Gesellschaft als soziologisches Strukturproblem.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 12 (September 1964) S. 419—434.

Der Beitrag, in dem reiches Material verarbeitet worden ist, kommt zu dem Ergebnis, daß sich mit dem Wandel von der hierarchisch-patriarchalischen

Gesellschaft zur demokratischen die Frage stellt, wie sich dieser Wandel in den innerkirchlichen Lebensformen sowie in der institutionellen Ordnung der Pfarrei niederschlagen soll. Gegenüber der Individualisierung der sozialen Lebensräume wird eine stärkere Verantwortung der Pfarrei für den allgemeinen gesellschaftlichen Sozialisierungsprozeß der Pfarrangehörigen verlangt.

LEBER, Georg. *Der arbeitende Mensch und die Ordnung seiner Umwelt.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 4 (August 1964) S. 241—251.

Dieser sehr interessante Vortrag, gehalten am 22. Mai in Köln, betont die gegenseitigen Abhängigkeiten von Wohn- und Arbeitsplatz. Dieser Zusammenhang sei bis heute von der Wirtschaft viel zuwenig gesehen worden. Erforderlich sei daher eine gesetzliche Koordinierung der Ordnungspolitik, die lang- und mittelfristige Vorausschätzungen der Wirtschaftsentwicklung erfordert. Zu diesem Zweck bedarf es Entwicklungspläne im Sinne von Orientierungsleitlinien für die wirtschaftspolitischen Entscheidungen sowohl der privaten Wirtschaft als auch des Staates.

VON BAUDISSIN, Wolf Graf. *Gedanken zum Kriegsbild.* In: Neue Rundschau Jhg. 75 Heft 3 (1964) S. 452—471.

Ausgangsüberlegung ist, daß das Bild des künftigen Krieges in Charakter, Zielsetzung, Motivation und Instrumentarium durch die staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen der Kriegführenden geprägt wird. Der Verfasser behandelt die Einwirkungen der Technik, die möglichen Formen, die möglichen Abläufe und die Frage der Rüstungskontrolle. Zwei positive Aspekte ergeben sich aus dem zugespitzten Kriegsbild: es wird in der freien Welt keine Bruderkriege mehr geben, und einen dritten Weltkrieg strebt niemand an.

WOODTLI, Otto. *Die Intellektuellen und der Kommunismus.* In: Schweizer Monatshefte Jhg. 44 Heft 7 (Oktober 1964) S. 601—618.

Der Beitrag befaßt sich mit der Anfälligkeit der wissenschaftlichen — nicht künstlerischen — Intelligenz für den Kommunismus. Vier z. T. gegensätzliche Erklärungen werden dafür geboten: das gebrochene Verhältnis der Intellektuellen zur Macht, das Verlangen des Intellektuellen nach überpersönlicher Bindung, die Überbewertung alles Rationalen durch den Intellektuellen, sein Offensein für irrationale Elemente. Die Blindheit des Intellektuellen für politische Gegebenheiten liegt nach Ansicht des Autors nicht in der Beschäftigung mit den Wissenschaften, sondern in ungenügenden Kenntnissen des politischen und sozialen Lebens.

Les Semaines Sociales de France. In: Chronique Sociale de France Jhg. 72 Heft 6 (1. September 1964) S. 314—356.

Die Chronique Sociale, das Publikationsorgan der Sozialen Wochen Frankreichs, widmet diesen aus Anlaß ihres 60jährigen Gründungsjubiläums eine Sondernummer. In ihr finden sich aufschlußreiche Beiträge über die Gründung und die Geschichte der „Wochen", die ohne Zweifel eine der wichtigsten und immer noch bedeutsamsten Institutionen des französischen Katholizismus darstellen. Die Beiträge, insbesondere die von Joseph Folliet, zeigen, daß der geistige Einfluß der „Semaines" weit über das eigentlich soziale Gebiet und hier wiederum über Frankreich hinausreichen.

Chronik des katholischen Lebens

RUMPF, Horst. *Gemeinsamer Religionsunterricht für evangelische und katholische Primaner.* In: Frankfurter Hefte Jhg. 19 Heft 9 (September 1964) S. 637—646.

Bericht über einen Versuch, der von Januar bis März 1964 in der Lichtenberg-Schule in Darmstadt durchgeführt wurde. Der Autor bezeichnet das Experiment als gelungen, das Interesse aller Beteiligten sei ungewöhnlich groß gewesen. Das Mainzer Ordinariat wünscht eine Wiederholung des kontinuierlich über zehn Wochen gehenden gemeinsamen Unterrichts nicht. Hingegen bestünden von seiten des Ordinariats keine Bedenken gegen zusätzliche Arbeitsgemeinschaften über die verschiedenen Glaubenslehren, die in Einzelfällen, gemeinsam veranstaltet, neben dem planmäßigen Unterricht laufen.

SCHORER, Edgar. *Zur Lage der Kirche in Rwanda.* In: Civitas Jhg. 19 Heft 12 (August 1964) S. 523—531.

Schorer, ein ausgezeichneter Kenner der afrikanischen Mission, kommt in diesem Beitrag erneut auf die unglückliche Lage der Mission in Rwanda zu sprechen und weist nach, daß die Vorwürfe gegen Erzbischof Perraudin grundlos sind.

VON GALLI, Mario. *Brief aus Rom.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 18 (30. September 1964) S. 193—195.

P. Gallis Brief aus Rom stellt fest, daß die Stimmung unter den Konzilsvätern ausgesprochen schlecht sei, dies wegen der Hetze, mit der vorangegangen wird, aber nicht deswegen allein. Auch die beiden neuen Kapitel des Kirchenschemas, zur Eschatologie und über Maria, haben die Erwartungen der Väter großteils nicht erfüllt.

Chronik des ökumenischen Lebens

COTSONIS, Jerome J. *Das kanonische Recht, wie es in der Kirche von Griechenland angewandt wird.* In: Kyrios Jhg. 4 Heft 3 (1964) S. 177—205.

Die ausführliche Inhaltsangabe des kanonischen Rechtes in der Praxis der orthodoxen Kirche von Griechenland umfaßt die Bildung der Hierarchie, die Pflichten der kirchlichen Organe und die Verwaltung des kirchlichen Vermögens, die geistliche Erziehung des Kirchenvolkes und die Sakramentenspendung mit ihren kanonischen wie gesetzlichen Folgen. Danach sollte nicht von einer „Staatskirche" Griechenlands gesprochen werden, vielmehr werde der Staat durch die Kirche orthodox gemacht. — Alexander Papaderos berichtet anschließend über „Das liturgische Selbst- und Weltbewußtsein des byzantinischen Menschen" (S. 206—218) und zeigt, wie sehr in der Orthodoxie das liturgische Leben etwas anderes bedeutet als in der lateinischen Kirche. Das Weltbild ist liturgisch und in der Liturgie bereits vollständig durch meditative Schau erschlossen.

CULLMANN, Oscar. *Die Bibel auf dem Konzil.* In: Evangelische Theologie Jhg. 24 Heft 8 (August 1964) S. 397—403.

Kritischer als Lohfink (s. S. 94) würdigt Cullmann die „Bibelarbeit" des Konzils. Er findet die Art des Zitierens von Schriftstellen in den Schemata ausgesprochen fragwürdig. Einwände, die nicht für das Schema „De Oecumenismo" gelten. Dagegen hätten manche der Konzilsväter einen sachgemäßen Gebrauch von der Heiligen Schrift gemacht. — Eduard Schweizer setzt in dem anschließenden Beitrag „Die Frage nach dem historischen Jesus" fort (S. 403—419). Er zeigt, wie sehr die frühe Kirche an dem historischen Jesus vorbei gepredigt hat, bis die Gefahr bestand, an die Stelle des Namens Jesus den Namen Attis oder Hermes zu setzen. In dieser Situation wurden die Evangelien geschrieben. Aber die heutige Wendung zum historischen Jesus bringe nicht die Lösung der Verkündigungsnot, denn da keine religiösen Leitbilder mehr in Kraft stehen, könne nur noch das Zeugnis des Glaubens aus der Ganzheit der Nachfolge zünden.

GOLLWITZER, Helmut. *Zur biblischen Hermeneutik. Eigenart biblischer Rede von Gott.* In: Die Zeichen der Zeit Jhg. 18 Heft 8/9 (1964) S. 283—290.

Diese bemerkenswerte Auseinandersetzung mit einem Buch von Herbert Braun und seiner These, daß „wir" heute nicht mehr naiv „die Voraussetzung der Existenz einer Gottheit" machen könnten mit ihren Konsequenzen für die christliche Verkündigung bzw. die unkritische Übernahme biblischer Rede wird ergänzt von dem anschließenden Beitrag von Hans-Werner Bartsch „Über die Möglichkeit, von Gott zu reden" (S. 290—297). Die Ratlosigkeit beider Referenten bleibt der beherrschende Eindruck. Von hierher gewinnt die Arbeit von Heinrich Schlier über die Interpretation des Neuen Testaments in „Wort und Wahrheit" (s. o.) eine eigene Bedeutung.

VISCHER, Lukas. *Aarhus 1964. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung am Anfang einer neuen Periode.* In: Ökumenische Rundschau Jhg. 13 Heft 4 (Oktober 1964) S. 327 bis 337.

Dieser programmatische und mächtig zu Entscheidungen drängende Vortrag des Studiensekretärs von Faith and Order auf der diesjährigen Tagung der Kommission zieht die Folgerungen aus dem damals festgestellten „Versagen" der 4. Weltkonferenz in Montreal, und zwar in neuem Blick auf die Arbeit des Vatikanischen Konzils, das sich immer mehr als Schrittmacher der Ökumenischen Bewegung erweist. — Wilfried Joest gibt anschließend den Bericht über die Arbeitstagung von Aarhus (15.—27. 8. 64) mit dem neuen Studienplan (S. 337—340). — Im gleichen Heft sind zwei Arbeiten des Referates „Kirche und Gesellschaft" abgedruckt: Dietrich v. Oppen: „Gott, Mensch und die Gesellschaft der Gegenwart" (S. 305—312), und Ulrich Scheuner: „Christliche Verantwortung gegenüber den neuen Mitgliedern der Staatengemeinschaft" (S. 312—326; vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 535 f.).

WOLF, Hans Heinrich. *Ökumenische Erneuerung im Verständnis des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche.* In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 15 Nr. 4 (Juli/August 1964) S. 61—65.

Der Vortrag des Direktors des Ökumenischen Instituts in Bossey faßt einprägsam die bekannten Genfer Thesen über die Bedingungen für einen „echten" Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zusammen, der nicht bilateral, sondern multilateral zu sein, d. h. die Anerkennung des Weltrates der Kirchen und seiner Spielregeln auszudrücken hätte.

Christliche Kirche und moderne Gesellschaft. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 3 Heft 8 (August 1964) S. 362 ff.

Unter diesem Gesamttitel werden drei Beiträge veröffentlicht, von Hans Philipp Meyer „Zur Methodik theologischer Konferenzarbeit" anhand der Theologentagung des Lutherischen Weltbundes 1964 (die übrigens das Dokument über die Rechtfertigungslehre verabschiedet hat, abgedruckt in „Evangelische Welt" vom 1. 9. 64), sodann die beiden Hauptreferate dieser Tagung von Dietrich von Oppen: „Die Isolierung des Pfarrers von der Gesellschaft" (S. 364—368) und von Wolfgang Trillhaas „Der Dienst des Christen an der Gesellschaft" (S. 368—373).

Wie uns vom Senior der Evangelischen Michaelsbruderschaft geschrieben wird, steht die Einladung ihres Mitgliedes Pastor Wilhelm Schmidt durch Kardinal Bea als Beobachter bei der Dritten Konzilssession (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 549) in keinem Zusammenhang mit der Tatsache, daß sich die Evangelische Kirche in Deutschland nur durch Prof. Edmund Schlink auf dem Konzil vertreten läßt. Die Einladung von Pastor Schmidt sei vielmehr „nicht ohne Fühlungnahme mit dem Rat der EKD und nicht ohne vorherige Besprechung mit dem Vertreter der EKD, Herrn Prof. Schlink, erfolgt". Sie sei etwa so zu bewerten wie die Einladung an die Bruderschaft von Taizé.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. November (Sonntag)

8.00 Carlo Borromeo, ein Wegbereiter der kirchlichen Erneuerung, *H. Höfling* (BR II)
8.30 Zwischen Zeitung und Glaube, *A. Sommerauer* (BR II)
8.45 Die Handschriftenfunde von Qumran und ihre Bedeutung für die Bibel, *S. Wibbing* (SR II)
9.00 Stätten der Heiligen, *V. v. Jerin* (SR II)
9.10 Unsere Scheu vor der Zeremonie, *M. Schneider* (BR)
9.30 Außenseiter als Heilige, *W. Nigg* (WDR II)
9.40 Luthers Fragen nach dem gnädigen Gott in der Welt von heute, *E. Leppin* (NDR II)
10.05 Muße und menschliche Existenz, *J. Pieper* (SDR)
10.30 Vom Sinn des Lebens (I), *H. Thielicke* (SWF)
10.30 Die Gemeinschaft der Heiligen, *A. Fleischmann* (BR)
11.00 Das Konstanzer Konzil: Kirchenversammlung oder europäischer Kongreß?, *K. A. Fink* (SDR II)
11.15 Gedanken zu Allerheiligen, *P. Jung* (SWF II)
11.15 Planung entwickelt eine neue Mentalität, *H. v. Henting* (SR)
11.45 Wie modern darf die Kirche sein?, *H. Bannach* (SWF II)
13.10 900 Jahre Allerheiligen in Schaffhausen, *W. Irtenkauf* (SDR)
17.30 Der trinitarische Gott, *W. Dirks* (HR II)
19.45 Allerheiligen, *O. Dessauer* (HR II)
20.00 Bericht aus Lateinamerika, *R. Raffalt* (BR)

2. November (Montag)

8.45 Allerseelen, *R. Schnackenburg* (SDR)
14.45 Schulf. Nikolaus von Kues (SWF)
15.00 Schulf. Père Foucauld (SR II)
17.45 Roger Schutz, Prior der Communauté de Taizé, *A. Juhre* (SFB)
18.30 Was liest die Jugend in der Tschechoslowakei? (RB II)
20.00 Dichtung im wissenschaftlichen Zeitalter, *H. Schirmbeck* (BR)
20.00 Kreuz und quer durch die sozialistische Tschechoslowakei, *H. Pross* (RB II)
20.45 Hans Arno Joachim — Ein vergessenes Schicksal der deutschen Emigration, *A. Kantorowicz* (SWF II)
21.00 Die Theorie Cézannes, *K. Leonhard* (SDR II)
21.30 616 Jahre Karls-Universität, *J. Havranek* (RB II)
22.30 Theologischer Dialog der Konfessionen, *H. Fries* (BR II)
22.45 Zum 50. Todestag von Georg Trakl, *W. Killy* (NDR)

3. November (Dienstag)

9.00 Die Nachfolge, *G. Jacob* (SDR II)
11.15 Michelangelo und die Mediceerkapelle, *H. Bauer* (SWF II)
15.00 Schulf. Das Apostelkonzil (SWF)
19.30 Sport — Nebensache oder?, *J. Kuhn* (HR II)
19.30 Autorität — was ist das heute?, *W. Besson* (BR II)
22.15 Musonius und die Antibabypille, *A. Betzner* (SR II)
22.20 Kontrollierte Moral — Der Volkswartbund, *H. Nehrt* (HR)
22.20 Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis, *K. Rahner* (BR II)
22.45 Amerika und die Weltrevolution, *A. J. Toynbee* (SR II)

4. November (Mittwoch)

16.15 Kirchensprache heute, *C. Ihlenfeld* (SR II)
17.45 Protestantismus in Österreich, *W. Karlberger* (SWF II)
18.30 Zeitnahe Religionskunde, *A. Läpple* (BR)
19.30 Das Werden des Menschen in der Politik, *K. Jaspers* (BR II)
21.00 Die Naturwissenschaft, *C. Dippel* (SDR)
22.00 Die größere Ehre Gottes, *R. Krämer-Badoni* (DLF)
22.15 Literatur, die wieder unterging (SWF)
23.15 Aufbruch der Nationen, *P. W. Jansen* (SR II)

5. November (Donnerstag)

15.45 Herrschaft und Freiheit als menschliche Aufgabe, *H. Schomerus* (SWF II)
17.15 Zusammenhänge, Funktionen und Formen der Massenkommunikation, *E. K. Fischer* (HR II)
18.30 Jean Paul Sartres Kriegserklärung an die Literatur, *H. Scheffel* (SR II)
20.30 Industrielle Arbeit gestern, heute und morgen, *G. Lehmenn* (HR II)
21.30 Wissenschaft und Hochschulen in der Tschechoslowakei, *E. Heimendahl* (RB II)
22.00 Zum 50. Todestag von Georg Trakl, *J. Petersen* (DLF)
23.00 Über das Duzen des Wandsbecker Boten, *W. Haacke* (SWF II)

6. November (Freitag)

10.00 Das Gebet, wie Meister Eckehart es lehrt, *D. H. Götz* (SWF II)
11.30 Hölderlin und die Seinen, *B. Welser* (SDR)
11.30 Zum 300. Todestag von Andreas Gryphius, *B. Hlauschka-Steffe* (SWF II)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
21.30 Der Prager Literatur-Frühling, *J. Holtkamp* (RB II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

7. November (Samstag)

10.15 Die Dichtung der deutschen Ritterzeit, *H. Uhlig* (SFB II)
11.00 Psychotherapie im Wandel der Umwelt, *L. Lewin* (SFB II)
18.00 Der umstrittene Gotteslästerungsparagraph, *H. Schueler* (NDR II)
18.00 Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Tschechoslowakei einst und jetzt, *J. Hromadka* (RB)
18.05 Das Gewissen, *P. Brückner* (WDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *G. Reidick* (SR II)
20.45 Frankreich am Vorabend des 1. Weltkriegs, *M. Baumont* (BR II)
21.10 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.20 Der Kampf als inneres Erlebnis, *P. W. Jansen* (SDR II)
21.50 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
22.10 Das Lutherbild im 19. und 20. Jahrhundert, *H. Bornkamm* (SWF II)

8. November (Sonntag)

8.00 Päpstliche Verlautbarungen im Laufe der Jahrhunderte, *H. Tüchle* (BR II)
8.15 Jugend im Gegeneinander der Erziehungsmächte, *H. H. Muchow* (SWF II)
8.30 Gesichtspunkte für die Kirche von morgen, *H. J. Schulz* (BR II)
8.45 Toleranz und Wahrheit — Probleme der Mischehe, *Th. Sartory* (SR II)
9.30 Deutsche Orden im Nordosten Brasiliens, *F. Publ* (SR)
10.00 Das Tagebuch und der moderne Autor, *E. Peterich* (HR)
10.05 Findet Zensur doch statt?, *Th. Eschenburg* SDR)
10.30 Vom Sinn des Lebens (II), *H. Thielicke* (SWF)
10.30 Die Firmung, *M. Tupec* (BR)
11.00 Wiederentdeckung des historischen Jesus?, *H. Zahrnt* (SDR II)
11.00 Politik und Intelligenz, *O. K. Flechtheim* (SR)
11.15 Geschichte und Geist des Alten Testaments, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Wir brauchen ein neues Denken, wenn wir überleben wollen, *G. Saß* (SWF II)
15.00 Der Wiener Kongreß 1814/15, *A. v. Czibulka* (BR II)
17.30 Neue Grundtendenzen kirchlicher Arbeit, *E. zur Nieden* (HR II)
21.15 Weltproblem Nr. 1 — Geburtenkontrolle, *E. Paphlé* (ÖRK)
22.00 Der Nationalismus im Ersten Weltkrieg, *H. Kohn* (RB II)

9. November (Montag)

10.10 Über das Vertrauen, *F. A. Hoyer* (DLF)
14.35 Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauß *H. Fiechtner* (ÖRW II)
15.00 Schulf. Der Gläubige und der Staat (HR II)
15.15. Schulf. Ruth, Stammutter Davids (BR II)
16.45 Die Berufung des Christen zur Freude, *R. Sauer* (RB)
17.30 Kirche und Antisemitismus, *H. Diem* (SWF)
20.00 Vom kleinbürgerlichen Redestil Hitlers, *H. Glaser* (RB II)
20.45 Eichmann oder Von der Banalität des Bösen, *H. Arendt* u. *J. C. Fest* (SWF II)
21.15 Die Kriegsschuld in der Geschichte, *F. Dickmann* (SFB)
21.30 9. November 1938, *K. Röttger* (RB II)
22.30 Formen und Funktionen zeitgenössischer Repräsentation, *A. de Grazia* (RIAS)

10. November (Dienstag)

9.00 Die Naturwissenschaft, *C. Dippel* (SDR II)
11.15 Michelangelo und das Jüngste Gericht, *H. Bauer* (SWF II)
15.05 Schule des Schweigens, *M. Picard* (DLF)
17.25 Die Abtei von Citeaux und die Zisterzienser, *C. de Nys* (HR II)
18.45 Das Institut für Weltwirtschaft in Kiel, *K.-H. Harbek* (SR II)
19.30 Kommt die Weltreligion?, *H.-E. Bahr* (HR II)
19.30 Idole und Manager, *H. Maus* (BR II)
21.00 Wie der Erste Weltkrieg enden sollte, *O. Hirschfeld* (SDR)
22.15 Evolution und Schöpfung, *H. Adler* u. *K. Schön* (SR II)
22.20 Der Mensch des utopisch-dialektischen Realismus, *E. Bloch* (BR II)

11. November (Mittwoch)

10.00 Schicksal, Fügung und Vernunft, *H. W. Ohly* (SWF)
10.00 Schulf. Bayern und Frankreich seit 1800 (BR)
16.00 Schweizer Dichter nach 1945, *K. Colberg* (ÖRV II)
17.15 Die Wiederentdeckung der Mendelschen Gesetze, *W. Wieser* (ÖRW II)
17.45 Familie in Südamerika, *R. Bohne* (SWF II)
18.30 Luthers Lehre in Polen, *F. Frytag* (BR II)
19.30 Erkenntnis und Werturteil, *K. Jaspers* (BR II)
21.00 Die Öffentlichkeit, *E. Stammler* (SDR)
22.00 Orthodoxe Kirchen und Ökumene, *H. Schaeder* (DLF)
22.05 Stilistische Neutralität, *W.-E. v. Lewinski* (BR II)
22.15 Literatur, die wieder unterging (SWF)
22.30 Die Struktur der sozialen Klassen in Deutschland, *G. Eisermann* (RIAS)

12. November (Donnerstag)

15.05 Jawaharlal Nehru — Ein Leben für Indien, *J. Viehöver* (DLF)
17.15 Der Bildungsauftrag der Volkshochschulen, *Ch. Andritzky* (HR II)
21.00 Europa auf dem Weg zur Einheit, *P. Coulmas* (SWF)
22.00 Carl Sternheims Wiederkehr, *H. Vormweg* (DLF)
22.05 Englands Weg in die Technokratie, *A. Hartley* (BR II)
23.00 Georg Christoph Lichtenberg, *W. Haacke* (SWF II)

13. November (Freitag)

14.35 Hugo von Hofmannsthal und die romantische Welt, *H. Fiechtner* (ÖRW II)
16.05 Schulf. Russische Dichter vor der Revolution (HR II)
17.15 Gibt es doch objektiv, persönlich Wirksames auch im seelischen Bereich?, *E. Oberhuber* (ÖRL II)
18.35 Make-up in der Schule?, *W. Reichert* (RB II)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
20.00 Die Philosophen zur Frage der Unsterblichkeit, *K. Jaspers* (RB II)
21.00 Geburtenkontrolle und Moraltheologie, *F. J. Bautz* (HR II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

14. November (Samstag)

10. 15 Das Heldenepos, *H. Uhlig* (SFB II)
11.00 Franz von Assisi, *I. Gobry* (SFB II)
15.30 Deutsche Sprache und Literatur in Rußland (BR II)

17.20 Der Kreuzweg, *F. H. Ryssel* (SFB)
18.20 Gefährdetes Leben, *W. Dittmann* (NDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *G. Reidick* (SR II)
20.45 England am Vorabend des Ersten Weltkriegs, *R. Blake* (BR II)
21.10 Ist der Mensch im Kosmos allein?, *Th. Löbsack* (RB II)
21.10 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.50 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
22.00 Fragen an die Kirche, *Th. Sartory* (SWF II)
23.05 Deutsche Dramatik nach 1945 — Namen und Profile, *K Colberg* (SFB II)

15. November (Sonntag)

7.30 Sinn und Unsinn der Kriegserinnerungen, *V. Grawit* (NDR II)
8.00 Die katholische Kirche in Indien, *J. Laubach* (BR II)
8.15 Zum Volkstrauertag, *A. Goes* (SWF II)
8.30 Christen in Afrika, *M. Lagois* (BR II)
8.45 Der letzte Anblick, *H.-E. Bahr* (SR II)
9.30 Gelebter Glaube — Chodowiecki und Nicolai, *K. Iblenfeld* (SR)
10.05 Über das Opfer, *H.-R. Müller-Schwefe* (SDR)
10.30 Die Eucharistie, *M. Tupec* (BR)
10.30 Die Institutionen und die Probleme der Ethik (I), *A. Gehlen* (SWF)
11.00 Die Misere der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, *W. Besson* (SDR II)
11.15 Die Bücher der Propheten, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Wir brauchen ein neues Denken, wenn wir Vergangenes bewältigen wollen, *G. Saß* (SWF II)
16.00 Goethe in Frankreich — Pole einer Wechselbeziehung, *K. Holger* (SDR II)
21.15 Waren die Pharisäer wirklich Pharisäer?, *G. Salzberger* (RIAS)

16. November (Montag)

9.00 Der Mediziner und die Musen, *E. Skasa-Weiß* (SDR II)
15.00 Schulf. Katharina von Siena (HR II)
20.45 Amerika hat viele Gesichter, *P. Arnsberg* (SWF II)
21.00 Über die Hoffnung des Marxismus nach Stalin, *F. Benseler* (SR II)
21.00 Das neue Tage-Buch — Porträt einer Wochenzeitung aus dem Exil, *H.-A. Walter* (SDR II)
21.00 Die Bundesrepublik — ein Land ohne Zukunft, *H. Fischer-Barnicol* (SR)
21.30 Der Mensch und die Reklame, *J. Lehmann* (SFB)
22.15 Die Gegenstände der modernen Literatur, *R. Baumgart* (BR II)
22.30 Erziehungsziele und Bildungsvorstellungen im heutigen Deutschland, *E. Topitsch* (RIAS)

17. November (Dienstag)

9.00 Schulf. Das Konzil und die Einheit der Christen (SR)
9.00 Die Öffentlichkeit, *E. Stammler* (SDR II)
18.45 Die Universität Kiel, *K.-H. Harbeck* (SR II)
19.30 Autorität — was ist das heute?, *W. Dirks* (BR II)
21.30 Der Mensch und das Eigentum, *E. Kuhrau* (SFB)
22.15 Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage, *P. Jordan* (ÖRS II)
22.20 Die erkenntnistheoretische Einstellung des Biologen, *K. Lorenz* (BR II)
22.45 Nation und Nationalsozialismus als historisches Problem, *G. Dickenberger* (SR II)

18. November (Mittwoch)

8.45 Zum Buß- und Bettag, *K. Ihlenfeld* (SR)
11.00 Die Zukunft des Christentums, *H.Gollwitzer* (SDR II)
11.00 Die orthodoxe Kirche im heutigen Griechenland, *E. Dryander* (HR II)
11.45 Wir brauchen ein neues Denken, wenn wir in Freiheit leben wollen, *G. Saß* (SWF II)
14.40 Trauer und Freude über den technischen Fortschritt, *A. Silva-Tarouca* (ÖRG)
15.00 Zum Bußtag, *D. Grunneweg* (HR)
18.00 Unsere Toten folgen uns nach, *H. Zahrnt* (NDR II)
18.00 Kunst und Kitsch im Kirchenlied, *H. Vogel* (SFB II)
18.30 Bilanz der Dritten Konzilsperiode aus evangelischer Sicht, *J. Ch. Hampe* (BR)
19.30 Psychologie und Soziologie, *K. Jaspers* (BR II)
19.45 Zum Buß- und Bettag, *W. Schweizer* (SDR II)
21.00 Die Ökumene, *Visser 't Hooft* (SDR)
21.30 Der Mensch und die Massenmedien, *H.-E. Bahr* (SFB)

19. November (Donnerstag)

9.00 Seelische Aspekte des Alters. *H. Zbinden* (SDR II)
17.15 Moderne Geschichtsphilosophie, *K. Löwith* (ÖRS II)
20.00 Das Problem der Todesstrafe — Öffentliche Forumsdiskussion (SR II)
20.30 Toleranz und Begegnung der Religionen, *K. Goldammer* (HR II)
21.00 Der Egoismus der Nationalstaaten, *P. Coulmas* (SWF)
21.00 Stress als Krankheitsursache, *H. Selge* (SDR II)
21.30 Der Mensch und seine Vergangenheit, *W. Dirks* (SFB)
22.25 Die Zukunft der Philosophie, *R. Carnap* (BR II)

20. November (Freitag)

10.00 Vom Beten, *C. Heitmann* (SWF II)
17.40 Gibt es Atheisten?, *M. F. J. Marlet* (ÖRT II)
18.15 II. Vatikanisches Konzil — Bericht von den Abschlußfeierlichkeiten (SR II)
20.00 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF)
20.30 Neues Bauen in unserer Zeit, *U. Conrads* (RIAS)
21.30 Der Mensch und seine Zukunft. *F. Ansprenger* (SFB)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v Galli* (SDR)

21. November (Samstag)

10.15 Die höfliche Klassik, *H. Uhlig* (SFB II)
11.00 Triebkräfte des Sports, *H. Plessner* (SFB II)
11.30 Hochschule heute, *F. Pauli* (SFB II)
18.00 Die Ergebnisse der Dritten Konzilsperiode, *W. Sucker* (NDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *G. Reidick* (SR II)
20.45 Rußland am Vorabend des Ersten Weltkriegs, *F. Stepun* (BR II)
21.50 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli*(HR II)
22.15 Die Einheit mit Christus, *F. Betz* (SWF II)
23.05 Ursprung und Wesen der japanischen Kultur, *K. Sakka* (SFB II)

22. November (Sonntag)

8.00 Probleme und Aufgaben der katholischen Kirche in Indien heute, *J. Laubach* (BR II)
8.15 Totenkult, *Alain* (SWF II)
8.30 Ein Schlüssel für den Himmel, *P. Rieger* (BR II)
9.30 Betrachtung über den Tod, *K. Rahner* (SR)
10.30 Die Eucharistie, *M. Tupec* (BR)
10.30 Die Institutionen und die Probleme der Ethik (II), *A. Gehlen* (SWF)
11.00 Gedenktag — Ein Gedankenspiel um Leben und Sterben, *F. H. Ryssel* (SDR II)
17.30 Leben und Sterben, *W. Sucker* (HR II)
18.00 Die Abtei Niederaltaich in Niederbayern, *I. Totzke* (ÖRW II)
19.45 Zum Totensonntag, *R. v. Weizsäcker* (NDR II)
20.35 John F. Kennedy, *G. Mann* (SDR)
21.15 Gräberfahrt zu Heine, Rilke und George, *A. Natan* (SWF)
21.15 Kaiser Franz Joseph und seine Zeit, *F. Schnabel* (ÖRW II)

23. November (Montag)

20.45 Lyrische Botschaften von „drüben", *F. Schonauer* (SWF II)
21.00 Der Dichter Paul Eluard, *K. Schäffer* (SDR II)
21.00 Das deutsche Kaiserreich unter Wilhelm II., *G. Mann* (ÖRW II)
22.30 Arthur Michael Ramsey — Erzbischof von Canterbury, *J. Schmitt* (BR II)

24. November (Dienstag)

9.00 Die Ökumene, *Visser 't Hooft* (SDR II)
11.15 Neues über „Dantons Tod", *R. Thieberger* (SWF II)
17.15 1914 — Ende und Wende, *K. O. Paetel* (ÖRW II)
18.00 Kardinal Bernhard von Cles, ein bedeutender Tiroler Kirchenfürst des 16. Jahrhunderts, *F. Steinegger* (ÖRT)
21.00 Wie die USA in den Ersten Weltkrieg eingriffen, *O. Hirschfeld* (SDR)
21.00 Die Jugend, eine Utopie der Väter, *H. Heckmann* (HR II)
21.00 Frankreich am Vorabend des Ersten Weltkriegs, *M. Baumont* (ÖRW II)
22.15 Der Mensch in der pluralistischen Gesellschaft, *F. Martin Schmölz* (ÖRS II)
22.20 Der moderne Mensch und die religiösen Ordnungen, *H. W. Meyer* (HR)

25. November (Mittwoch)

16.00 Die Wende 1914 im Werk und aus den Gesprächen William Faulkners, *A. Gruna* (ÖRT II)
18.30 Zur Weltausstellung in New York, *M. Rößler* (BR)
21.00 England am Vorabend des Ersten Weltkriegs, *R. Blake* (ÖRW II)
21.00 Die Offenbarung, *W. Zimmerli* (SDR)
22.15 Eichmann oder Von der Banalität des Bösen, *H. Arendt* u. *J. C. Fest* (SWF)

26. November (Donnerstag)

9.00 Worauf wir warten, *R. O. Wiemer* (SDR II)
20.15 Das Gespräch zwischen den Konfessionen, *K. Goldammer* (HR II)
20.45 Whittacker Chambers gegen Alger Hoss, *E. Wickert* (SWF)
21.00 Rußland am Vorabend des Ersten Weltkriegs, *F. Stephun* (ÖRW II)
23.00 Wann begann die Geschichte der Menschheit?, *J. Herdmenger* (SWF II)

27. November (Freitag)

9.00 Von der Menschlichkeit der Krankheit, *H. Ohly* (SR II)
19.30 38. Eucharistischer Weltkongreß in Bombay — Vorbericht (BR II)
21.15 Das Ende der aztekischen Geistesgeschichte, *G. Lanczkowski* (HR II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil — Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

28. November (Samstag)

18.20 Gott hat geredet, *W. Dittmann* (NDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *G. Reidick* (SR II)
21.10 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)

29. November (Sonntag)

8.00 Der Sinn des Advents, *J. Pascher* (BR II)
8.15 Ein Gang durch Assisi, *I. Meyer-Sickendiek* (SWF II)
8.30 Die Brüder und Schwestern in der Zone, *G. Aberle* (BR II)
8.45 Zum Advent, *W. Stählin* (SR II)
10.30 Der Antihistorismus des gegenwärtigen Zeitalters, *K. Sontheimer* (SWF)
10.30 Das Evangelium nach Matthäus, *A. Fleischmann* (BR)
11.00 Hat die „christliche Roman" noch eine Chance?, *F. A. Hoyer* (SDR II)
19.15 Zum 1. Advent, *R. Schneider* (BR)

30. November (Montag)

20.45 Zum Werk der Nathalie Sarraute, *W. Berghahn* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Drittes Heft — 19. Jahrgang — Dezember 1964

Auf beiden Seiten mögen die Wege, die zur Einheit führen, lang und durch viele Hindernisse verbaut sein. Dennoch wendet sich, von beiden Seiten her, der eine Weg dem anderen zu: sie treffen sich an den Quellen des Evangeliums. Jetzt schon kann die brüderliche Liebe Fortschritte machen und sich erfinderisch erweisen. Sie muß zum Verzeihen bereit sein. Nichts wünscht sie sehnlicher, als den Spuren des göttlichen Erlösers zu folgen, damit sie von ihm angezogen werde und sein Bild in ihr neu erstehe.

Papst Paul VI.

Für die Überwindung der Hindernisse und Vorurteile, die der Einheit der Christen entgegenstehen. Allgemeine Gebetsmeinung für Januar 1965

1. Diese erste von Papst Paul VI. aufgegebene Gebetsmeinung übt große Zurückhaltung. Gegenüber manchen früheren zum gleichen Thema für den Monat Januar mit der Weltgebetsoktav für die Wiedervereinigung der Christen verzichtet sie, wie es schon Papst Johannes XXIII. tat, auf die nähere Kennzeichnung der Einheit, die das Zweite Vatikanum in den Dekreten über die Kirche und den Ökumenismus beschrieben hat. Um nämlich sinnvoll für die konkrete kirchliche Einheit der Christen zu beten, wie Christus sie will, muß man sich mehr als bisher jener Phase der Vorbereitung zuwenden, die gern im Geiste übersprungen wird, weil sie die nächstliegenden peinlichen Schwierigkeiten für eine Patentlösung enthält. Das sind die vielen theologischen und geschichtlich-politischen Hindernisse, die in der Sache selber liegen, sowie die subjektiven Vorurteile, die „im Fleische", im Eigenwillen auch des frommen, seine Traditionen liebenden Menschen wirksam sind. Die „Einheit der Christen" faßt die Gebetsmeinung so weit, wie es der Titel des Sekretariates „zur Förderung der Einheit der Christen" tut, ein Titel, der durch die segensreiche Tätigkeit dieses Sekretariats erkennbare Konturen erfährt. Man könnte in der zurückhaltenden Formulierung insofern ein Präjudiz vermuten, als die vom Apostolischen Stuhl getrennten kirchlichen Gemeinschaften nicht angesprochen werden, worauf sie gerne warten. Aber das tut ja nun das Dekret „De Oecumenismo", dessen 3. Kapitel ausdrücklich „von den Kirchen und den kirchlichen Gemeinschaften" handelt und nicht nur die einzelnen Christen im Auge hat, was vor einem Jahr das Gravamen der Konzilsbeobachter war (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 105 f.). Es erfüllt zudem die Erwartung, daß mit dem Papst, wie in seiner Eröffnungsrede zur Zweiten Session am 29. September 1963 geschehen, die ganze römisch-katholische Kirche ihre Mitschuld an der Spaltung bekennt und die getrennten Brüder um Vergebung bittet.

Damit sind wir im Vorfeld der „Hindernisse und Vorurteile", deren Abbau die Konzilsväter wirksam begonnen haben, teils mit ihren Beratungen und Entscheidungen in St. Peter, teils durch ihre Gespräche mit den ökumenischen Beobachtern. Der Anfang ist gemacht, ein grundlegender Anfang. Es kommt nun darauf an, daß die katholischen Gläubigen samt dem Klerus ihn recht wahrnehmen, beherzigen und durch ihr Gebet fortführen. Es ist auch bisher nicht umsonst gebetet worden! Damit das in ausreichender Bewußtheit geschehe, seien die elementarsten Hindernisse und Vorurteile herausgehoben, die in Konzilsdebatten oder von Konzilsbeobachtern geltend gemacht wurden. Da kam auch ihre Rangordnung zum Ausdruck. Indessen wurde von vielen Beteiligten entdeckt, wie sehr diese Hindernisse und Vorurteile aus der alle umfassenden ökumenischen Dynamik als überwindbar verstanden werden können, eine Entdeckung, die das Gebet einleuchtend und hoffnungsvoll macht. Aus „spes contra spem" wird ein Credo, das auf Erfahrungen einer anhebenden „pneumatischen Erschütterung" gründet.

2. Beginnen wir mit unseren Hindernissen und Vorurteilen für die von der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl noch getrennten Christen, so ist zu beachten, daß sie bei den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht gleich lauten. Sie sind geringer bei den Orthodoxen, da auch diese die hierarchische Ordnung zum wesentlichen Sein der Kirche zählen. Ihr Anstoß gilt mehr dem Wie dieser Ordnung in der lateinischen Kirche, sowohl dem Jurisdiktionsprimat des Papstes wie der unvollständigen Lehre vom Bischofsamt, das nach ihrem Urteil seine Jurisdiktion aus der Weihe und nicht erst vom Papst empfängt. In diesem Punkt dürfte die Konstitution „De Ecclesia" die ärgsten Hindernisse beseitigen und damit vielleicht bei den Reformationskirchen die prinzipielle Bestreitung einer hierarchischen Ordnung der Kirche lockern. In der Frage des Primats besteht freilich nach wie vor bei allen, die der römisch-katholischen Kirche fernbleiben, eine gemeinsame Schwierigkeit. Sie ist zwar nicht im Prinzip, doch in der Wirklichkeit geringer geworden, seitdem die persönliche Begegnung mit dem Papst fast zur Sitte wird und jeder, der dem Konzil bei-

wohnt, erfahren kann, wie der Papst darum ringt, der Ausübung seines Hirtenamtes die rechte evangelische Gestalt zu verleihen. Dazu gehörte auch die Begegnung mit dem Patriarchen von Konstantinopel auf dem Ölberg in Jerusalem. Mag es manchem offiziellen Theologen noch schwerfallen, diese neue Wirklichkeit angemessen zu formulieren, so gibt es doch schon Durchbrüche im Vortrag der Lehre vom Primat, die dem Verlangen der getrennten Christen besser Rechnung tragen wollen, etwa die Ansprache des Heiligen Vaters in der Generalaudienz vom 21. Oktober 1964. Er beantwortete die Frage, wer das Haupt der Kirche sei, auf breiter biblisch-paulinischer Grundlage dahin: das alleinige Haupt der Kirche ist Christus der Herr, der auf verschiedene Weise immer unter uns gegenwärtig ist, auch durch die Stimme des Nachfolgers Petri. Dieser aber ist als sichtbares Haupt der Kirche Christus untergeordnet, „bestimmt für die Ordnung des Dienstes und vollständig abhängig von Christus" (vgl. „Osservatore Romano", 23. 10. 64). Hier wurde energisch versucht, Vorurteile zu überwinden.

Ein anderer Vorwurf lautet, Rom verstehe mit der Beschreibung der Kirche als einer Pyramide, die beim hierarchischen Haupt beginnt, weder etwas vom Heiligen Geist, der durch den Papst ersetzt werde, noch von seinem Wirken in den Gläubigen. Dieses Vorurteil dürften, von den Diskussionen des Konzils ganz abgesehen, die Konstitution über die Kirche und das Ökumenismusdekret, das den Heiligen Geist „das Prinzip der Einheit der Kirche" nennt und ihn in allen Gnadengaben, auch denen der getrennten Christen, sogar in ihrer Ökumenischen Bewegung erkennt, einigermaßen entkräften. Freilich ist noch ein weiter Weg vom Dekret zur lebendigen Verwirklichung auf allen Stufen der Hierarchie. Man sollte auch beachten, daß Papst Paul VI. in seiner Eröffnungsrede zur Dritten Session sorgfältig das apostolische Amt und den Heiligen Geist als zwei verschiedene, miteinander wirkende Prinzipien in der Kirche dargelegt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 43). In der Arbeit der Dritten Session ist ferner mit Eifer dem anderen oft gehörten Vorwurf begegnet worden, die Kirche stelle sich über die Heilige Schrift. Das Konzil hat sich ernstlich bemüht, immer besser auf die Heilige Schrift, sogar auf ihr Verständnis bei den Evangelischen, zu hören und sie nicht für vorgefaßte Urteile auszuwerten. Diese Bewegung wird die Liturgiereform weitertragen. Das Gebet, an dem nach dem Wunsch des Papstes auch die getrennten Christen teilnehmen möchten, findet starke Ansätze, um diese Wandlung des Denkens zum Erfolg zu führen, wenn nur die Gläubigen selber sich an ihr beteiligen.

Bleibt unter den schweren Hindernissen und Vorurteilen der Vorwurf, Rom glaube, der räumliche Mittelpunkt der universalen Kirche, also auch der Ökumenischen Bewegung zu sein. Darum verstehe es nicht die eigenständige Gemeinschaft des Weltrates der Kirchen, mit dem folglich noch kein Dialog begonnen habe. Ein echter Dialog sei erst möglich, wenn Rom hier umdenke. Vielleicht wird man eines Tages Roms Beharren bei der räumlichen Mitte etwas anders beurteilen, wenn erst die Durchführung der Konstitution über die Kirche die strukturelle Erneuerung als Dezentralisation erkennbar macht. Anderseits sollte man die Zurückhaltung Roms und des Ökumenismusdekretes hinsichtlich einer formellen Anerkennung des Weltrates der Kirchen verstehen, dessen „Basis" immerhin im Vorwort zitiert wird. Rom kann nicht jene kritischen Stimmen aus der Ökumene überhören, die z. B. die Position der Orthodoxen im Weltrat grundsätzlich in Frage stellen oder eine Stagnation dieses Gremiums beklagen, das in einer ursprünglich nicht vorgesehenen Föderation allzu vieler, auf Selbständigkeit bedachter „Kirchen" steckenbleibe und die Jugend nicht mehr interessiere. Wird doch hier und da die Umformung des Weltrates der Kirchen in eine Gemeinschaft bekenntnisgebundener Weltbünde gefordert, die freie Hand zum Gespräch mit der erneuerten römisch-katholischen Kirche wünschen (vgl. u. a. ds. Heft, S. 139 f.).

3. Hiermit sind die Hindernisse und Vorurteile erreicht, die in katholischer Sicht die vom Apostolischen Stuhl getrennten kirchlichen Gemeinschaften hervorrufen. Die Orthodoxen darf man einmal ausnehmen, obwohl es nicht möglich war, ihre Konzilsbeobachter zur Mitarbeit in der Kommission für die Umarbeitung des Ostkirchenschemas zu gewinnen. Sie sollten dem Werk ihren Geist einhauchen, ihr „patrimonium spirituale", von dem das Ökumenismusdekret bekennt, es gehöre zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche. Aber die Orthodoxen erwarten nicht einzelne Konzessionen, die einseitig von Rom gewährt werden, sie möchten, daß sie „auf der Basis der Gleichberechtigung" auf höchster Ebene loyal miteinander ausgehandelt werden. Von den kirchlichen Gemeinschaften des Westens dagegen wird, sicher nicht ganz gegen ihr Gewissen, mehrfach betont, wie groß ihre Unterschiede (discrepantiae) untereinander und zur katholischen Lehre sind. Hoch werden ihre geistlichen Gaben und ihr Christusglauben gerühmt, es wird aber auch der Mangel ihrer Weihen und der vollen Wirklichkeit ihrer Eucharistie beklagt, worüber zuerst der Dialog zu führen sei. Doch die positiven, mit Freude geleisteten Aussagen überwiegen die negativen. Selbst die Konstitution „De Ecclesia" formuliert die ekklesiale Wirklichkeit der Getrennten möglichst positiv (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 76). Der ominöse Begriff „Rückkehr" wurde in der Eröffnungsrede des Papstes wie im Ökumenismusdekret — hier schon im ersten Satz — ersetzt durch „Unitatis redintegratio", eine Forderung, die analog für katholische Christen gilt. Sie alle müssen, unbeschadet der Ausstattung der Kirche mit der Fülle der Wahrheit und der Gnade, zur christlichen Vollendung streben, zur vollen Verwirklichung der Katholizität oder, wie Paul VI. in der Generalaudienz vom 28. Oktober 1964 sagte, zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche. Das zeugt vom Ernst der Bemühung, katholische Vorurteile von Jahrhunderten abzulegen.

Freilich bleiben römisch-katholische Vorbehalte, und hinter ihnen steht die Frage, wieweit die getrennten kirchlichen Gemeinschaften wirklich bereit sind zu dem von ihnen geforderten „Dialog", der ja doch endlich ihre auf Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen eindringlich beklagte Teilhaftigkeit überwinden und zur Eingliederung in eine sichtbare Einheit um Christi willen führen sollte. Sonst könnte es im Fortgang der Erneuerung der römisch-katholischen Kirche, deren Anstrengungen die ganze Welt beachtet, dahin kommen, daß diese Kirche, die ihre dogmatische Einzigkeit behauptet, auch als die einzige „reformierte" Kirche erscheint, während andere, die das „Ecclesia semper reformanda" gegen Rom im Munde führen, ihre als notwendig erkannte Reform nicht recht beginnen. Schon wird in ökumenischen Kreisen die vielleicht übertriebene Befürchtung laut, daß „der Weltrat der Kirchen jetzt zur ökumenischen Reaktion wird, unlebendig, intransigent, unfähig der Achtung vor dem Wandel". Habe doch das Warten auf die Entwicklung des Vatikanischen Konzils bereits zu einer „feier-

lichen Verfassungskrise" (um die Nachfolge des Generalsekretärs) geführt. Rom urteilt da etwas ruhiger, denn der Weltrat ist für römische Maßstäbe eine sehr junge Gründung, sein Idealbild kann noch gar nicht seine Wirklichkeit ganz durchdringen. Diese ist auch nicht immer so dialogisch. Gleicht sie nicht zuweilen einem starren Bündel konfessioneller Monologe, die ihre Selbstrechtfertigung nicht überwinden können? Obwohl wir das nicht übersehen dürfen, haben wir die Freiheit, den Vertretern der getrennten christlichen Gemeinschaften sehr zu danken, daß sie bereitwillig an der katholischen Erneuerung teilnehmen und ihr geduldig durch Rat und Kritik dienen. Das ist Communio im Geiste Christi! Werden aber diese kirchlichen Gemeinschaften ebenso freimütig die Hilfe der erneuerten Kirche suchen, um mit ihren eigenen Unvollkommenheiten besser fertig zu werden? Und werden wir bereit und demütig genug sein, eine solche Hilfe als selbstlosen Dienst an der Fülle Christi zu leisten, ohne neue Hindernisse dabei aufzurichten?

Wie auch immer man die Hindernisse und Vorurteile gegeneinander abwägt, die der Einheit der Christen entgegenstehen, stets verpflichtet die Fülle des apostolischen Amtes mit der Fülle der Wahrheit auch zum unvergleichlich größeren Dienst an allen. Wir machen uns z. B. eine zu geringe Vorstellung und kaum Sorge über die tägliche Selbstüberwindung, die manche Konzilsbeobachter in der Renaissancepracht von St. Peter bei den gloriosen liturgischen Sitten durchzumachen hatten, in denen der Geist der Gegenreformation inkarniert ist. Aber es hat sie wohl getröstet, daß gegen Ende der Dritten Session der Ruf nach der Entäußerung der Kirche zur Knechtsgestalt (Phil. 2, 5 f.) lauter und dringender wurde. Möge er erfüllt werden! Daß Papst Paul VI. seine kostbare Tiara den Armen geschenkt hat, kann die „Rückkehr" Roms zum Evangelium fördern.

Die Allgemeinen Gebetsmeinungen des Heiligen Vaters für 1965

Januar: Für die Überwindung der Hindernisse und Vorurteile, die der Einheit der Christen entgegenstehen (Ut impedimenta ac praeiudicatae opiniones, quae christianorum unioni obsunt, superentur).

Februar: Daß die Konzilsdekrete von allen, die dafür verantwortlich sind, entschieden durchgeführt werden und so zu einer gründlichen Lebensreform führen (Ut decreta Concilii Oecumenici Vaticani II, ab omnibus, ad quos spectat, strenue ad effectum deducenda, ad solidam vitae christianae reformationem ducant).

März: Daß apostolisch missionarischer Geist alle Pfarreien durchdringe (Ut afflatus apostolicus et missionalis omnes paroecias informet).

April: Daß die Gläubigen die wichtige Aufgabe richtig zu bewerten wissen, welche von apostolischem Geist erfüllte Orden für das Leben der Kirche haben (Ut munus atque momentum Religiosorum Institutorum, apostolatus studio flagrantium, pro Ecclesiae vita a fidelibus rite agnoscantur).

Mai: Daß der Geist der heiligen Liturgie das Leben der Gläubigen stets mehr erfasse und gestalte (Ut Sacra Liturgia fidelium agendi rationem magis magisque pervadat atque informet).

Juni: Daß die Reinheit des christlichen Glaubens die Wiederherstellung der Einheit mit dem Stuhle Petri nicht behindere, vielmehr dazu einlade und anziehe (Ut christianae fidei integritas non impedimento sit, sed invitamento potius ac vinculo redintegrandae cum Petri Sede unitati).

Juli: Daß die modernen Massenmedien der Verbreitung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe dienen (Ut nostri temporis media communicationis socialis veritati, iustitiae et caritati promovendae inserviant).

August: Daß die Bemühungen um Bekämpfung des Hungers in der Welt, von der Liebe Christi getragen, ständig wirksamer werden (Ut conatus superandi famem in terrarum orbe, in Christi caritate fundati, efficaciores in dies reddantur).

September: Daß die Gläubigen die Heilige Schrift im Geiste der Kirche häufig lesen und betrachten (Ut christifideles Sacram Scripturam, secundum propositas ab Ecclesia normas, frequenter legere et pie meditari assuescant).

Oktober: Daß die Katholische Aktion das Apostolat in der modernen Welt wirksam fördere (Ut Actio Catholica apostolatum apud nostri temporis homines efficaciter promoveat).

November: Daß alle Menschen sich der rechtmäßigen Autorität unterwerfen und ihr nach den Grundsätzen eines rechten Gewissens gehorchen (Ut omnes homines auctoritatem legitime constitutam reverenter agnoscant, eique, iuxta rectam conscientiae normam, fideliter obediant).

Dezember: Für eine christliche Auffassung der Würde der Arbeit (Ut homines de christiana laboris dignitate recte sentiant).

Daß die gemeinsamen Bemühungen um die Einheit der Christen sich auch in den Missionen auswirken mögen. Missionsgebetsmeinung für Januar 1965

Die Spaltung der Christenheit in zahlreiche voneinander getrennte Kirchen, Gemeinschaften, Sekten und Bewegungen sei „für die Welt ein Ärgernis", sagt das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über den Ökumenismus. Niemand erfährt das deutlicher am eigenen Leibe als die Missionare in den nichtchristlichen Ländern, zumal dann, wenn sie es mit gebildeten Menschen zu tun haben oder wenn sie als katholische Missionare den Ausschließlichkeitsanspruch der katholischen Konfession und Kirche, einen wesentlichen Bestandteil ihrer Botschaft, verkündigen und vertreten müssen. Sehr leicht geraten sie in den Verdacht engstirniger Intoleranz, der ihre menschliche Glaubwürdigkeit in Frage stellt. Aber auch die Botschaft selbst wird in ihrem Wahrheitsanspruch gefährdet, da die Uneinigkeit der Gläubigen über die Auslegung wesentlicher Offenbarungsstücke den göttlichen Ursprung der Offenbarung nicht gerade glaubhaft macht. Mit einem Wort — die Spaltung der Christenheit ist ein schweres Hindernis für die Ausbreitung des Glaubens.

Deshalb darf man vermuten, daß gerade die Missionare zu den eifrigsten Vorkämpfern für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen gehören. Tatsächlich sind es Missionare gewesen, die den ersten Anstoß zu der Ökumenischen Bewegung unserer Tage gegeben haben. Dieser Impuls ging aus von einem Missionskongreß, der im Jahre 1910 in Edinburgh anglikanische und protestantische Missionare in der Erkenntnis vereinigte, daß es die selbstverschuldete Trennung der Christen ist, die mehr als alles andere den Erfolg der christlichen Mission beeinträchtigt. Diese Erkenntnis führte im Jahre 1921 zur Bildung des interkonfessionellen Internationalen Missionsrates, der vierzig Jahre später, 1961, auf der Kirchenversammlung in Neu-Delhi im Ökumenischen Rat der Kirchen aufging. Dieser rief dafür eine Kommission für Mission und Evan-

gelisation ins Leben. Die Bedeutung dieser scheinbar rein organisatorischen Veränderung war eine dogmatische: die missionarische und die ökumenische Aufgabe wurden als zwei aufeinander bezogene Aspekte eines und desselben Auftrages Christi an die Kirche gesehen. Deshalb kam die Mission aus der quasi alleinigen Zuständigkeit der Missionsgesellschaften in die Mitverantwortung der Gliedkirchen des Weltrates und wurde die Wiedervereinigungsidee auch in die jungen Missionskirchen und die Mission selbst hineingetragen. Mission wird ausschließlich als Bezeugung des Evangeliums verstanden, wie sie jeder Kirche und jedem einzelnen Christen für alle seine Unternehmungen aufgetragen ist. Dieser Auftrag aber sprengt alle nationalen und konfessionellen Grenzen. Mission drängt zur Einheit, wie sie von der Einheit ihre Inspiration empfängt oder empfangen soll. „Es wäre gefährlich für die Kirche", erklärte Bischof Lesslie Newbigin, „die äußere Mission von der inneren Evangelisation zu trennen. Mission und Einheit sind zwei Aspekte derselben Wirklichkeit, ja mehr, sie sind zwei Weisen, dieselbe Tat des lebendigen Gottes zu beschreiben, der alle Menschen an sich ziehen will."

Wenn wir als katholische Christen uns auch nicht alle diese Formulierungen zu eigen machen können, dürfen wir dennoch tiefe und aufrichtige Freude darüber empfinden, daß der missionarische Auftrag des Herrn seitens der von uns getrennten Christen als unzertrennlich verbunden mit der ökumenischen Aufgabe empfunden wird. Das berechtigt zunächst zu der Hoffnung, daß aus der Verkündigung der christlichen Botschaft in den Missionsländern jene polemischen Töne verschwinden, die das Evangelium der Liebe in den Ohren der Nichtchristen geradezu desavouieren und zwischen den Angehörigen der verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften Haß und Mißgunst säen. Es wird allerdings noch eine längere Zeit vergehen, ehe sich diese Überzeugung in allen Missionen durchgesetzt hat. Wenn es auch wahr ist, daß Missionare zur Ökumenischen Bewegung Entscheidendes beigetragen haben, so muß man anderseits doch feststellen, daß das Klima der Missionen im allgemeinen dem ökumenischen Denken und Empfinden nicht sehr günstig ist. Was die protestantischen Missionare angeht, schätzt man, daß etwa 80% von ihnen von solchen Gemeinschaften ausgesandt werden, die nicht dem Weltrat der Kirchen angehören, auf die deshalb auch die ökumenische Orientierung des Weltrates keinen Einfluß ausübt. Dazu kommen jene, die zwar ökumenisch denken, aber nicht auch ohne weiteres die römischen Katholiken in die Ökumene einbeziehen; man darf ja nicht vergessen, daß die Ökumenische Bewegung ein Nahziel in der Annäherung oder Vereinigung der reformatorischen Kirchen erblickt. Deshalb darf man sich nicht darüber wundern, daß katholische Missionare aus ihrer Praxis von ökumenischer Gesinnung ihrer Konkurrenten wenig zu berichten wissen, sehr viel häufiger dagegen von deren Gegenteil! Wer wollte sich vermessen, darüber zu urteilen, wer daran die Schuld oder Hauptschuld trägt? Es ist menschlich verständlich, daß sich gerade bei Missionaren in die Begeisterung für ihre Aufgabe, Christen zu gewinnen, eine Begeisterung, die den Elan ihres Lebens trägt, auch menschlicher Eroberungsdrang und ein natürliches Konkurrenzkampfgefühl hineinmischen. Das Konzil verurteilt in seinem Dekret über den Ökumenismus den Proselytismus. Man wird also wohl annehmen müssen, daß es diesen Proselytismus, der sich nicht auf Nichtchristen, sondern auf Katechumenen und Neuchristen richtet, auch tatsächlich gibt. Deswegen hat ja der Papst wohl auch um das Gebet für die stärkere Auswirkung der ökumenischen Bemühungen in den Missionen ersucht, weil sie sich dort bisher nicht genügend auswirken. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß dieser Mangel, der heutzutage als Rückständigkeit gekennzeichnet werden muß, nur bei den Protestanten und nicht auch bei den Katholiken und ihren Missionaren zu finden sei. Es wäre freilich auch nicht berechtigt, würden wir Heimatchristen uns deshalb über die Missionare erheben; denn was man in Europa vorfindet, ist sehr oft viel weniger ein heiliger oder wenigstens geistlicher Ökumenismus als vielmehr Teilnahmslosigkeit, Gleichgültigkeit und banalster Indifferentismus: „Warum Mission? Man kann doch auf jede Façon selig werden!" Wenn die Missionschristen dadurch fehlen, daß sie zu wenig aus ökumenischem Geiste denken, sind sie sehr wahrscheinlich weniger schuldig als diejenigen, die sich in den christlichen Ländern friedlich auf den Polstern eines katholischen oder nichtkatholischen Patrimoniums niederlassen und das für die beste Form von Ökumenismus halten, daß niemand den andern beunruhigt. Wenn wir also darum beten, daß die ökumenischen Bemühungen sich auch in den Missionsländern auswirken mögen, beten wir um einen aktiven und nicht um einen passiven Ökumenismus!

Die Missionsgebetsmeinungen des Heiligen Vaters für 1965

Januar: Daß die gemeinsamen Bemühungen um die Einheit der Christen sich auch in den Missionen auswirken (Ut coniuncta consilia ad fovendam omnium christianorum unitatem etiam in Missionibus efficaciter promoveantur).

Februar: Daß die Christen, die im öffentlichen Leben eine führende Stellung einnehmen, gewissenhaft nach der Lehre Christi handeln (Ut christiani homines, aliqua dignitate in perfungendis publicis muneribus praediti, secundum Christi doctrinam se fideliter gerant).

März: Für die verfolgten Christen in den Missionsländern (Pro christianis in Missionum terris, qui persecutionem patiuntur).

April: Daß der einheimische Klerus in Afrika sein Volk durch Wort und Beispiel zu Christus führe (Ut autochthonus clerus in Africa verbo et exemplo vitae suos populares ad Christum adducat).

Mai: Daß die Anhänger des Hinduismus Jesus Christus als Erlöser des Menschengeschlechtes anerkennen (Ut ii, qui Hinduismi placita sequuntur, Iesum Christum ut humani generis Salvatorem agnoscant).

Juni: Daß die an öffentlichen Schulen wirkenden katholischen Lehrkräfte nach gründlicher Ausbildung unermüdlich an der Erziehung der Jugend mitarbeiten (Ut in publicis scholis magistri catholici, optime instructi et parati, in iuventutem educandam suam operam sedulo conferant).

Juli: Für eine möglichst wirksame Durchführung der Konzilsdekrete in den Missionsländern (Ut rectae rationes et viae inveniantur ad Decreta Oecumenici Concilii Vaticani II in Missionum terris quam efficaciter in effectum deducenda).

August: Daß in den Seminarien Priester herangebildet werden, die sich durch Wissenschaft und Tugend auszeichnen und den seelsorglichen Bedürfnissen ihrer Heimat zu genügen vermögen (Ut in sacris Seminariis sacerdotes scientia et virtute excellentes formentur, qui Ecclesiae necessitatibus in suis regionibus respondeant).

September: Für eine brüderliche und fruchtbare Zusammenarbeit zwischen dem einheimischen Klerus und den ausländischen Missionaren (Ut autochthonus Clerus et missionales, ab exteris nationibus advenientes, fraternam fecundamque operam inter se conferant).
Oktober: Für eine frühzeitige Weckung der Liebe zu den Missionen in der Kinderwelt durch Verbreitung des Kindheit-Jesu-Vereins (Ut Pontificium Opus a Sancta Infantia inter pueros maxime promoveatur, ut eorum amorem erga Missiones iam a teneris annis excitet).
November: Daß die hohe Schönheit und die soziale Bedeutung des Evangeliums unter den Mohammedanern mehr bekannt werde (Ut Evangelii augusta virtus eiusque sociale momentum inter Mahumedanos magis nota fiant).
Dezember: Daß das koreanische Volk in der Lehre Christi sein ewiges und zeitliches Glück finde (Ut Coreae populus in Christi doctrina salutem et prosperitatem inveniat).

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

25 Jahre Wiener „Theologisches Laienjahr". 15 Jahre „Fernkurs für theologische Laienbildung"

Im Jahre 1940, einer Zeit schwerer und sich steigernder Bedrängnis der österreichischen Katholiken durch das NS-Regime, gründeten der jüngst verstorbene Prälat Dr. Karl Rudolf und Frau Dr. Margarete Schmid das Wiener „Theologische Laienjahr". Somit konnte im Herbst 1964 der 25. Kurs eröffnet werden. Wie so viele andere Ideen und Initiativen des Prälaten Rudolf, etwa die des diözesanen Seelsorgeamtes, ist auch das „Laienjahr" beispielgebend geworden für eine Anzahl Schweizer und deutsche Diözesen.
Die Absicht war, in einem Zwei-Jahres-Kurs einer größeren Zahl Laien eine vertiefte theologische Bildung zu vermitteln, damit sie zu einem festen Glaubensbewußtsein gelangen und in den Anfechtungen der Zeit vor sich selbst und in der Diskussion vor anderen bestehen können. Dabei mußte auch die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß die Priester eines Tages aus Seelsorge und religiöser Unterweisung ganz ausgeschaltet und die Eltern dann die einzigen sein würden, die dem Kind den christlichen Glauben weitergeben könnten.
Es versteht sich, daß auch in der sehr veränderten Situation seit 1945 die Notwendigkeit eines vertieften Glaubenswissens weiter besteht, daß sie sogar noch dringender geworden ist, da im Sog der modernen Gesellschaft das geistige Interesse schwächer zu werden droht und der Feind der Kirche in der westlichen Welt nicht irgendeine Weltanschauungsgruppe, sondern die religiöse Gleichgültigkeit und Unwissenheit sind. Jeder müßte heute so viel Glaubenswissen besitzen, wie die Auseinandersetzung mit seinem Milieu von ihm fordert. Dazu kommt der in der Katholischen Aktion bewußt gewordene Apostolatsauftrag der Kirche, der ja ohne die Fähigkeit, eine wesentliche Auskunft über den christlichen Glauben zu geben, gar nicht möglich ist. Doch wird den Teilnehmern des „Laienjahres" keine formelle Verpflichtung zum Apostolat auferlegt. Immerhin haben viele, die in der Katholischen Aktion tätig sind, das „Laienjahr" absolviert. Auch die Ausbildung zum Religionslehrer erfolgt — soweit es sich um das theologische Grundwissen handelt — im „Laienjahr" und wird dann in methodischer Hinsicht während weiterer zwei Jahre während der Schuldienstzeit weitergeführt. Doch liegt der Schwerpunkt des „Laienjahres" nicht in der Ausbildung zum Religionslehrer.
Die Ausbildung im „Laienjahr" erfolgt nicht nach der sog. „heilsgeschichtlichen", sondern nach der systematischen Methode mit Beibehaltung der Funktion der Philosophie. Die Fächer sind daher Christliche Philosophie, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moraltheologie, Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Liturgik, Frömmigkeitslehre und Laienapostolat. Zweimal wöchentlich sind verpflichtende Vorlesungen, darüber hinaus werden Skripten zur Verfügung gestellt. Wer die vorgeschriebenen Prüfungen absolviert, erhält vom Diözesanbischof die wissensmäßige Eignung zur Missio Canonica zuerkannt.
Für das „Laienjahr" ist die Matura Vorbedingung. Da nun viele an theologischer Bildung interessiert sind, die nicht die Matura besitzen, wurde bereits 1943 für sie die „Glaubensschule" eingerichtet, die ebenfalls zwei Jahre dauert und mit Prüfungen abschließt.
Um einen weiteren Kreis von Interessierten zu erreichen, nämlich diejenigen, die nicht in Wien bzw. in der Umgebung Wiens wohnen, wurde 1950 der „Fernkurs für theologische Laienbildung" eingerichtet. Der Kurs dauert zweieinviertel Jahre (genau 27 Monate), ist ebenfalls in zwei Abteilungen, für Maturanten und Nichtmaturanten, gegliedert und kann wie beim „Laienjahr" mit Prüfungen über das Wissen zur Erlangung der Missio Canonica abgeschlossen werden. Die Durcharbeitung der regelmäßig zugesandten Skripten wird ergänzt durch zwei verpflichtende Studienwochen in verschiedenen kirchlichen Bildungshäusern (u. a. Haus Neuwaldegg in Wien, St.-Hippolyt-Haus in St. Pölten, St. Michael in Matrei a. Brenner), damit die Teilnehmer den Dozenten persönlich begegnen und den Lehrstoff durch Diskussionen verlebendigen können.
Die Gesamtzahl der Teilnehmer dieser 25 Jahre ist beträchtlich: 2050 (einschließlich des laufenden Kurses) für das „Laienjahr", 1325 für die „Glaubensschule" und 6816 für den Fernkurs, zusammen also 10 191. Es ist kein Nachlassen des Interesses festzustellen. Der derzeitige Fernkurs, der im März 1964 begonnen hat, weist mit 873 Teilnehmern die höchste bisher erreichte Teilnehmerzahl auf, und die Studienwochen des Sommers 1964 zählten für zwei Kurse 1324 Teilnehmer, ebenfalls eine Höchstzahl. Von den 6816 Teilnehmern des Fernkurses sind 2211 Ausländer, zum weitaus größten Teil Deutsche der Bundesrepublik, für die Studienwochen in Königstein i. Taunus und in Bühl i. Baden stattfanden.
Auch die Altersschichtung ist bemerkenswert: Am stärksten ist die Schicht zwischen 20 und 30 Jahren vertreten, also die junge Generation; während die übrigen Teilnehmer ziemlich gleichmäßig auf die Altersstufen ab 30 verteilt sind.
Das „Laienjahr" und die „Studienwochen" bieten Gelegenheit, die Brennpunkte des religiösen Interesses kennenzulernen. Natürlich hängt viel vom Dozenten ab, wieweit er Interesse und Sinn für Problematik zu wecken vermag. Fast immer aber kommt die Entwicklungslehre zur Sprache, und zwar im Zusammenhang mit Teilhard de Chardin, ferner die Frage der Geburtenregelung, der Wissenschaftsbegriff der Theologie, das Problem der „ipsissima vox Jesu". Neue Schwerpunkte der Theologievermittlung werden sich auf Grund des Konzils ergeben. In diesem Sinn wurden bereits in diesem Jahr in einer dreitägigen Dozententagung in St. Pölten die Vorarbeiten begonnen.

Aus Süd- und Westeuropa

Spanische Frauenklöster im modernen Arbeitsprozeß

Spanien hat mehr Frauenklöster als irgendein anderes Land in der Welt. Nach den jüngsten Statistiken (vgl. den soeben erschienenen Band 1963 des „Guía de la Iglesia en España") gibt es 916 Klöster klausurierter Orden mit 19550 Mitgliedern und 4546 Klöster nichtklausurierter Orden mit 65960 Mitgliedern. Der Anteil der Novizen beträgt zusätzlich bei den klausurierten Orden 2,5 %, bei den nichtklausurierten 8,8 %.

Vor allem die Klöster der kontemplativen und klausurierten Orden sind traditionell sehr arm und wurden im wesentlichen von Almosen unterhalten. Mit dem Einzug moderner Lebensgewohnheiten und Sozialstrukturen sind aber die Almosenspenden bedrohlich zurückgegangen, so daß viele Schwesterngemeinschaften vor der Frage ihrer weiteren Existenz stehen.

Vor einigen Jahren gründete deshalb ein Laie, der Ingenieur Antonio Mora, eine Kommission unter dem Titel „Nationalkommission für bedürftige Klöster" (CLAUNE) in Zusammenarbeit mit der spanischen Religiosenvereinigung. Die Kommission soll den Klöstern zur Selbsthilfe verhelfen und ist in drei Bereichen organisiert. Der erste vermittelt Arbeit, Arbeitsgeräte und den Verkauf der hergestellten Artikel; ein zweites Komitee kümmert sich um medizinische Dienstleistungen, ein drittes um geistliche Assistenz. Im vergangenen Jahr wurden zwei Ausbildungskurse gehalten, die jeweils von etwa 90 Nonnen aus 50 Klöstern besucht waren. Die Teilnehmer wurden durch diese Kurse in die Lage versetzt, in ihren Gemeinschaften die Möglichkeiten und Notwendigkeiten zeitgemäßer Arbeitsverfahren einzuführen.

Mit Hilfe und unter Anleitung der CLAUNE sind inzwischen schon zahlreiche Frauenklöster zu modernen Wirtschaftsbetrieben geworden. Sie verfertigen vor allem liturgische Gewänder und Geräte, feine Stickereien und Spielzeug. Einige bedienen sich bereits maschineller Ausrüstung. Der Verkauf der hergestellten Artikel bereitet keine Schwierigkeiten; die größeren Klöster stehen in Verbindung mit Spezialgeschäften und Großhandel, die kleineren verkaufen innerhalb ihrer Pfarrgemeinden. 70 Klöster bedienen sich der CLAUNE für den Vertrieb ihrer Produkte.

Die Arbeitszeit ist auf werktäglich fünf oder sechs Stunden beschränkt, so daß die Nonnen an den Gebeten und Tätigkeiten ihrer Kommunität teilnehmen können.

Aus Ozeanien

Wandlungen in der Schulpolitik der Regierung Neuseelands

Selten findet man in der katholischen Presse Westeuropas Berichte über die religiös-kulturelle Lage im britischen Dominion Neuseeland, das, größer als England, Schottland und Wales zusammengenommen, isoliert im Südpazifischen Ozean liegt und nur etwa 2,5 Millionen Einwohner zählt. Rund 2000 km muß man überwinden, um von der größten Stadt (Auckland, 400000 Einwohner) zur nächsten großen australischen Küstenstadt Sydney zu gelangen. Nach San Francisco sind es 12000 km, und wenn man über Indien und den Nahen Osten nach London will, muß man eine Distanz von fast 20000 km überqueren. Mangel an unmittelbarem Kontakt mit der übrigen Welt und an Austausch von Ideen und Erfahrungen haben hier ein typisches geistiges „Inselklima" geschaffen, das jedem Reisenden auffällt, der erstmalig neuseeländischen Boden betritt. Das Leben in diesem Land verläuft sehr viel ruhiger als in den meisten anderen Ländern westlicher Kultur. Großstädte über 100000 Einwohner gibt es auf den beiden großen Hauptinseln nur vier. Etwa 40 % der Bevölkerung leben auf dem Lande. Die Wirtschaft ist auf der prosperierenden Landwirtschaft aufgebaut. Die Regierung macht, um der wachsenden Bevölkerung Verdienstmöglichkeiten zu schaffen, große Anstrengungen, die Industrialisierung voranzutreiben. Der Lebensstandard ist hoch, und ein extrem ausgebautes System sozialer Sicherheit sorgt für Hilfe in allen Situationen von Bedürftigkeit.

Die geographische Isolierung Neuseelands wird natürlich in dem Maße immer weniger empfunden, als das Land durch die modernen Verkehrs- und Nachrichtenmittel in das Geschehen der Gesamtweltentwicklung einbezogen wird. Der Touristenzustrom hat sich seit einigen Jahren erheblich verstärkt, da Neuseeland an Naturschönheit sehr viel zu bieten hat, und die Neuseeländer selbst lieben es, wenn es ihre Mittel erlauben, ausgedehnte Reisen ins Ausland zu machen. Man schätzt, daß jährlich mehr Neuseeländer in die Welt reisen, als Gäste nach Neuseeland kommen. Die Zahl der Besucher aus dem Ausland wurde 1963 auf 40000 geschätzt. Mehr als die Hälfte davon waren Australier. Die Amerikaner stellen unter den Touristen einen schnell ansteigenden Prozentsatz. Da 90 % der Bevölkerung britischen Ursprungs sind und das Land als konstitutionelle Monarchie unter der Königin von England (die auch Königin von Neuseeland ist) mit Großbritannien kulturell und politisch aufs engste verbunden ist, sind naturgemäß Lebens- und Verwaltungsformen von britischem Geiste geprägt. Dennoch hat die Isolierung des Landes im weiten Ozean bewirkt, daß junge Neuseeländer, die heute England und Amerika besuchen, sich dort nicht recht zu Hause fühlen. Eine gewisse Differenzierung der Anschauungswelt von Großbritannien und Neuseeland ist unverkennbar geworden.

Es gibt im Lande eine völkische Minderheit, die der Maori, die ethnisch der polynesischen Rasse angehört. Jahrhunderte vor den Briten eingewandert, bilden die Maori eine besondere Wahlkörperschaft, die vier Mitglieder in das Repräsentantenhaus, die einzige Kammer des Landes, entsendet. Maori und Weiße sind vor dem Gesetz gleich, und es gibt keine Rassenschranke. In den Krankenhäusern, Restaurants, bei Benutzung der Verkehrsmittel wie in den Schulen sind die Maori völlig gleich geachtet. Nachdem die Maori um die Jahrhundertwende zum Aussterben verurteilt schienen, haben sie sich seitdem in starker Blutmischung ihrer Mehrheit mit den Weißen aus innerer Kraft regeneriert. Ihre Wachstumsrate ist zur Zeit 4,03 %, die der Europäer 1,99 % (NCWC News Service, 11. 3. 63). Andere Berechnungen sprechen von 4,7 bzw. knapp 2,5 %. 60 % der Maori wohnen noch heute auf dem Lande. Seit 1926 sind sie sehr zahlreich in die Städte eingewandert. Hier ergeben sich Probleme der Einordnung und oft auch Reibungen mit den Weißen. Die Schwierigkeiten könnten sich verstärken, wenn die Zahl der Maori weiterhin prozentual stärker wächst als jene der Weißen. Man hat berechnet, daß in etwa acht Jahren 240000 Maori gezählt werden, im Jahre 2000 700000, wenn die Wachstumsrate von heute konstant bleibt. Die augenblickliche Tendenz der Kulturpolitik des Landes ist, die Maori unter Bewahrung ihrer Eigenkultur, aber mit Modifizierung ihrer Rechtsordnung, in die weiße Gesellschaft zu integrieren.

In der neueren politischen Entwicklung des Landes, das 1852 den Status einer von Australien unabhängigen Kolonie erhielt, nachdem es viele Jahre als ein Teil von Neusüdwales betrachtet und verwaltet wurde, hat sich im dortigen Parlament ein Zwei-Parteien-System entwickelt. Seit 1935 wechselte die Regierung wiederholt zwischen der konservativ-liberalen Nationalpartei und der Labor Party. Beide Parteien zeigen ideologisch heute kaum wesentliche Unterschiede, setzen aber in der praktischen Politik verschiedene Akzente. Während die australische Arbeiterpartei einen militanten, zum Kommunismus hinneigenden Flügel aufweist und in dem gemäßigten Flügel mit dem Problem ringt, sich aus einer Klassenkampfpartei in eine moderne Volkspartei umzuwandeln, ist die neuseeländische Arbeiterpartei eigentlich nie eine sozialistische Partei gewesen. Heute hat sie ihre Anhänger mehr in den Städten, die Nationalpartei mehr auf dem Lande (bei den Farmern). Seit 1960 regiert die Nationalpartei unter der Ministerpräsidentschaft von Keith J. Holyoake. Bei den letzten Wahlen (30. November 1963) wurde ihr Mandat bestätigt. Sie erhielt 45 von den 80 Parlamentssitzen, die Labor Party 35. Noch nicht einmal 10 % der Stimmen wurden für drei andere Parteien abgegeben. Unter ihnen befand sich die kommunistische Partei, für die nur 2868 Wähler (0,26 % der 1 092 607 abgegebenen Stimmen) eintraten. Bei dem allgemeinen Wohlstand und der ausgebauten Sozialgesetzgebung fehlen eben in Neuseeland selbst die Ansätze zur politischen Radikalisierung, zumal die Bevölkerung zu einem ruhigen, abwägenden Denken neigt. „Der hervorstechendste Zug der neuseeländisschen Gesellschaft", so schrieb am 26. Juli 1963 ein Korrespondent der „Neuen Zürcher Zeitung" aus diesem Lande, „ist ihre Abneigung gegen Übertreibungen und Gegensätze. Das Ausgleichen ist das Prinzip, auf dem das Leben des Dominions ruht." Im Gegensatz zu Australien ist so auch die Debatte über die Frage der Unterstützung der Privatschulen, eines der aktuellsten kulturpolitischen Probleme Neuseelands, das uns im folgenden neben der Frage des Religionsunterrichts in den Staatsschulen beschäftigen soll, ohne die in Australien beim gleichen Problem zu beobachtende Leidenschaftlichkeit geführt worden. Die Parallelität der Problemstellung hier wie dort ist im übrigen unverkennbar (vgl. die Betrachtung über die Privatschulfrage in Australien; Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 54 ff.). Beide Länder haben hier ein politisches Erbe aus der Zeit religiöser Unduldsamkeit zu liquidieren.

86 % aller Privatschulen sind katholisch

Wie in Australien sind auch in Neuseeland die Katholiken, deren Zahl nach dem Regierungszensus von 1961 rund 364 000 = 17,1 % der Bevölkerung beträgt (das offizielle kirchliche Jahrbuch für Australien 1963/64 gibt nur 314 655 = 14 % der Gesamtbevölkerung an), zu Hauptträgern des Privatschulwesens geworden. Die Zahl aller Primärschulkinder des Landes betrug 1962 440 263, von denen 55 293 Privatschulen besuchten. Von diesen Privatschulkindern waren 49 000 in katholischen Schulen. Bei den Sekundärschulen kamen auf 141 318 Schüler 22 290 Privatschulbesucher, von denen 14 000 katholische Anstalten besuchten. Die Gesamtzahl der katholischen Privatschulen wurde für das gleiche Jahr 1962 mit 278 angegeben. Nach neuesten Berechnungen sind 86 % aller Privatschulen katholische Einrichtungen. Zweifellos erfaßt die katholische Schule in den Städten den allergrößten Teil der katholischen Kinder, während auf dem Lande, wo es oft unmöglich ist, neben der Staatsschule eine Privatschule zu unterhalten, eine größere Zahl katholischer Kinder zur Staatsschule gehen muß. Der Vormarsch der Staatsschule setzte im Jahre 1877 ein, als der „Education Act" den Staat beauftragte, Bildungsmöglichkeiten für alle Kinder zu schaffen. Seitdem wurde das Staatsschulwesen mit großen Geldmitteln musterhaft aufgebaut, während die Privatschulen, in der Schulaufsicht hinsichtlich des Unterrichts in den weltlichen Fächern der Aufsicht staatlicher Inspektoren unterstellt, sich selbst überlassen blieben. Katholischerseits hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß die Privatschulen eigentlich „staatliche Privatschulen" sind. Der Staat, der seine Pflicht proklamiert hatte, für alle Kinder Bildungsmöglichkeiten zu beschaffen, erkannte seine Fürsorgepflicht für die Privatschulkinder praktisch auch dadurch an, daß er sie im Laufe der Zeit an Schulspeisungen, Schulbus, freier Gewährung von Schulbüchern, Stipendien, Schulbibliotheken, Schulfilm-Dienst usw. ebenso Anteil nehmen ließ wie die Staatsschulkinder. Aber diese Hilfe für heute 14 % aller Volksschulkinder und 20 % aller Sekundärschüler macht finanziell weniger als ein Prozent des staatlichen Erziehungsbudgets von 140 Millionen Dollar aus! Anderseits hat der Staat seine Forderungen an das Bildungsniveau und hinsichtlich der Ausstattung aller Schulen dauernd erhöht, und wo er die Privatschulen nicht zu gleichen Anstrengungen zwang, kamen diese in Rückstand, da ihnen nur die freien Gaben der Katholiken, nicht aber staatliche Steuermittel zur Verfügung standen. Die Privatschulen ersparen dem Staat nach Feststellungen katholischer Experten jährlich 13,5 Millionen Dollar, die er aus dem allgemeinen Steuersäckel aufzubringen hätte, wenn die Privatschulkinder staatliche Schulen besuchen müßten. Die „Katholische Föderation von Eltern-und-Lehrer-Vereinigungen" der Diözese Auckland wies in einem Brief an alle Parlamentsmitglieder darauf hin und machte geltend, daß die Katholiken bei Erziehung ihrer Kinder in den Schulen Anspruch auf Hilfe in der Höhe der obengenannten Summe hätten. Die Anerkennung dieses Anspruches werde vom „common sense" gefordert. Tatsächlich sieht man in der Öffentlichkeit die Berechtigung der katholischen Vorstellungen immer mehr ein. Der Präsident der Eltern-Lehrer-Vereinigungen von Auckland sagte hierzu im Juli 1963: „Das Meinungsklima hat sich gewandelt. Während früher gemachte Vorstellungen weithin beiseite geschoben wurden, beschäftigt das Problem heute einige der besten Köpfe in den politischen Parteien. Erziehungs-Unterkomitees prüfen, wo Gerechtigkeit gegeben werden kann. Ich glaube, daß wir mit einer wohlunterrichteten Gemeinschaft die beiden politischen Hauptparteien auch in dem Anerkenntnis des Beitrags zusammenführen können, den die Privatschulen für die Erziehung leisten."

Enttäuschende Haltung der staatlichen Erziehungskommission

Der Katholische Erziehungsrat von Neuseeland, der von den Bischöfen geschaffen wurde, reichte bei den Staatsbehörden vor ein paar Jahren eine Denkschrift ein, in der die Bitte um staatliche Unterstützung der Privatschulen eingehend begründet wurde. Willkommene Schützenhilfe leistete dabei die Stellungnahme eines Spitzenkomitees der anglikanischen Kirche von Neuseeland (Anglican Public and Social Affairs Committee), das sich im Mai 1962 für das Prinzip wachsender Hilfe für die kirchlichen Schulen aussprach. Die bisher geleistete Unterstützung sei

praktisch nur eine Anerkennungssumme für eine vorhandene Verpflichtung. Die Erklärung verwirft die Argumente gegen die kirchlichen Schulen, die angeblich die nationale Einheit zerreißen, die politische Macht der Kirche nähren und die Steuerzahler zur Unterstützung religiöser Zwecke in Anspruch nehmen. Die Rolle der Religion im ganzen Leben des Kindes wird eindringlich dargestellt und aus christlichen Prinzipien das Recht der Eltern entwickelt, die Art der Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen. Da die Anglikaner die größte Religionsgemeinschaft auf Neuseeland (37,5 % der Bevölkerung) darstellen, hatte diese Erklärung besonderes Gewicht, und sie wurde katholischerseits warm begrüßt. Im Gegensatz zu den australischen Anglikanern besteht in der anglikanischen Kirche Neuseelands Geschlossenheit in der Vertretung der Interessen der Privatschulen.

Mit den Forderungen der Privatschulen beschäftigt sich nun die Königliche Kommission für Erziehungsfragen (Royal Commission on Education). Sie gab einen 849 Seiten starken Bericht heraus, der sich u. a. mit der Frage der Staatshilfe für Privatschulen und dem Religionsunterricht an den Staatsschulen befaßte, im übrigen aber viele andere Erziehungsfragen behandelte. Der Bericht wurde am 27. Juli 1962 dem Parlament vorgelegt. Obwohl darin der katholische Anspruch auf Staatshilfe auf der Basis der „distributiven Gerechtigkeit" rundweg abgewiesen wurde, befleißigte man sich einer konzilianten Sprache und räumte den Katholiken das Recht ein, mit entsprechenden Argumenten auf die Öffentlichkeit und die politischen Instanzen zur Geltendmachung ihrer Forderungen einzuwirken. Die Erziehungsbehörden seien in der Sache nicht zuständig. Abgelehnt wurde der Vergleich mit europäischen Lösungen der Privatschulfrage: „Während die denominationelle Verbindung mit der Erziehung in einer Mehrzahl der europäischen Systeme öffentlicher Erziehung anerkannt und eingeordnet wurde, ist diese allgemeine Entwicklung in Nordamerika, Australien oder Neuseeland nicht eingetreten ... Wenn der Staat versuchen würde, Ausnahmen von seiner Neutralität zu machen, die nur Staatsschulen vorsieht, und wenn er die Unterhaltung denominationeller Schulen unterstützte, würde er Gefahr laufen, eines seiner Hauptanliegen, nämlich die Bewahrung der Einheit unter seinen Bürgern, zu schädigen" (NCWC News Service, 6. 8. 62). Schließlich könnte, so meint der Bericht, ausgedehnte Hilfe für die Privatschulen zur Schließung mancher kleiner Landschulen führen oder ihr Wachstum hemmen.

Die Denkschrift war für die Katholiken eine schwere Enttäuschung, aber deren Stellungnahme entmutigte sie nicht. Sie bedauerten durch den Mund ihrer Sprecher, daß das Problem der Privatschule nicht primär auf der rechtlichen Ebene, jener des Elternrechts, gesehen wurde. Allzuoft meinten Politiker und andere, die Katholiken forderten die katholische Privatschule als Mitglieder der katholischen Kirche, nicht aber als Parlamentswähler und Glieder der Volksgemeinschaft. „Sie machen sich selbst blind gegenüber der inneren Gerechtigkeit unseres Verlangens", sagte der Präsident der Eltern-Lehrer-Vereinigungen bei Erörterung der Auslassungen der Königlichen Kommission. So beschloß denn der Exekutivrat der Vereinigungen, sich an die Leute zu wenden, die Kontrolle über die Regierung haben, d. h. in den politischen Raum zu gehen, wie dies die Denkschrift auch nahegelegt hat. Unerwartet sprach sich dann Ende 1963 der Erziehungsrat der zweitgrößten kirchlichen Gemeinschaft Neuseelands, der Presbyterianer (23 % der Gesamtbevölkerung), entschieden für das Prinzip der Staatshilfe an die Privatschulen aus, nachdem die Regierung den Eltern der Privatschulkinder begrenzte Einkommensteuerfreiheit für Schulgelder gewährt hatte. Er erklärte, es bestehe grundsätzlich kein Unterschied zwischen einer Einkommensteuerermäßigung für Eltern von Privatschulkindern und einer staatlichen Beihilfe für Erziehungszwecke. Eine führende Persönlichkeit der Presbyterianer, der Neurochirurg Dr. Donald McKenzie, sagte vor Delegierten katholischer Eltern-Lehrer-Verbände: „Unser Problem ist es, die Öffentlichkeit zu überzeugen, daß der Staat kein Erziehungsmonopol haben sollte, daß unabhängige Schulen notwendig sind und ebenso wie private und kirchliche Hospitäler auf staatlichen Beistand Anspruch haben ... Der allgemeine Vergleich von Gesundheitsfürsorge und Erziehung führt zu dem unausweichlichen Schluß, daß beide gleich behandelt werden müssen... Der übergeordnete Zweck ist, alle Patienten zu behandeln und alle Kinder zu erziehen" (NCWC News Service, 28. 7. 64).

Ein erster Sieg im Zeichen des ökumenischen Geistes

Was in Australien bisher nicht möglich war, wurde nun in Neuseeland Wirklichkeit: Katholiken, Anglikaner, Presbyterianer und nichtkirchliche Privatschulen schlossen sich im Jahre 1963 zu einem Independent Schools Committee zusammen, das an den Premierminister Holyoake und an den Führer der Opposition im Parlament, Nordmeyer, das Ersuchen richtete, den Eltern der Primär- und Sekundärschulkinder bestimmte Jahresbeihilfen zu gewähren. Es kam zu Verhandlungen mit der Regierung. Das Komitee schlug vor, der Staat solle den Eltern der Privatschüler jährlich pro Kind jene Summe geben, die der Staat aufwenden muß, um in seinen eigenen Schulen jene weltlichen Fächer zu lehren, in denen nach dem Gesetz alle neuseeländischen Schulkinder in den Primär- bzw. Sekundärschulen unterrichtet werden müssen. Die Regierung ging auf diesen weitgehenden Vorschlag nicht ein, kündigte indes am 31. Oktober 1963 an, sie werde ihre Hilfe für die Privatschulen verstärken (nachdem schon früher Schulgeldzahlungen und Beiträge zu Schulfonds bis zur Höhe von 70, später 150 Dollar von der Einkommensteuer befreit worden waren). Als solche Hilfen sollten Zuschüsse für die Ausstattung der Schulen sowie für Licht, Heizung, Wasser usw. gegeben werden. Bei der Ausstattung neuer und im gleichen Maße wie die Staatsschulen wachsender Privatschulen wurden die gleichen Mittel wie für die Staatsschulen zugesagt. Zum ersten Male seit dem Education Act von 1877 sind so auf einem begrenzten Kostensektor die Privatschulen mit den Staatsschulen gleich behandelt worden. Der Kostenaufwand für diese Hilfe beläuft sich auf jährlich 556 000 Dollar. Das Prinzip der Nichthilfe für Privatschulen, das solange starr vertreten worden war, ist damit endgültig durchbrochen.

Ebenso bedeutsam ist, daß sich bei der Erringung dieses Erfolges erstmalig in der Geschichte Neuseelands drei große Bekenntnisse im gemeinsamen Eintreten für das Recht der Privatschulen zusammenfanden. Nur die Methodisten (8 % der Bevölkerung) schlossen sich aus, weil sie offenbar mangels eigener Schulen an dem Problem nicht interessiert waren. Diese Zusammenarbeit war nur möglich im Zeichen der Annäherung der Konfessionen, die auch in Neuseeland vor allem von den Kirchenführern gepflegt wird, während das Kirchenvolk (einschließlich des katholischen) sich nur langsam auf die neuen Perspektiven auszurichten beginnt. Ein weithin

sichtbares Zeichen des neuen Geistes ist, daß der katholische Bischof von Auckland, James M. Liston, im Juli 1964 neben einem anglikanischen Bischof und einem presbyterianischen Moderator zum Kaplan des protestantischen Zweiges des Johanniterordens gewählt wurde. Der Bischof erhielt seine Investitur seitens des britischen Generalgouverneurs Sir Bernard Fergusson, der diese Handlung „ein bewegendes und bezeichnendes Zeichen unserer Zeit" nannte.

Auch untereinander sind die nichtkatholischen christlichen Denominationen enger zusammengerückt. Seit einigen Jahren führen die presbyterianische und kongregationalistische Kirche sowie die „Vereinigten Kirchen Christi" Einigungsgespräche. Sie haben eine Glaubenserklärung und eine Unionsformel ausgearbeitet, über die aber erst in den Jahren 1964/65 verbindlich entschieden werden soll. Die anglikanische Kirche erörtert seit 1963 die Frage, ob sie sich mit anderen Kirchen Neuseelands vereinigen könnte, ohne bisher zu einer Entscheidung gekommen zu sein. Sehr bedeutsam ist besonders im Zusammenhang mit unserem Thema auch die Tatsache, daß sich die neun größten protestantischen Gemeinschaften des Landes im Jahre 1963 auf gemeinsame Grundlinien christlicher Erziehung zum Gebrauch in den Staatsschulen einigten. Gerade die mangelnde Einigkeit der protestantischen Bekenntnisse in Glaubensfragen hatte es bisher so schwer gemacht, einen pädagogisch wirksamen und wohlorganisierten Religionsunterricht in den Staatsschulen durchzuführen, der gegebenenfalls (bei Fehlen einer ausreichenden Zahl von Religionsdienern) auch von Lehrern gegeben werden konnte. Die Frage wird uns gleich noch beschäftigen. Schließlich zeigt die Zusammenarbeit der großen protestantischen Kirchen in der Frage der Privatschulen (die ja größtenteils katholische Schulen sind), daß man Wert und Bedeutung dieser Schulen für die Erhaltung der christlichen Substanz im Volke immer mehr einsieht, nachdem man diesen Schulen jahrzehntelang nur ein laues Interesse, ja Ablehnung erzeigte.

Die neue, immerhin beträchtliche Hilfe beseitigt nicht die Notlage der Privatschulen. Deshalb beschloß das Catholic Education Council im Mai 1964 einstimmig neue und drastische Maßnahmen der Selbsthilfe seitens der katholischen Gemeinschaft. Die Erziehungskosten der Schulen sollen (im Prinzip) von der Gesamtheit der Katholiken getragen werden. Nur mit neuen Mitteln kann das katholische Schulsystem mit dem staatlichen in die Reihe gebracht werden, besonders auch hinsichtlich der Verkleinerung der Klassen durch Anstellung von mehr Lehrern.

Der Religionsunterricht in den Staatsschulen

Wie für Australien kann man auch für Neuseeland den harten Kampf der Kirche um die Erhaltung der Privatschule nur dann ganz verstehen, wenn man sich zwei Dinge vor Augen hält: 1. Die Religion ist dort an die Peripherie gedrängt bzw. wird durch eine religiös neutrale, praktisch säkulare Erziehung ihres das Leben gestaltenden Charakters beraubt. Dies sehen auch jene noch positiv gläubigen protestantischen Kreise Neuseelands, die bisher der Meinung waren, die „religiös neutrale" Erziehung in den Staatsschulen sei im Grunde doch von ererbten christlichen Grundsätzen getragen. 2. Die Katholiken müssen es auf dem Lande oft hinnehmen, daß ihre Kinder die Staatsschulen besuchen, weil an kleinen und abgelegenen Orten neben den Staatsschulen seitens der katholischen Minderheit keine Privatschulen errichtet werden können. Wenn ferner im ganzen Lande die katholische Privatschule wegen Mangel an Mitteln gegenüber den sehr gut ausgestatteten Staatsschulen konkurrenzunfähig wird — und diese Gefahr besteht bei den noch immer geringen staatlichen Beihilfen auch heute noch —, werden immer mehr katholische Schüler zu den öffentlichen Schulen überwechseln. Ohne einen Sieg der Privatschule in ihrem Kampf um volle staatliche Unterstützung voraussagen zu können, muß die Kirche diese Möglichkeit in Rechnung setzen. Sie ist deshalb an der Frage eines gediegenen Religionsunterrichts in den Staatsschulen immer stärker interessiert. Erfreulicherweise ist die Beteiligung der Schüler am Religionsunterricht in den Staatsschulen seit über 30 Jahren ständig gewachsen. Im Jahre 1930 hatten nur etwa 10 % der Staatsschulen einen eingerichteten Religionsunterricht, heute sind es etwa 80 % (NCWC News Service, 18. 3. 63). Der Education Act von 1877 hatte die religiöse Unterweisung in den Primärschulen abgeschafft. Es war dabei nicht daran gedacht, das Christentum als solches aus dem Unterricht auszuschließen. Da es aber keine Staatsreligion („established religion") in Neuseeland gab, hielt man die Beseitigung des Religionsunterrichts für notwendig, um die Schwierigkeiten und Beunruhigungen zu vermeiden, die sich aus dem erbitterten Streit der christlichen Bekenntnisse jener Zeit ergaben. Dabei ist wohl zu bedenken, daß diese Bestimmungen sich nicht primär gegen die kleine katholische Minderheit richteten. Die Staatsschule wurde in Neuseeland nicht mit antirömischem Affekt gefördert wie in Australien unter dem Premierminister Sir Henry Parkes im Jahre 1879 (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 397). Es scheint nun, daß sehr viele Eltern nicht glücklich über die Verbannung des Religionsunterrichts aus den Staatsschulen waren, wie der Erziehungsminister W. B. Tennent im Dezember 1962 im Parlament ausführte. Tatsächlich erlaubte man seit etwa 50 Jahren den Religionsdienern der verschiedenen Bekenntnisse, in den öffentlichen Schulen solchen Unterricht zu erteilen. In ihrem Bericht an das Repräsentantenhaus vom 27. Juli 1962 beschäftigte sich auch die Königliche Kommission für Erziehungsfragen mit dieser Frage und erklärte, es sei klar, daß manche religiöse Organisationen und Privatleute glaubten, der Mangel religiöser Einstellung im Programm der Staatsschulen sei eine wirkliche ernste Unterlassung und die Bemühungen protestantischer Kirchen seien darauf gerichtet, mehr religiöse Erziehung in das Unterrichtswesen der öffentlichen Schulen einzuführen. Dennoch war die Kommission für die strikte Beibehaltung der Ausschließung der religiösen Unterweisung aus den staatlichen Primärschulen. Man sollte aber den Begriff „weltliche Erziehung" nicht eng fassen. Bibellesung und Lektüre religiösen Inhalts sei nicht zu beanstanden, desgleichen nicht die Erörterung religiöser Musik und Kunst. Empfohlen wurde, daß wöchentlich eine halbe Stunde lang der weltliche Unterricht auf Ersuchen der örtlichen (gewählten) Schulkomitees unterbrochen werde, um Raum für religiöse Unterweisungen durch freiwillige Lehrkräfte oder für religiöse Übungen der Schule bzw. der einzelnen Klassen zu schaffen.

Am 14. Dezember 1962 legalisierte dann ein Staatsgesetz die schon seit vielen Jahrzehnten bestehende Praxis des Religionsunterrichts an den staatlichen Primärschulen durch Religionsdiener, ging aber einen Schritt weiter, indem es auch den Lehrern der öffentlichen Schulen erlaubte, solchen Unterricht zu erteilen. In den Sekundärschulen hatten schon seit Jahren Lehrer jener Schulen diese Praxis geübt, und es war dabei nie zu Schwierigkeiten

gekommen. Das Gesetz stellte die Erlaubnis zur Erteilung der religiösen Unterweisungen in das Ermessen der örtlichen Schul-Boards. Den Lehrern, die sich zur Übernahme des Unterrichts bereit erklärten, sollten keine Benachteiligung hinsichtlich des beruflichen Fortkommens oder der Beförderung entstehen, desgleichen nicht den Lehrkräften, die die Übernahme dieser Funktion verweigerten. Der Erziehungsminister gab bei Empfehlung des Gesetzes eine offene Erklärung zugunsten der religiösen Erziehung ab: „Ich glaube, daß Religion in der Entwicklung jedes jungen Menschen einen wichtigen Platz einnimmt. Meine Überzeugung ist, daß kein Jugendlicher volle Entwicklung des Charakters oder der Lebensrichtung ohne Religion erreichen kann. Ich bin sicher, daß dieser Gesetzentwurf den Wünschen der großen Mehrheit der Eltern entspricht" (NCWC News Service, 18. 3. 63). Wenn man gläubigen christlichen Lehrern der Staatsschule, so fügte der Minister hinzu, verweigere, dem Verlangen nach Beteiligung an dem Religionsunterricht zu entsprechen, so verletze man die Gewissensfreiheit.

Gegen das neue Gesetz lief nun das Neuseeländische Erziehungsinstitut, in dem 90% der Lehrer an öffentlichen Volksschulen (insgesamt 14000) zusammengeschlossen sind, Sturm. Es erklärte in seiner Zeitschrift, die Bestimmungen über den Einsatz von Lehrern im Religionsunterricht würden Zwietracht in manchen kleinen Gemeinden schaffen, die Beziehungen zwischen Eltern und Lehrern verschlechtern und die Lehrer vor die Notwendigkeit stellen, ihre Haltung zu religiösen Fragen öffentlich kundzutun.

Während bisher seit Verkündigung des neuen Gesetzes nirgendwo die von Staatsschullehrern befürchteten Schwierigkeiten hinsichtlich ihres beruflichen Fortkommens eintraten, hat sich die Übertragung der Befugnis an die örtlichen Schulkommissionen zur Erlaubnis des Religionsunterrichts nach Feststellungen des neuseeländischen Episkopats zum mindesten für die Katholiken ungünstig ausgewirkt. Eine ganze Anzahl örtlicher Schul-Boards verweigerte Priestern den Zutritt zu den Primärschulen bzw. machte allerhand Schwierigkeiten hinsichtlich der Erteilung katholischer Religionsunterweisung. Es sei im übrigen bemerkt, daß die Teilnahme am Religionsunterricht nach dem Gesetz auf jeden Fall von der schriftlichen Erlaubnis der Erziehungsberechtigten abhängig bleibt.

Im ganzen gesehen, zeigt die Entwicklung sowohl in der Frage der christlichen Privatschulen als auch in der des Religionsunterrichts an den Staatsschulen indes ein freundliches Bild, zumal das Recht, kirchliche Privatschulen zu errichten, weder von der Regierung noch von der großen Mehrheit der Bevölkerung ernstlich bestritten wird. Der allmähliche Abbau der Sperren, die die christlichen Bekenntnisse gegeneinander errichtet haben, trug wesentlich zu dieser Entwicklung bei. „Am Rande der Welt" bricht sich eine neue ökumenische Gesinnung Bahn, die auch in praktischem Zusammengehen in der Schulfrage Ausdruck findet. Hier ist Neuseeland sogar Australien voraus, wo allerdings die Verhältnisse komplizierter sind und wo die christliche Substanz stärker aufgeweicht ist. Es fehlt in Neuseeland jenes Element geistiger Unrast, das in Australien durch die großen Stöße von Einwanderern aus den verschiedensten Ländern mit unterschiedlichsten religiös-sozialen und kulturellen Strukturen herbeigeführt wurde. Das noch immer vorherrschende Übergewicht der Agrarwirtschaft in Neuseeland fördert zudem konservatives Denken. Für den endgültigen Erfolg der christlichen Bildungsanstalten in diesem Lande wird es allerdings entscheidend sein, ob die christlichen Kirchen imstande sind, den auch hier an den Säkularismus verlorenen Raum zurückzugewinnen.

Ökumenische Nachrichten

Panorthodoxe Aktivität

Vom 2. bis 9. Juni 1964 fand in Bukarest eine Konferenz von Vertretern orthodoxer theologischer Hochschulen zur Vorbereitung des 2. panorthodoxen Theologenkongresses statt, der in naher Zukunft nach Bukarest einberufen werden soll („Ekklesia", 15. 6. und 1. 7. 64). Der 1. panorthodoxe Theologenkongreß fand 1936 in Athen statt, der zweite war für 1939 in Bukarest geplant, mußte aber wegen des Kriegsausbruchs verschoben werden.

Der gesamtorthodoxe Beitrag der rumänischen Kirche

Der rumänischen Kirche mit ihrem initiativreichen, weitblickenden und pastoral wie administrativ außerordentlich aktiven Oberhaupt, dem Patriarchen Justinian, kommt das Verdienst zu, die Vorbereitungsarbeiten für den 2. Theologenkongreß wiederbelebt zu haben. Die rumänische orthodoxe Kirche kann sich dabei auf eine wissenschaftlich-theologische Tradition stützen, die ihr schon vor dem Zweiten Weltkrieg einen hervorragenden Platz in allen zwischenkirchlichen Bestrebungen sicherte und die sie heute erfolgreich fortsetzt (vgl. A. Johansen, Theological Study in the Rumanian Orthodox Church under Communist Rule, London 1961). Sie verfügt (neben sechs Priesterseminaren) über zwei Theologische Institute (Hochschulen) in Bukarest und Sibiu (Hermannstadt), an denen im vorigen Jahre 452 Studenten und 27 Magistranten eingeschrieben waren.

Die Grundlage, die die rumänische Kirche in die Lage versetzt, Trägerin wichtiger panorthodoxer Bestrebungen zu sein, ist aber noch breiter. Ihre Verwurzelung im Volk ist ungebrochen. Man kann das in den annähernd 300 Kirchen Bukarests sehen, in denen Gläubige aller sozialen Schichten und Altersklassen auch außerhalb der Gottesdienstzeiten ihre Andacht bekunden. Den ausländischen Teilnehmern der Theologenkonferenz fiel auf, daß die meisten Passanten angesichts einer Kirche das Kreuzeszeichen machten. Mit ihren 14 Millionen Mitgliedern ist die rumänische orthodoxe Kirche von allen orthodoxen Nationalkirchen im kommunistischen Herrschaftsbereich die am besten organisierte, aktivste und zielstrebigste. Überall — besonders im Klosterleben — spürt man die taktisch kluge und energische Führung des Patriarchen, der es mit administrativem Können und priesterlicher Fürsorge verstanden hat, seiner Kirche gegenüber den politischen und ideologischen Schwierigkeiten den Charakter der Volkskirche zu erhalten.

Die Einberufung der Theologenkonferenz in Bukarest ging laut Satzung der orthodoxen Theologenkongresse von einer Vorbereitenden Kommission aus, die aus Mitgliedern des Bukarester Theologischen Instituts besteht. Außer dem gastgebenden Institut waren folgende orthodoxe Lehranstalten im Hochschulrang vertreten: die Akademien Leningrad, Moskau, Sofia, Warschau; die Fakultäten Athen, Belgrad, Saloniki, Preschow; das Institut Sibiu (Hermannstadt). Die Theologenschule des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel auf Chalki war nicht vertreten, da die türkische Regierung keine Ausreisegenehmigung erteilt hatte.

Ergebnisse der Konferenz

Die Konferenz hatte die Aufgabe, einen Themenkatalog für den 2. panorthodoxen Theologenkongreß aufzustellen. Es wurde jedoch festgestellt, daß die endgültige Festlegung erst nach weiteren Besprechungen zwischen den theologischen Hochschulen und ihren Kirchen auf einer erneuten Zusammenkunft dieser Art erfolgen soll. Als Hauptthema wurde für die weitere Arbeit die orthodoxe Ekklesiologie mit folgenden Unterthemen bestimmt: die Quellen der Ekklesiologie (Schrift und Tradition); das innere Wirken der Kirche; die Orthodoxe Kirche und die zwischenkirchlichen Verbindungen; Kirche und Welt. Im Rahmen dieses Schemas seien auch die 1936 in Athen und 1961 auf Rhodos aufgeworfenen Probleme zu behandeln.
Das Protokoll der Konferenz spricht ferner von der Notwendigkeit, dem bevorstehenden 2. panorthodoxen Theologenkongreß die Zusammenstellung eines ausführlichen orthodoxen Katechismus zu empfehlen, „in dem die Grundwahrheiten des orthodoxen Glaubens in Übereinstimmung mit der Aufgabe der Kirche in unserer Zeit dargelegt werden sollen". Ziffer 5 des Protokolls enthält weitere wichtige Empfehlungen gesamtorthodoxer Tragweite. Neben dem Austausch von Theologieprofessoren und -studenten wird die Herausgabe eines gesamtorthodoxen Jahrbuches gefordert, zu dessen Vorbereitung in den Zeitschriften und Jahrbüchern der Orthodoxie bereits jetzt Inhaltsangaben der wichtigeren Arbeiten in den allgemein bekannteren Sprachen gemacht werden sollen.
Allen, die die Orthodoxie „als Grundlage theologischer Kultur" zu vertreten in der Lage seien und die einen persönlichen Beitrag zur Entwicklung der theologischen Wissenschaft leisten könnten, soll die Teilnahme am 2. Theologenkongreß ermöglicht werden. Bereits die zunächst in Aussicht genommene zweite vorbereitende Konferenz soll nach den Plänen der Vorbereitenden Kommission eine Repräsentanz der gesamten orthodoxen theologischen Wissenschaft zustande bringen, wie der Rektor des Bukarester Theologischen Instituts und Vorsitzende der Vorbereitenden Kommission, Diakon Prof. Nicolae Nicolaescu, ankündigte.
Zum Abschluß vermerkt das Protokoll „die vollständige Einheit des orthodoxen Denkens", die „als ein anfeuerndes Zeugnis von der Einheit der Orthodoxie" die Diskussionen beherrschte. Als Sprecher der Vertreter der ausländischen Hochschulen gab der russische Erzpriester Prof. Witalij Borowoj der Hoffnung Ausdruck, daß es durch das Gelingen des 2. panorthodoxen Theologenkongresses möglich sein werde, weitere Kongresse einzuberufen und sie zu einer ständigen periodischen Einrichtung im Leben der Orthodoxie zu machen. Die Gewähr dafür sei die Zuversicht auf die Hilfe Gottes, die Unterstützung aller orthodoxen Kirchen und die — auch von anderen Teilnehmern immer wieder hervorgehobene — gute Organisation und Planung der rumänischen Gastgeber, der rumänischen Kirche und ihres Patriarchen (vgl. „Zerkownyj Westnik", Nr. 6, 1964).

Hirtenworte in die Zeit

Die deutschen Bischöfe zur Adveniat-Aktion 1964

Zum vierten Male seit Bestehen von „Adveniat" (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 125 ff., 17. Jhg., S. 137, und 18. Jhg., S. 122 f.) riefen die deutschen Bischöfe die katholische Bevölkerung der Bundesrepublik zu einer Spendenaktion für die caritativen und Seelsorgsaufgaben der Kirche in Lateinamerika auf. Die Kollekte wird am 25. Dezember durchgeführt. Das gemeinsame Hirtenwort zur Adveniat-Aktion 1964 wurde am 1. Adventssonntag, dem 29. November 1964, in allen Gottesdiensten der Bundesrepublik und West-Berlins verlesen und hat folgenden Wortlaut:

Liebe Brüder und Schwestern!

In diesem Jahre hat das Wort vom Beginn des neuen Kirchenjahres am 1. Adventssonntag ein besonderes Gewicht. Denn in der Dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, von der wir diesen Brief schreiben, steht im Mittelpunkt allen Mühens, Denkens und Redens der Konzilsväter die Frage: Was ist die Kirche? Wie verstehen wir heute uns selbst als Kirche? Und vor allem: Welche Antwort geben wir der überwiegend unchristlichen Welt und Umwelt auf ihre Frage: Christen, was seid ihr? Christen, was wollt ihr?
Liebe Brüder und Schwestern! Wir sind immer neu beeindruckt von dem Erlebnis der Brüderlichkeit aller Bischöfe der Welt hier in Rom. Von da her müssen wir euch sagen: Dem Zeugnis des Glaubens im Wort, dem Verkünden der Frohen Botschaft bereitet die Liebe den Weg, die „Liebe Christi, die uns drängt", wie der heilige Paulus sagt (2 Kor. 5, 14). Das ist nicht eine „Liebe mit Worten und mit der Zunge, sondern in der Tat und Wahrheit" im Sinne des heiligen Johannes (1 Joh. 3, 18). Denn die Liebe ist praktisch, liebe Diözesanen. Nur diese Liebe „in der Tat und Wahrheit" wird von der Welt verstanden. Wenn sie Taten dieser Liebe sehen, werden die Menschen aller Völker und Rassen uns unseren Glauben auch glauben, unseren Glauben lieben.
Wir freuen uns darum, daß ihr vor aller Welt euren Glauben so bezeugt habt, nämlich durch eure hochherzigen Taten der Liebe für eure Kirche — zumal für jene in Lateinamerika, die heute bittere Not leidet. Ihr habt gezeigt, was zur Kirche unbedingt gehört: Brüderlichkeit und Solidarität. Unser Heiliger Vater Papst Paul VI. hat die Aktion „Adveniat" spontan einen „echten Akt der Liebe" genannt. Wir danken euch von Herzen dafür und legen euch auf Plakaten, die ihr an den Kirchentüren angeschlagen seht, Rechenschaft ab, wie und wofür eure Kollekte verwendet worden ist.
Ihr seht dort zwar nur Zahlen und Zweckbestimmungen. Aber hinter ihnen stehen hunderte, tausende Menschen — Bischöfe, Priester, Schwestern, Laien. Viele von ihnen waren am Ende mit ihrer Kraft, mit ihrer Hoffnung.
Doch heute weiß der todeinsame Priester am oberen Amazonas in der feuchtheißen „grünen Hölle": Das Motorboot, das meine Kräfte, ja mein Leben verlängert, haben mir Mitchristen jenseits des Meeres geschenkt . . .
Heute weiß der peruanische Missionar in den Bergen der Anden: Mit dem Jeep meiner Glaubensbrüder aus dem

europäischen Kontinent kann ich jetzt meine Gemeinden dreimal statt einmal im Jahr besuchen . . .
Heute weiß der kranke, alte Priester, daß ihn am Lebensabend nicht das Gespenst des Hungers und der Not erwartet, denn Glaubensgenossen eines ganz anderen Volkes haben mitgeholfen, daß für ihn und die anderen arbeitsunfähigen Diener Gottes gesorgt wird.
Heute weiß der Bischof, daß er einen jungen Mann, der Priester werden will, aus Geldmangel nicht mehr abweisen muß: Gläubige aus fernen Diözesen haben für ihn die Patenschaft übernommen . . .
Ihr habt allen, denen durch euer „Adveniat"-Opfer geholfen werden konnte, nicht nur materiell etwas gegeben: Der Priester am Amazonas, der Missionar in den Anden, der kranke Pater, der ratlose Bischof — sie alle erleben in eurer Gabe ein Zeichen des Glaubens. Sie erfahren aus ihr, daß die Kirche lebt, über alle Meere und Kontinente, tausende Kilometer weit, ohne Grenzen. Liebe Diözesanen, wahrhaftig eine Tat, ein Zeichen dafür, daß wir „durch die Taufe in einem Geist zu einem Leib geworden sind", wie es der heilige Paulus schon gepredigt hat (1 Kor. 12, 13).
Ihr habt aber nicht nur gegeben, ihr seid euch auch neu bewußt geworden, daß ihr selbst vorher empfangen habt: die Gnade des Glaubens an Christus. Dafür, für dieses Geschenk des Heiles, gebt ihr als materielle Gegengabe — wie einst die ersten Christen für ihre Mutterkirche in Jerusalem — eure Kollekte für die Kirche in Lateinamerika, für die Zukunft der Kirche!
Liebe Brüder und Schwestern! So bitten wir euch auch in diesem Jahr wieder: Seid großherzig! Die riesigen Probleme in Lateinamerika kennt ihr:
die Not der Priester,
den Mangel an ausgebildeten Laien,
die Sorge, daß die Studenten, die führenden Leute von morgen, gottlosen Ideologien anheimfallen,
die erschreckenden Weiten des Landes; darum muß der Jeep den Maulesel, das Motorboot das Kanu, der Kapellenwagen den Tragaltar ablösen.
Zu alledem kommt noch eine entscheidende Aufgabe: wie der Fisch gesundes Wasser braucht, so braucht der Christ eine Umwelt, in der er als Mensch und Christ leben kann.
Wir Bischöfe wissen, daß wir gerade dafür bei euch volles Verständnis finden. Ihr kennt den Einfluß der Presse, des Films, des Rundfunks, des Fernsehens. Die Kirche Lateinamerikas, die zu arm ist, um ihren Priestern das Lebensminimum zu sichern, Katechisten in nötiger Anzahl auszubilden und zu besolden, mußte hilflos zusehen, wie widerchristlicher, ja widermenschlicher Geist die öffentliche Meinung immer stärker beherrschte. Wenn St. Paulus vom „Herrscher der Lüfte" als dem Widersacher gesprochen hat, so verstehen wir heute im Zeitalter des Rundfunks und Fernsehens nur zu gut, was auch damit gemeint sein kann.
Darum soll in Zukunft Euer „Adveniat"-Opfer auch helfen, daß in Lateinamerika über Presse und Rundfunk die Botschaft des Heiles in zeitgemäßer Form verkündet wird. Alle Menschen sollen dadurch erfahren, wie gut und gerecht die Welt aussehen kann, wenn sie Christus nachfolgt.
Liebe Brüder und Schwestern! Bei eurer Tat der Liebe seid euch bewußt, daß ihr zum Volk Gottes gehört, das in allen Völkern und Nationen der Erde lebt und seine Sendung zu erfüllen hat. Seid euch bewußt, daß keiner von uns zu Christus kommen kann, außer über seinen Bruder. Dann aber wirkt ihr mit, daß wahr wird, was im gemeinsamen Glauben wir alle erbitten: Herr, dein Reich komme zu uns — Adveniat regnum tuum!

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Der Bürgerkrieg im Jemen

Seit dem republikanischen Staatsstreich im September 1962 herrscht im Jemen ein fast ununterbrochener Bürgerkrieg zwischen den Anhängern der republikanischen Regierung bzw. den im Lande stehenden ägyptischen Truppen und den Anhängern des gestürzten Imams Mohammed el-Badr. Dieser Konflikt scheint zwar lokalisiert zu sein, da sich keine der Großmächte unmittelbar daran beteiligt, er birgt jedoch wie jeder bewaffnete Konflikt immer die Möglichkeit einer Ausweitung in sich. So ist der Jemen heute zweifellos einer von den vielen Gefahrenherden im Nahen Osten.

Die Ursachen des Staatsstreiches von 1962

Die Ursachen für den Staatsstreich von 1962, bei dem das Regime des Imams gestürzt wurde, waren die mittelalterliche Staatsform des Imamats, die latenten Spannungen zwischen zwei Bevölkerungsgruppen mit verschiedenen religiösen Bekenntnissen, die persönlichen Ambitionen einiger Politiker und Offiziere und schließlich die Einmischung Ägyptens.
Die Regierungsform des Imamats geht auf eine Spaltung innerhalb der schiitischen Sekte im 9. Jahrhundert zurück, die zur Entstehung eines saiditischen Zweiges (nach Said Ibn Ali, einem Urenkel Mohammeds) führte. In Jahrhunderte währenden Kämpfen — Kämpfen, die eigentlich auch heute noch nicht abgeschlossen sind — gelang es den Saiditen, im Jemen ein eigenes Staatswesen zu schaffen. Im Unterschied zu den übrigen Schiiten werden die Saiditen von einem „sichtbaren Imam" geleitet, der ihr religiöses und weltliches Oberhaupt ist. Während der türkischen Besetzung des Jemens (zuletzt 1872 bis 1918) war die Macht der Imame zwar auf die Ausübung ihrer religiösen Funktionen beschränkt, doch bald nach dem Abzug der Türken konnten sie ihre alte Macht wiederaufrichten und sogar noch erweitern.
Die Imame werden unter den Nachkommen des Propheten gewählt, wobei faktisch nur einige Familien in Frage kommen und sich die mächtigsten Persönlichkeiten jeweils durchsetzen. Kraft seiner Abstammung besitzt der Imam auch charismatische Fähigkeiten. Die Imame regieren nach dem muslimischen Religionsgesetz. Ähnlich wie in Saudi-Arabien waren bis zur Revolution Koran und Überlieferung nach der Auslegung der Gelehrten die einzige Quelle des Rechts. Die Herrschaft über die einzelnen Stämme und Familien wurde durch ein Geiselsystem gewährleistet, bei dem jeder Stammeshäuptling einen meist minderjährigen Sohn als Geisel stellt.
Innerhalb des jemenitischen Staatsgebietes gibt es eine nicht zu bestimmende Zahl von orthodoxen Muslimen schafiitischer Richtung, deren Anteil an der auf 3—6 Mil-

lionen Seelen geschätzten Einwohnerzahl des Landes man mit 50—60 Prozent beziffert. Diese Schafiiten unterstanden dem Imam allein als dem Landesherrscher; der Imam hatte keinerlei religiöse Jurisdiktion über sie. Sie waren in ihrer Religionsausübung zwar ungehindert, in der Praxis jedoch Bürger zweiter Klasse, da sie nicht zu den höheren Staatsämtern zugelassen wurden. So blieb der politische Einfluß der Schafiiten sehr gering. Die Bevölkerung verteilt sich im Lande etwa so, daß die Schafiiten vorwiegend die Küstenebene im Süden bevölkern und die saiditischen Stämme im nördlichen Bergland siedeln.

Die Herrschaft der Imame war uneingeschränkt. Noch der letzte Imam, Achmed, der 1948 zur Regierung gelangte, pflegte sämtliche Regierungsgeschäfte allein zu besorgen. Es gab zwar nominell eine Regierung und auch Minister, doch allein der Außenminister verfügte über ein Ministerium. Die Amtsbefugnisse dieses Ministers reichten jedoch nicht aus, eigenmächtig ein Einreisevisum zu erteilen.

Dem Imam Achmed war es noch gelungen, fast jeglichen fremden Einfluß von der Bevölkerung fernzuhalten, so daß sein persönliches Regime nur wenig durch importierte modernistische Ideen gefährdet war. Soziale Spannungen waren in diesem mittelalterlichen Land fast unbekannt. Ca. 90 Prozent der Bevölkerung leben vom Ackerbau oder sind viehzüchtende Nomaden. Ca. 50 bis 60 Prozent der landwirtschaftlichen Bevölkerung sind Kleinbauern. Es gibt relativ wenige Großgrundbesitzer. Diese verpachten ihren Grund in Parzellen bei einem Pachtzins von 30 bis 40 Prozent des Ertrages. Die Anbaumethoden sind primitiv, selbst einfache landwirtschaftliche Maschinen werden bisher nur wenig verwendet. Es gibt bis heute faktisch keine Industrie, und durch die Auswanderung der jüdischen Minderheit nach Israel ging auch der Handwerkerstand erheblich zurück.

Der Mangel an bebaubarem Boden, der nur durch Bewässerungsanlagen vermehrt werden könnte, führte zu einer starken Emigrationsbewegung unter den Jemeniten, da die industrielosen Städte die überschüssige Landbevölkerung nicht aufnehmen konnten. Die Zahl der emigrierten Jemeniten ist zwar nicht bekannt, wird aber auf ca. 500 000 geschätzt. Ein Schwerpunkt der jemenitischen Diaspora, die sich fast über die ganze Welt erstreckt, ist die britische Kronkolonie Aden, wo sich eine starke jemenitisch-südarabische Gewerkschaftsbewegung entwickelte — eine Institution, die im Jemen selbst unsinnig wäre. Seit etwa 30 Jahren studiert auch eine allerdings geringe Zahl von Jemeniten an ausländischen Hochschulen, und einige der Offiziere der jemenitischen Armee wurden im Ausland ausgebildet.

In diesen Kreisen der Auslandsjemeniten und unter jenen, die aus dem Ausland in die Heimat zurückkehrten, entstand eine liberale Opposition gegen das Regime des Imams. In Aden bildete sich eine Oppositionsgruppe, die sogenannten „freien Jemeniten", die ohne bestimmtes politisches Programm politische und wirtschaftliche Reformen im Jemen erstrebte. Ein weiteres, offenbar etwas radikaleres Zentrum der freien Jemeniten befand sich in Ägypten und diente Nasser als gelegentliches, aber nicht immer sehr wirkungsvolles Druckmittel gegen den Imam, wenn es die jeweiligen politischen Verhältnisse erforderten. So verband sich im Lande selbst die zum Teil persönliche Opposition gegen den Imam mit Reformbestrebungen auch dann, wenn das Ziel einer solchen Opposition nur der Wunsch war, die gerade herrschende Person zu beseitigen. Es gab sogar einige Versuche der Zusammenarbeit zwischen Reformern und dem Imam, wobei dem Imam zu unterstellen ist, daß er sich der Reformer bedienen wollte, um ernsthaftere Reformen zu verhindern. Dies ist zweifellos ein typischer Zug in der jemenitischen Politik gewesen. Schon der Imam Achmed hatte so mit einigem Erfolg operiert. Trotz erheblicher Geschenke und bester Beziehungen ist es den Italienern in den Jahren 1936 bis 1938 nicht gelungen, im Jemen irgendeinen Einfluß zu gewinnen. Der Beitritt des Jemens zu den „Vereinigten Arabischen Staaten" sollte allein dazu dienen, den ägyptischen Einfluß auf ein Minimum zurückzuführen.

Der Staatsstreich von 1962

Eine liberale Opposition gab es aber auch in der Familie des Imams selber. Der erste „progressistische Versuch", die Verhältnisse im Jemen gewaltsam zu ändern, ging 1948 von Ibrahim, dem Bruder des herrschenden Imam Jachja, aus, der seinen Bruder ermorden ließ. Ibrahim wurde damals von dem gegenwärtigen Imam Mohammed el-Badr, dem Sohn Achmeds, unterstützt, welcher in der Familie Jachja zweifellos der „Fortschrittlichste" war. Damals gelang es jedoch einem anderen Sohn, Achmed, die Macht an sich zu reißen. Er beseitigte seinen Bruder Ibrahim, söhnte sich aber mit seinem ältesten Sohn Mohammed el-Badr aus, den er dann zu seinem Thronfolger designierte und gegen das geltende Recht schon bei seinen eigenen Lebzeiten von den muslimischen Rechtsgelehrten bestätigen ließ. (Dieser Versuch, eine Erbmonarchie einzuführen, hat den Fall des Imamats vermutlich beschleunigt.) Ein weiterer Versuch, die Verhältnisse zu ändern, wurde 1955 unternommen, als Abdullah seinen Bruder Achmed als einen „Bedrücker des Volkes" absetzte und zwei Tage lang als Imam regierte. Abdullah wurde dann zusammen mit seinem Bruder Abbas in der Hauptstadt Sanaa öffentlich enthauptet. Während sich der Imam Achmed 1961 zu einer medizinischen Behandlung in Rom aufhielt, soll es in Sanaa und Hodeida zu Unruhen gekommen sein, die aber, sofern sie überhaupt ein ernsthaftes Ausmaß angenommen haben, sehr bald niedergeschlagen wurden.

Ein radikaler Wechsel der Verhältnisse kündigte sich mit dem Tode Achmeds im September 1962 an. Achmed hatte sich während der letzten Jahre seiner Herrschaft mit Nasser verfeindet, was zum Austritt des Jemen aus den fiktiven „Vereinigten Arabischen Staaten" führte. Sein Sohn Mohammed el-Badr galt als liberal und bis dahin auch als nasserfreundlich. Er wurde gerade von den jüngeren Progressisten unterstützt und hatte sich auf Reisen, die ihn auch in die Sowjetunion und nach China führten, ein gewisses Bild von den Verhältnissen in der Welt machen können. Bei seiner Thronbesteigung versprach er, die Möglichkeiten der Einführung eines konstitutionellen Regimes zu prüfen. Er versicherte aber zugleich, „die weise Politik seines Vaters" fortzuführen („Neue Zürcher Zeitung", 10. 10. 62), was bedeuten mochte, daß es bei der Prüfung aller Neuerungen bleiben würde. Mit dieser zweideutigen Erklärung hat sich el-Badr vermutlich die Feindschaft Nassers zugezogen. Zugleich aber fand el-Badr nicht mehr die Unterstützung der Stämme, welche ein konservatives Regime vorzogen. Diese unterstützten vielmehr einen Bruder des verstorbenen Imams, Hassan, den Vertreter des Jemen bei den Vereinten Nationen in New York („Neue Zürcher Zeitung", 29. 9. 62), der — wäre

es nicht zum Staatsstreich gekommen — wohl früher oder später die Herrschaft an sich gerissen hätte.
Die Herrschaft Mohammed el-Badrs währte jedoch nur wenige Tage. Angeblich hat der spätere Anführer der Revolte, der Oberst Abdullah as-Sallal, den Imam vor einem bevorstehenden Staatsstreich Hassans gewarnt und es damit so weit gebracht, daß er zum Oberkommandierenden ernannt wurde („New York Times", 14. 12. 62). as-Sallal nahm die Gelegenheit wahr und stürzte im Verein mit einigen Offizieren das Regime des Imams. Die neugebildete Revolutionsregierung verkündete alsbald, der Imam sei unter den Trümmern des Palastes begraben — später ergab sich, daß es dort keine Trümmer gab —, er sei hingerichtet und schließlich auf der Flucht erschossen worden. In Wirklichkeit war es dem Imam jedoch gelungen, nach Saudi-Arabien zu fliehen, von wo er mit Hilfe der jordanischen und saudiarabischen Regierung die Verbindung zu den saiditischen Stämmen aufnahm. Sein Onkel Hassan, der nach dem Staatsstreich und dem vermuteten Tod des Imams das Imamat beanspruchte, begab sich gleichfalls nach Saudi-Arabien, verzichtete aber wenigstens für die Dauer des Krieges zugunsten el-Badrs und gab sich mit dem Posten eines Regierungschefs zufrieden.

Die Republik

Allem Anschein nach war die Revolution im Jemen nichts anderes als einer jener Gelegenheitsstaatsstreiche, die für die Geschichte der arabischen Staaten so typisch sind. Über as-Sallals Beziehungen zu den freien Jemeniten ist wenig bekannt. Er soll seine Ausbildung im Irak erhalten haben. Wegen seiner Beteiligung an der Revolte gegen den Imam Jachja soll er von 1948 bis 1955 in Haft gewesen sein, blieb aber während der Unruhen von 1961 als Gouverneur von Hodeida dem Imam treu. Auch die meisten der anderen Offiziere, die sich an dem Staatsstreich beteiligten, waren zwischen 1948 und 1955 inhaftiert gewesen. Soweit sie über die Machtergreifung hinaus politische Ziele haben, dürften sich diese auf die Abschaffung des Imamats beschränkt haben. Die Gruppe der freien Jemeniten wurde im Revolutionsrat vor allem von einem Gewerkschaftler aus Aden, Muchsen Achmed al Aini, und von Dr. Baidani vertreten, der erst Vizepräsident war, dann aber trotz seiner Sympathien für Nasser nach Ägypten exiliert wurde. Bestimmte weltanschauliche Ausrichtungen darf man im Jemen wohl ohnehin nicht erwarten (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 72). as-Sallal ist von Haus kein Sozialist, auch nicht im Sinne Nassers. Seine gelegentlich gezeigte Neigung zu den syrischen Baathisten ist eher ein politisches Manöver gewesen. Die für fünf Jahre gültige provisorische Konstitution der jemenitischen Republik vom 31. Oktober 1962 mußte, da Staatsgesetz und Verfassung bis dahin das muslimische Religionsgesetz waren, auf die religiösen Verhältnisse im Lande Rücksicht nehmen. Als erstes Ziel der Revolution wurde die „Rückkehr zur wahren Legalität des Islams" verkündet, welche die Imame verletzt hätten; das zweite Ziel ist die Gleichstellung aller Jemeniten vor dem Recht („Neue Zürcher Zeitung", 6. 11. 62). Die Verfassung zielt zweifellos darauf ab, das Saiditentum, besonders aber die Vorrechte der Familie des Propheten abzuschaffen und somit das staatsrechtliche Fundament des Imamats zu zerstören und der Revolutionsregierung die Sympathien der schafiitischen Bevölkerung zu sichern.
Die Revolution wäre unter gewöhnlichen Voraussetzungen spätestens innerhalb weniger Wochen zusammengebrochen. Fürs erste gab es eigentlich keine Macht, auf die sich das Revolutionskomitee hätte stützen können. Die sogenannte jemenitische Armee, deren Soldatenzahl man auf 15 000 — 20 000 schätzte, ist in Wirklichkeit niemals ein Machtfaktor gewesen, denn der Imam Achmed hatte sehr wohl gewußt, daß eine große und schlagkräftige Armee nicht nur Geld kostet, sondern auch gefährlich ist. Er hatte zwar eine Anzahl von Offizieren im Ausland ausbilden lassen und hatte auch, wenn auch eher aus Repräsentationsgründen, einige moderne Waffen angeschafft, stützte sich aber allein auf die Macht der ihm ergebenen Stämme. Die Republik Jemen existierte so für den Moment in einem Machtvakuum und wurde vermutlich nur durch eine Gruppe von Offizieren und Soldaten dargestellt. Die schafiitische Bevölkerung war bis dahin wenigstens passiv geblieben. Nachdem sich einmal herausgestellt hatte, daß der Imam die Revolution überlebt hatte und selbst sein Onkel ihn unterstützen würde, blieb der Revolutionsregierung nur noch der Ausweg, an Nasser zu appellieren. Dabei ist wohl nicht auszuschließen, daß as-Sallal sich schon vorher der Hilfe Ägyptens versichert hatte. Nasser, dessen Prestige durch die Sezession Syriens gelitten hatte und der dringend eines Sieges bedurfte, entsandte alsbald Truppen nach dem Jemen; Anfang Oktober wurde ein Verteidigungsabkommen abgeschlossen und Ende Oktober 1962 der Marschall Amer nach Sanaa entsandt, um die militärischen Operationen selber zu leiten. Der Jemen wurde auf diese Weise faktisch ein ägyptisches Protektorat, wenn nicht eine ägyptische Kolonie. Dennoch wurde dieses Regime von den Vereinigten Staaten von Amerika anerkannt — wenn auch unter der Voraussetzung, daß die ägyptischen Truppen alsbald das Land verlassen würden —, nicht zuletzt in der Hoffnung, daß diese Anerkennung die Verhältnisse stabilisieren würde (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 577 f.).
Im Laufe des Jahres 1963 kam es zu verschiedenen Spaltungen und Regierungsänderungen bei den Republikanern. Die Unsicherheit des Regimes und die ägyptische Bevormundung haben auf der einen Seite manchen Republikaner dazu veranlaßt, ganz auf die ägyptische Karte zu setzen, auf der anderen Seite aber finden sich heute immer mehr Republikaner, die eine Verständigung mit dem Imam suchen — was zu gelegentlichen öffentlichen Hinrichtungen in Sanaa führt. Die jüngste Phase in der staatlichen Entwicklung ist ein Verfassungsdekret vom 8. Januar 1964, durch welches as-Sallal, nunmehr Marschall, ein Präsidialsystem einführte („Neue Zürcher Zeitung", 10. 1. 64). Ob diese Weise der Regierung und Verwaltung sehr viel mehr darstellt als die Regierung des Imams, ist immerhin zweifelhaft. Versuche auf parlamentarischem Gebiet scheinen fehlgeschlagen zu sein. An Wahlen ist unter den gegenwärtigen Umständen nicht zu denken. Die Einberufung beratender Versammlungen von Stammeshäuptern scheiterte nicht zuletzt daran, daß die Stammeshäupter diesen Versammlungen fernblieben. Modernisierungsversuche sind über einige elementare Einrichtungen, wie etwa die Gründung einer Bank und den Ausbau einiger Straßen und Flugplätze mit chinesischer, russischer und amerikanischer Hilfe, kaum hinausgekommen. Von Sozialisierungen wurde wohl deshalb abgesehen, weil es kaum etwas zu sozialisieren gibt.
as-Sallal drang zwar immer wieder auf eine Union mit Ägypten, ohne jedoch bei den Ägyptern Anklang zu finden. Anläßlich des letzten Besuches Nassers im Jemen wurde am 28. April 1964 ein Koordinationskomitee ge-

bildet, dem Nasser selbst vorsteht, und die Union bis zur Wiedergewinnung der Südgebiete (siehe unten) aufgeschoben. In Wirklichkeit will Ägypten nicht noch weitere wirtschaftliche Lasten und militärische Verantwortung im Jemen übernehmen.

Die Beziehungen zu den Ostblockstaaten werden wohl faktisch von Ägypten geregelt (sie bestanden bereits in der Zeit des Imams). Zur Zeit sollen ca. 1000 sowjetische Techniker im Lande sein. Diese Zahl erklärt sich von daher, daß ein großer Teil dieser Techniker das ägyptische Kriegsmaterial betreuen muß. Eine direkte Teilnahme der Russen am Bürgerkrieg ist bis heute nicht erwiesen.

Das royalistische Jemen und der Bürgerkrieg

Der Bürgerkrieg im Jemen entspricht nun keineswegs jenem Bild, das man sich gemeinhin zu machen pflegt, nämlich daß hier auf der einen Seite ein überfälliges mittelalterliches Regime gestürzt wurde, welches nur noch dank der Intervention eines ähnlichen Regimes in Saudi-Arabien einen im Grunde doch aussichtslosen Krieg gegen die Mächte der neuen Zeit führt. Sogar Hassan und ganz zweifellos el-Badr hätten, wenn auch nur langsam, jene Reformen durchgeführt, die nicht mehr aufzuschieben waren. Die Kräfte und Gruppen, die heute auf der royalistischen Seite stehen — vielleicht müßte man sogar von einer „theokratischen" Seite sprechen —, sind in ihrer Zielsetzung keineswegs einheitlich und gleichgesinnt. Erst durch die Intervention Ägyptens ist der Bürgerkrieg vor allem anderen zu einem Krieg gegen fremde Eindringlinge geworden. Nicht zuletzt ist dies aber auch ein Kampf um die Bewahrung bestimmter religiöser Lebensformen. Obgleich selbst die schafiitische Bevölkerung nicht sehr aktiv an diesem Bürgerkrieg teilnimmt, ist dies doch auch ein Krieg um die Vorrangstellung der saiditischen Stämme.

Der größte Teil der saiditischen Stämme hat sich dem Imam unterworfen, so daß dieser heute faktisch das ganze Gebirgsland im Norden mit Ausnahme der großen Städte beherrscht. Die Hauptstadt Sanaa ist mit der Küste nur noch durch eine mühsam offengehaltene Straße verbunden. Die Situation könnte sich noch weiter zugunsten des Imams ändern, wenn dessen Anhänger neueres Kriegsmaterial erhalten. Nachdem sich die jordanische Regierung — wie es scheint auf amerikanische Intervention hin — aus dem Jemenkonflikt zurückgezogen hat, dürfte nur noch Saudi-Arabien, wo man die Nachbarschaft eines republikanischen Regimes fürchtet, den Imam unmittelbar unterstützen. Es heißt jedoch, daß im Jemen selber keine Saudiaraber kämpfen. Sicherlich befinden sich aber die Nachschubbasen jenseits der saudischen Grenzen.

Für Ägypten wurde der Bürgerkrieg zu einem gefährlichen und kostspieligen Abenteuer. Zur Zeit stehen etwa 40 000 ägyptische Soldaten im Jemen. Die Unkosten des Expeditionskorps, welches vier Brigadegruppen umfaßt, sollen sich auf etwa 500 000 Dollar pro Tag belaufen — was etwa der amerikanischen Wirtschaftshilfe entsprechen würde. Von einem Erfolg der ägyptischen Truppen kann keine Rede sein. Durch die faktische Besatzung und die wohl notwendige Bevormundung haben sich die Ägypter bei der Bevölkerung hinreichend mißliebig gemacht. Die rücksichtslose Bombardierung der Dörfer, wobei angeblich auch geächtete Waffen, wie Napalmbomben, verwendet wurden, war kaum geeignet, die Sympathie für Ägypten zu steigern. Zugleich aber verlieren die Ägypter immer mehr an Prestige, da sie offenbar nicht fähig sind, den Bürgerkrieg zu beenden.

Lösungsversuche

Ägypten hatte sich von Anfang an bereit erklärt, seine Truppen aus dem Jemen zurückzuziehen, falls Saudi-Arabien bzw. Jordanien die Waffensendungen an den Imam einstellen würde. Auch Saudi-Arabien erklärte sich bereit, unter dieser Voraussetzung jede Hilfeleistung einzustellen. In Wirklichkeit sollte diese Zusage nur bedeuten, daß Ägypten seine Truppen zurückziehen würde, falls der Imam die Kämpfe einstellen würde oder Ägypten seine Truppen nicht mehr im Jemen unterhalten könnte. Auf Grund eines Beschlusses des Sicherheitsrates ist seit dem Sommer 1963 eine Beobachterkommission der Vereinten Nationen, die von Saudi-Arabien und Ägypten bezahlt wird, damit beauftragt, die Einhaltung dieser Zusicherungen zu „beobachten". Die Tätigkeit der Kommission ist bisher ohne jeden Erfolg gewesen, da die Ägypter ihre Truppen rotierend erneuern und die Kommission weder die Befugnis noch die Möglichkeit hat, Transporte aus Saudi-Arabien auf ihren Inhalt hin zu kontrollieren.

Die dem Scheine nach auch von Ägypten akzeptierte Lösung des Jemenkonfliktes ist im Effekt sinnlos, solange Ägypten nicht den Sturz der Republik hinzunehmen gewillt ist. Auch ohne die Unterstützung Saudi-Arabiens stellen die Stämme auch heute noch den einzigen Machtfaktor dar. Nach zwei Jahren muß nun wohl festgestellt werden, daß die arabische Republik Jemen aus eigenen Kräften nicht existieren kann und nichts anderes als ein ägyptisches Protektorat ist.

Im September 1963 kursierten Gerüchte über eine mögliche Teilung des Jemen in eine schafiitische Republik und ein saiditisches Imamat. Fürsprecher dieses Planes ist der schafiitische Politiker in Aden Abdurachman al-Baidani („Neue Zürcher Zeitung", 13. 9. 63). Ein solcher Plan, der bisher von niemandem akzeptiert wurde, hat keinerlei Aussichten auf Erfolg, obgleich er den Verhältnissen gerecht zu werden scheint. Die Ägypter würden ihre teilweise Niederlage wohl nicht eingestehen wollen, die Saiditen wiederum würden bei nächster Gelegenheit versuchen, sich der schafiitischen Republik zu bemächtigen.

Weitere Pläne wurden im Januar 1964 auf dem Gipfeltreffen der arabischen Staatsoberhäupter in Kairo erörtert. Demnach sollte aus Anhängern des Imams und aus Republikanern eine Koalitionsregierung gebildet werden, die den Abzug der Ägypter fordern und anschließend ein Plebiszit abhalten könnte. Dieser Plan soll das Einverständnis Saudi-Arabiens und der Vereinigten Staaten von Amerika gefunden haben. Selbst der Imam hat sich angeblich bereit erklärt, auf seine Thronrechte zu verzichten, falls eine Volksbefragung dies als den Willen des Volkes erweise. Aber schon im Juni 1964 mußten die Ägypter eine neue Offensive beginnen, um noch einmal die Anhänger des Imams zu besiegen, offenbar ohne jeden Erfolg. Im August wurde dann die Beobachtung durch die Vereinten Nationen endgültig eingestellt.

Auf der arabischen Gipfelkonferenz im September 1964 kam es zu einer teilweisen Einigung zwischen Prinz Feisal von Saudi-Arabien (der inzwischen seinen Bruder Saud auch als König ablöste) und Nasser. Der genaue Inhalt dieser Vereinbarung wurde bis jetzt geheimgehalten, doch geht aus den Presseinterviews Feisals hervor, daß Saudi-Arabien keine wesentlichen Zugeständnisse machte. Sicher ist, daß sowohl Ägypten als auch Saudi-Arabien sich bereit erklärten, die kämpfenden Parteien im Jemen zu einem Waffenstillstand zu veranlassen, womit die ägyptische Regierung den Imam de

facto als kriegführende Partei anerkannt hat. Delegierte der Republikaner und der Royalisten trafen am 30. Oktober 1964 in der Nähe von Port Sudan zusammen, um eine Einstellung der Kämpfe zu vereinbaren. Angeblich sollen Ägypten und Saudi-Arabien übereingekommen sein, daß im Jemen eine Koalitionsregierung gebildet werde, die ihrer Form nach republikanisch sein würde, an der aber auch die Anhänger des Imams beteiligt werden sollten. Sowohl Saudi-Arabien als auch Ägypten sollten dann ihre Hilfe an die kriegführenden Parteien einstellen. Die Bildung einer Koalitionsregierung kann allerdings nur eine Fiktion sein, denn eine solche setzt ein Staatswesen und politische Strukturen voraus, die es im Jemen auch heute noch nicht gibt.

Die vorgesehene Lösung hätte immerhin den Vorteil, daß sie einen quasi ehrenhaften Abzug der Ägypter ermöglichen würde, da doch auch nach dem Abzug der Ägypter eine republikanische Regierung an der Macht bliebe — wenn vielleicht auch nur für eine sehr kurze Zeit. Es ist jedenfalls naheliegend, daß sich Ägypten aus dem jemenitischen Abenteuer zurückziehen will oder sogar zurückziehen muß, denn die finanziellen Schwierigkeiten Ägyptens sollen in den letzten Wochen einen sehr kritischen Grad erreicht haben. Zudem ist das Regime Arefs im Irak, das mit bemerkenswert geringem propagandistischem Aufwand die Grundlage zu einer neuen Union mit Ägypten legte, so schwach, daß ägyptische Truppen und Polizei zur Stützung dieses Regimes nach dem Irak verlegt werden mußten. Die ägyptischen Verbindlichkeiten im Irak könnten also sehr wohl einen ägyptischen Rückzug aus dem Jemen notwendig machen.

Die Kämpfe im Süden

Fast unabhängig vom Bürgerkrieg im Jemen entstand im Süden an der Grenze zwischen dem Jemen und der „Südarabischen Föderation" ein neuer Krisenherd. Noch die saiditischen Imame hatten das Gebiet bis zur Südspitze der Arabischen Halbinsel für den Jemen beansprucht. Dieser Anspruch gründete allein darauf, daß einige der Stämme in diesem Gebiet, bevor es englisches Protektorat wurde, zeitweise in einem Vasallenverhältnis zum Imam standen. Eine Grenze zwischen den Gebieten, die im Süden die Kolonie Aden und 11 Emirate und Scheichtümer unter englischem Schutz umfaßten, und dem Jemen wurde erst 1934 gezogen. Damals wurde im sogenannten Vertrag von Sanaa vereinbart, daß der Status quo beiderseits der Grenzen nicht verändert werde. Nach der Interpretation des Imams bezog sich der Status quo auch auf die religiösen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse in den Emiraten. Mit der Begründung des Vertragsbruches hat der Imam den Vertrag einseitig gekündigt und seinen Anspruch auf Südarabien wieder geltend gemacht, als die Engländer darangingen, die einzelnen Emirate in eine Föderation zusammenzuschließen. Der Imam wurde hierin besonders von Ägypten unterstützt, welches an einer Räumung der britischen Basen in Aden (die den Zugang zum Roten Meer kontrollieren) ein besonderes Interesse hat. Es kam in der Folge immer wieder zu Kämpfen in jenen Gebieten, die aber ohne militärische Bedeutung blieben.

Kritisch wurde die Situation in Südarabien, als es den Engländern gelang, die Emirate zu einer „Südarabischen Föderation" unter englischem Schutz zu vereinigen. Damit wurde sowohl für Ägypten, das an der Beherrschung dieses Gebietes ein Interesse hat, als auch für den Jemen die Situation erschwert, da sich nun deren Ansprüche gegen einen selbständigen arabischen Staat richten. Zugleich aber wuchs auch der Widerstand in Aden selbst, welches der Föderation einverleibt werden soll. In Aden geht der Widerstand von den Gewerkschaften aus, die neuerdings eine Vereinigung mit der Republik Jemen fordern.

Auch die Republik Jemen hat den Anspruch auf Südarabien geltend gemacht und dabei die volle Unterstützung Ägyptens gefunden. Nasser hat bei seinem letzten Besuch im Jemen eindeutig erklärt, daß Ägypten mit allen Mitteln die Vertreibung der Engländer aus Aden betreiben werde. Seit dem März dieses Jahres kam es wiederholt zu Zusammenstößen zwischen jemenitischen Infiltranten, südarabischen Irredentisten und südarabischen und englischen Truppen. Die Übergriffe führten in der Folge auch zu Vergeltungsmaßnahmen der englischen Luftwaffe.

Die ägyptische Armee ist nicht unmittelbar an diesen Vorgängen beteiligt, denn sie ist mit der Bekämpfung der Royalisten hinreichend engagiert. Sicherlich sind aber diese Vorgänge auf eine ägyptische Initiative zurückzuführen, da die republikanische Regierung nicht die Mittel besitzt, nun auch noch im Süden einen Krieg zu führen. Die jemenitischen Irregulären und die Irredentisten in den Emiraten sind mit modernen Waffen ausgerüstet, die aus ägyptischen Quellen stammen.

Welche Ziele mit diesem Kleinkrieg an der Südgrenze verfolgt werden, ist allerdings nicht zu erkennen. Vielleicht soll so nur das Aden-Problem aktuell bleiben, vielleicht soll auch den beiden Parteien im Bürgerkrieg als „höheres Ziel" der Krieg gegen England in Aden vor Augen gehalten werden. Vielleicht soll aber auch nur die Gegenwart ägyptischer Truppen im Jemen, für die sich in Ägypten kaum jemand begeistert, durch einen Krieg gegen die Kolonialisten begründet werden. Bei den gegenwärtigen Verhältnissen im Jemen versprechen derartige Ablenkungsmanöver allerdings wenig Erfolg.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Chronik der Dritten Sitzungsperiode (7. 10. — 30. 10. 1964)

In der Sechsundneunzigsten Generalkongregation (7. 10.) wurden die Abstimmungen über das Ökumenismusschema fortgesetzt. Am gleichen Tag begann die Debatte des Schemas „Vom Apostolat der Laien".

Zunächst wurden zwei Berichterstattungen über die beiden Teile des dritten Kapitels des Ökumenismusschemas verlesen. Die Berichterstattung zum ersten Teil (getrennte Kirchen des Ostens) verlas Maxim Hermaniuk, Ukrainischer Erzbischof von Winnipeg (Kanada): Man sollte sich bewußt sein, daß man sich nach der Trennung von Osten und Westen vielfach nur in der Formulierung ein und derselben Wahrheit unterscheidet. Heute stehe fest, daß bei der Exkommunikation von Patriarch Caerularius 1054 keine Glaubenswahrheit wirklich in Zweifel stand.

Solchen Fehlleistungen wolle das Schema abhelfen. Die ökumenische Bedeutung der Unierten bestehe in der Treue zur östlichen Tradition. Der Forderung der gegenseitigen Teilnahme am liturgischen Kult sei gerne entsprochen worden. Die Berichterstattung über den zweiten Teil des Kapitels (Kirchen und kirchliche Gemeinschaften des Westens) wurde vom Vizepräsidenten des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Erzbischof John C. Heenan (Westminster), verlesen: Die in Frage stehenden Gemeinschaften weisen ekklesiale Elemente auf, deshalb veränderter Titel. Die Frage, was eine Gemeinschaft zur Kirche mache, bleibe aber offen. Keine Beschreibung der anderen Gemeinschaften, sondern Nennung der für einen Dialog wichtigen Gemeinsamkeiten: Glaube an Christus, Schrift, Sakramente. Auch das Trennende werde genannt, um jene Väter zu beruhigen, die Proselytismus oder Irenismus vermuten.

Abgestimmt wurde zunächst über das zweite Kapitel des Ökumenismusschemas als Ganzes (Praktische Betätigung des Ökumenismus). Ergebnis: Anwesend 2174, zustimmend 1573, ablehnend 32, zustimmend mit Vorbehalt 564, ungültig 5.

Sodann wurde über einzelne Verbesserungen zum dritten Kapitel abgestimmt:

1. Verbesserung (Abschnitt 13: Aufzählung der großen Spaltungen, eigene Nennung der Anglikaner). Ergebnis: Anwesend 2177, zustimmend 2154, ablehnend 21, ungültig 2.

2. Verbesserung (Abschnitt 14 — 18: Recht und Pflicht der orientalischen Unierten, nach ihrem eigenen geistlichen, liturgischen, disziplinären und theologischen Erbgut zu leben). Ergebnis: Anwesend 2162, zustimmend 2119, ablehnend 39, ungültig 4.

3. Verbesserung (Abschnitt 19 — 24: Kirche und kirchliche Gemeinschaften des Westens, wesentlich ekklesialer Charakter, das gemeinsame Glaubensgut, allgemeiner Hinweis auf Lehrunterschiede). Ergebnis: Anwesend 2133, zustimmend 2088, ablehnend 43, ungültig 2.

Nach den Abstimmungen verlas Bischof Franz Hengsbach (Essen) die Relatio zum Schema „Vom Apostolat der Laien": Vorgeschichte und die verschiedenen Redaktionen des Schemas, verschiedene Korrekturen in letzter Stunde: keine Unterscheidung zwischen Apostolat im engeren und weiteren Sinn, Weglassung aller möglicherweise Andersgläubige kränkenden Ausdrucksweisen, keine einseitige Ausrichtung auf die Gestaltung der zeitlichen Ordnung. Ob auch von Sozialaktion zu reden sei, könne erst nach der Debatte über das Schema 13 entschieden werden.

An die Väter wurde die Berichterstattung über das Priesterschema verteilt. Die Sitzung leitete Kardinal Suenens. Anwesend waren 2177 Väter.

Neun Redner kamen noch zu Wort: Kardinal Joseph E. Ritter, Erzbischof von Saint Louis, USA (Schema entspricht trotz manchem Guten nicht den wirklichen Erfordernissen; zu weitschweifig, zu klerikale Sicht; Berufung des Laien in der Welt klarer darstellen, Fassung zu juridisch); Kardinal Michael Browne, Kurie (wesentlich zufrieden, stärkere Betonung der allgemeinen Pflicht zum Apostolat und des Gehorsams gegenüber Bischof und Pfarrer); Remi de Roo, Bischof von Victoria, Kanada (Entwurf wird Laien tief enttäuschen, es gibt spezifisches Apostolat der Laien als solcher, nicht nur Teilnahme am Apostolat der Hierarchie); Paul Emile Charbonneau, Bischof von Hull, Kanada (positive Elemente neben vielen Lücken; die Kirche inkarnieren in den Strukturen der Welt, nicht nur Dialog anregen, sondern gemeinsame Arbeit von Geistlichen und Laien vorantreiben); Paul Sani, Bischof von Den Pasar, Indonesien, im Namen der indonesischen Bischöfe (Schema ganz neu abfassen, klären, was mit „zeitlicher Ordnung" eigentlich gemeint ist); Angel Fernandes, Erzbischof-Koadjutor von Delhi, im Namen mehrerer Bischöfe Indiens (dogmatische Grundlagen und Bedeutung der Liturgie mehr beachten); Léon Duval, Erzbischof von Algier, im Namen mehrerer nordafrikanischer Bischöfe (stärkere Hervorhebung des Dialogs; auch menschliche Werte haben Platz im Plane Gottes); Mauro Rubio, Bischof von Salamanca (andere Disposition des Entwurfs, Darlegung der Natur der apostolischen Tätigkeit in kirchlicher und weltlicher Sphäre); Carlo Maccari, Bischof von Mondovì (klare Definition des Apostolates notwendig, „nicht die Schutzwaffen weglegen").

In der Siebenundneunzigsten Generalkongregation (8. 10.) wurde zunächst über das dritte Kapitel des Ökumenismusschemas („über die vom Apostolischen Römischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften") als Ganzes abgestimmt. Ergebnis: Anwesend 2169, zustimmend 1843, ablehnend 24, zustimmend mit Vorbehalt 296, ungültig 6.

Zu Beginn der Sitzung erinnerte der Generalsekretär an den 6. Todestag Pius' XII. († 9. 10. 58). Es sei für die Väter eine hohe Pflicht der Pietät, „des großen Verteidigers des Glaubens, der Kirche und der Stadt Rom" zu gedenken. Der Sitzung präsidierte Kardinal Suenens.

Achtzehn Väter sprachen zum Schema „Vom Apostolat der Laien": Eugene D'Souza, Erzbischof von Bhopal, Indien (Klerikalismus muß verschwinden, Laien müssen zur Mündigkeit erzogen werden, die Freiheit der Kinder Gottes ist zu achten); Joseph Émile de Smedt, Bischof von Brügge (es soll Abschnitt eingefügt werden über das Verhalten des Laien zur Religionsfreiheit; diese ist bei denen zu achten, bei denen das Apostolat ausgeübt wird; nicht nur sorgen, daß günstige Strukturen vorhanden seien, sondern daß solche auf Grund persönlicher Überzeugung gefördert werden); Biagio D'Agostino, Bischof von Vallo di Lucania, Italien (das Konzil soll „Laizismus" öffentlich verdammen); Stefan Barela, Bischof von Tschenstochau (erste Pflicht der Laien ist tiefe Kenntnis der Kirche; Kirche kann beurteilen, ob jemand für das Laienapostolat geeignet ist); Karol Woityla, Erzbischof von Krakau (es wird richtig gesagt, daß sich Laienapostolat nicht nur in organisierter Form vollzieht; jene sind vom Apostolat auszuschließen, die kirchenfremde Ziele verfolgen); Luigi Bettazzi, Weihbischof von Bologna (Schema soll vermeiden, Strukturen genau festzulegen; die Laien sind selbst die Kirche; das Leben der Laien darf keine Nachahmung der Ordensspiritualität sein; ekklesiale Natur des Apostolates ist herauszustellen); Owen McCann, Erzbischof von Kapstadt (Schema entspricht nicht den Erwartungen von Kirche und Welt; Einladung an die Laien ist klarer auszusprechen, die Zusammenarbeit zwischen Laien und Klerus mehr zu betonen; Text spricht nur einmal vom Volk Gottes); Ignace Ziadé, Maronitischer Erzbischof von Beirut (Laien nicht einfach Mitarbeiter des Klerus, sakramentale Grundlagen des Apostolates sind mehr zu betonen); Cesar Mosquera Corral, Erzbischof von Guayaquil, Ekuador (Schema stellt nur Katalog von Formen des Laienapostolats auf, ohne eine geistliche Lehre vom Laienstand zu bieten; bisher auf den Laien nur verkürzte Form der Ordens- und Priesterspiritualität angewandt); Antoine Caillot, Bischof von Évreux (Schema

muß Alltagsleben hervorheben als Ort des Zeugnisses und der Hinwendung zu Christus, sein Wirken im Raum der Welt soll Zeichen des Glaubens sein); Stephen A. Leven, Weihbischof von San Antonio, Texas (zu Beginn muß theologische Grundlage gelegt werden, Dialog mit Laien überall nötig; der Bischof soll sich nicht nur mit dem Hausarzt und seinen Hausgenossen unterhalten); Gerard de Vet, Bischof von Breda (christlichen Realismus mehr betonen; für das Laienapostolat sind nicht nur Nützlichkeitsgründe zu nennen); William Conway, Erzbischof von Armagh (bedauerlich, daß nichts über die Jugend gesagt wird; ein Mensch, der nach Christus gestaltet ist, wirkt schon dadurch „radioaktiv"); Albert de Vito, Bischof von Lucknow, Indien (die Lehre von der Teilnahme der Gläubigen am Priestertum Christi müßte als Grundlage des Laienapostolates besser dargestellt werden); Heinrich Tenhumberg, Weihbischof von Münster, im Namen von 83 deutschsprachigen und skandinavischen Bischöfen (allgemeine Zustimmung zum vorliegenden Text; aber Begriff des Apostolates zu sehr auf das Hierarchische beschränkt; eine dem Fassungsvermögen angepaßte theologische und aszetische Bildung notwendig; noch Spuren des Klerikalismus vorhanden; Kirchenrecht muß Lehre vom Volk Gottes widerspiegeln); Pieter van Lierde, Generalvikar für die Vatikanstadt (bessere Disposition des Schemas notwendig; wichtige Fragen fehlen: Tourismus, Freizeitgestaltung, Laienspiritualität: dabei Gerechtigkeit besonders hervorheben; Vaterlandsliebe und Liebe zur ganzen Menschheit sind mehr zu betonen); Vicente Enrique y Tarancón, Erzbischof-Koadjutor von Oviedo, Spanien (Laie ist klar vom Ordensmann abzugrenzen); Pierre Veuillot, Erzbischof-Koadjutor von Paris (Laienapostolat muß klarer definiert werden; der Text ist wirr und mehrdeutig, der Heilige Geist ist Lebensprinzip der Kirche).

In der Achtundneunzigsten Generalkongregation (9. 10.) wurde die Aussprache über das Schema „Vom Apostolat der Laien" mit 19 Wortmeldungen fortgesetzt. Abstimmungen fanden nicht statt. Die Sitzung leitete Kardinal Suenens. Anwesend waren 2070 Väter.
Es sprachen: Kardinal Antonio Caggiano, Erzbischof von Buenos Aires (die Definition der Katholischen Aktion durch Pius XI. ist aufrechtzuerhalten; die Ausbildung zum Apostolat muß bereits bei den Kindern beginnen und sich nicht nur theoretisch, sondern praktisch in der Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien bewähren); Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba, Tanganjika (man kann das Schema gelten lassen, wenn auch dogmatische Begründung fehlt; Autorität der Bischöfe wird zu Recht betont, aber von Offenheit, Freiheit und Initiative der Laien müßte mehr die Rede sein); Kardinal Leo Josef Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (außer dem Abschnitt über Katholische Aktion wird das Schema bejaht; der Terminus darf nicht in spezifischem Sinne, sondern nur als Gattungsbegriff verstanden werden; nicht einzusehen, warum die Legio Mariae einmal zur Katholischen Aktion zählt, ein andermal nicht; als bestimmtem Apostolatstyp der Name Katholische Aktion gegeben wurde, fehlte noch eine Theologie der Laien; das Apostolat der Kirche scheint auf hierarchisches Apostolat beschränkt); Eugène Denis Hurley, Erzbischof von Durban (Text ist von Grund auf neu zu bearbeiten, weil substanz- und kraftlos; bevor man von den Mitteln des Laienapostolates redet, muß man seine Ziele, auch in der spezifischen Form unserer Zeit kennen); Adam Kozlowiecki, Erzbischof von Lusaka, Zambia (Darstellung des Apostolates ungenau, eng und einseitig; Laien erscheinen nur als Gehilfen der Hierarchie; jeder Institutionalismus ist zu vermeiden); Luigi Barbero, Bischof von Vigevano, Italien (betont Unterscheidung zwischen Apostolat im strengen und im weiteren Sinne; ersteres gegeben, wenn Laien in Zusammenarbeit mit Hierarchie Aufgaben übernehmen, die zur Sendung Christi gehören; nicht alle dazu berufen; Katholische Aktion beste und notwendigste Form); Marco McGrath, Bischof von Santiago de Veraguas, Panamá (Zweites Vatikanum geht als Konzil der Förderung der Laien in die Geschichte ein; sakramentale Grundlage des Apostolats und Apostolatsbegriff selbst müssen verdeutlicht werden; das Apostolat der Nichtorganisierten muß gefördert werden); Stanislaus Lokuang, Bischof von Tainan, Formosa (besonderer Aspekt des Laienapostolates in den Missionen muß erwähnt werden, da diese Frage im Missionsschema nicht behandelt wird); Bernardo Cazzaro, Apostolischer Vikar von Aysén, Chile (Text annehmbar; wenn Apostolat verpflichtend, müssen auch die Folgerungen für die Verantwortung der Laien gezogen werden); Alexander Carter, Bischof von Sault Sainte Marie, Kanada (trotz der bereits dritten Fassung Verbesserungen notwendig; Schema „in der Sünde des Klerikalismus empfangen"; Text ist mit Hilfe wirklicher Laien zu revidieren; im gegenwärtigen Text sprechen Kleriker zu Klerikern); Franjo Šeper, Erzbischof von Zagreb (Schema gefällt im allgemeinen; aber zeugt noch von Mißtrauen gegen den Laien; nicht nur die besten, sondern alle sind apostolisch zu formen; Erwachsene sollen wöchentlich zur Besprechung der Aufgaben in der Pfarrei zusammenkommen; Laien müssen Priestern konkrete Probleme darlegen können); Louis Rastouil, Bischof von Limoges (theologische Grundlagen müssen verdeutlicht werden; die Laien haben durch Taufe und Firmung Vollmacht zum Zeugnis); Hilarion Capucci, Generalabt der Melkitischen Basilianer von Aleppo (Ostkirche hat nie den Laien so stark vom Klerus getrennt; die ganze Kirche ist missionarisch und auf das Gottesvolk ausgerichtet; Hierarchie muß den Heiligen Geist in den Laien ehren); Ignacio de Orbegozo y Goicoechea, Prälat nullius von Yauyos, Perú (schließt sich Ritter und Suenens an und verzichtet auf eigene Intervention); Antonio Quarracino, Bischof von Nueve de Julio, Argentinien (heißerer Atem und kräftigerer Stil notwendig; was ist mit der „öffentlichen Meinung" in der Kirche? Diese ist eine Form der Teilnahme an der kirchlichen Leitungsfunktion); Edwardo Pironio, Weihbischof von La Plata, Argentinien (Text muß biblischer und patristischer gestaltet und Laienapostolat heilsgeschichtlich dargestellt werden; Bedeutung der Liturgie ist hervorzuheben; Laie ist Zeuge Christi in der Welt und Zeuge der Welt in der Kirche); Stefan László, Bischof von Eisenstadt (Schema gefällt „iuxta modum"; Aussagen über karitative Aktion sind zu verstärken, Verantwortlichkeit der Laien für die großen Weltprobleme ist mehr zu betonen); Giuseppe Ruotolo, Bischof von Ugento, Italien (mit der Pflicht zum Apostolat ist die Pflicht zum Eintritt in eine Organisation verbunden).

In der Neunundneunzigsten Generalkongregation (12. 10.) wurde die Debatte über das Laienapostolat mit 17 Wortmeldungen fortgesetzt. Am Schluß der Sitzung wurde durch Abstimmung mit Aufstehen und Sitzenbleiben die Aussprache für abgeschlossen erklärt. Der Generalsekretär

teilte den Tod zweier Väter mit: Bischof John Treacy, La Crosse (USA), und Titularbischof Michael Rodríguez (Indien). Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2065. Die Sitzung schloß ausnahmsweise um 12.15 Uhr. Am Schluß der Sitzung teilte der Generalsekretär noch mit, nach Abschluß der Debatte über das Laienschema würde an sich das Schema 13 zur Debatte gestellt, da aber die Berichterstattungen dazu noch nicht fertiggestellt seien, hätten die Moderatoren, um nicht Zeit zu verlieren, beschlossen, vorher noch die Propositiones über die Priester und über die Ostkirchen zur Diskussion zu stellen und darüber abstimmen zu lassen.

Zum Schema „Vom Apostolat der Laien" sprachen: Kardinal Achille Liénart, Bischof von Lille (Schema im ganzen annehmbar, Anteil der Laien an der Verbreitung des Evangeliums ist zu klein, Laien leben unter denselben Bedingungen wie die anderen Menschen in der Welt und müssen deshalb Sauerteig sein); Wilhelm Pluta, Weihbischof von Gorzów, Polen (geistliche Erziehung zur Heiligkeit als Voraussetzung für das Apostolat hätte eigenes Kapitel verdient); Aurelio del Piño Gómez, Bischof von Lérida (Schema hat feste Lehrgrundlage, wichtigster Aspekt des Laienapostolates sind die Arbeiterfrage und sozialer Friede aus sozialer Gerechtigkeit nach der Soziallehre der Kirche); Candido Padin, Weihbischof von Rio de Janeiro, im Namen von 40 brasilianischen Bischöfen (fehlt nicht der Geist des Apostolates, wenn Christen auf ungerechten nationalen und sozialen Privilegien bestehen? Mitarbeit der Laien in „sozialen" Gemeinschaften besonders fördern; bei Katholischer Aktion ist verschiedene Entwicklung in verschiedenen Ländern zu berücksichtigen; Laienapostolat muß Antwort auf die Nöte der Welt geben); Alexandre Renard, Bischof von Versailles (es fehlt neutestamentliche Begriffsbestimmung des Apostolats; der Apostel muß Zeuge sein; in der Ausübung des Apostolats sind Methoden zu verwerfen, die die Freiheit bedrohen); Manuel Llopis Ivorra, Bischof von Coria-Cáceres, Spanien (Laienapostolat nicht nur Forderung unserer geschichtlichen Lage, sondern Wesensbestandteil des christlichen Lebens); William Power, Bischof von Antigonish, Kanada (da Schöpfung und Erlösung im Einklang, muß Ausbildung zum Apostolat auf den weltlichen Charakter der Laien und auf das Engagement in der Weltwirklichkeit im Lichte des Glaubens gerichtet sein); John Heenan, Erzbischof von Westminster (heute Kleriker nicht mehr Träger der Bildung, um so wichtiger, daß Laien auch geistlich gebildet sind, sich aber zugleich vom Priester führen lassen; Katholische Aktion hat in manchen Ländern politischen Beigeschmack; Sekretariat für Laienapostolat beim Apostolischen Stuhl nur sinnvoll, wenn die Laien seine Träger sind); Manuel Larraín Errázuriz, Bischof von Talca, Chile (Laienapostolat muß sich vor „Angelismus" hüten und sich echt inkarnieren, es führt die Welt zu ihrer echten kosmischen Bestimmung, Christenheit nicht mehr im „Zustand der Christenheit", sondern im „Zustand der Mission"; Laien müssen in unserer Welt in ihrer eigenen Tätigkeit das Beste leisten); Stjepan Bäuerlein, Bischof von Sřijem, Jugoslawien (Aufgabe des Apostolats der Familie Zeugung und christliche Erziehung des Kindes; was über Gehorsam der Laien gesagt wird, gilt noch mehr für Kleriker); Henri Donze, Bischof von Tulle, Frankreich (Schema spricht zu wenig von denen, auf die sich das Apostolat richtet; Kenntnis des Milieus, des Denkgefühls und „Reaktionsgruppen" besonders wichtig); Joseph Höffner, Bischof von Münster (zwei Ziele sind zu unterscheiden: Bekehrung der Menschen und Erneuerung der weltlichen Ordnung; was über letztere gesagt wird, ist zu triumphalistisch und zu unbiblisch und scheint die Zwischenzeit dieses Äons mit dem eschatologischen Zustand des Gottesreiches zu verwechseln; eine vollkommene christliche Ordnung kann es in dieser Zeit nicht geben; mit dem Ausdruck „consecratio mundi" ist vorsichtig umzugehen); Paul Chang, Weihbischof von Taipeh, Formosa (das Grundgesetz des Apostolats ist die Liebe); Luigi Civardi, Titularbischof in Rom (soziale Aktion, die echtes Apostolat ist, ist nicht mit Caritas zu verwechseln; sie müßte deshalb ausführlich behandelt werden); Luis Alonso, Militärbischof von Spanien (die von den Päpsten von Leo XIII. bis Paul VI. so sehr empfohlene Katholische Aktion wird nicht genügend anerkannt); André-Jacques Fougerat, Bischof von Grenoble (Rolle der OIC — Internationale Katholische Organisationen — soll mehr betont werden); Enrico Nicodemo, Bischof von Bari (Konzil muß Unterschied zwischen Katholischer Aktion und „freien Vereinigungen" herausarbeiten, Katholische Aktion nicht das gleiche wie das Apostolat auf Grund von Taufe und Firmung).

Die Hundertste Generalkongregation (13. 10.) unterschied sich in mehrfacher Hinsicht von den bisherigen Generalkongregationen:

1. Erzbischof Felici erntete Beifall, als er die Väter darauf hinwies, daß das Konzil mit seiner Hundertsten Generalkongregation zwar alt an Tagen, aber noch voll jugendlicher Kraft und Frische sei. Dieser Hinweis erhielt nach den Vorgängen der letzten Tage außerhalb der Aula (Auseinandersetzung um die Überarbeitung der Erklärungen über die Religionsfreiheit und die Juden und die Nichtchristen, Protestbrief gegen das Vorgehen in dieser Sache von 17 Kardinälen an den Papst, einstündige Audienz von Kardinal Frings beim Papst am Vortag) seine besondere Nuance.
2. Zum erstenmal nahm ein Vertreter der Laienauditoren zu einem Schema in der Aula Stellung. Patrik Keegan (England), früherer Präsident der Internationalen Katholischen Arbeiterjugend, gab seiner Freude Ausdruck, daß die Laien und ihr Apostolat Gegenstand des Konzils geworden sind; er ließ zugleich durchblicken, man würde sich noch mehr freuen, wenn der Text im Sinne der Diskussion verbessert werde. Das Schema soll Platz lassen für neue Entwicklungen.
3. Zum erstenmal konnte Generalsekretär Felici die Pfarrer, die der Papst zur Teilnahme am Konzil eingeladen hatte, in der Aula begrüßen. Sie wurden von den Vätern mit Beifall bedacht.

Den Vätern wurde die Berichterstattung zu den Propositiones über die Orientalischen Kirchen ausgehändigt. Der Sitzung präsidierte Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2152 Väter.

Zunächst sprachen noch jeweils im Namen von mehr als 70 Vätern drei mit Laienfragen besonders befaßte Bischöfe zum Schema „Vom Apostolat der Laien": Émile Guerry, Erzbischof von Cambrai (die Ausbreitung des Evangeliums und die christliche Durchdringung der zeitlichen Ordnung gehören zusammen, Einheit und Unterschied zwischen beiden sind zu klären); Santo Quadri, Weihbischof von Pinerolo (alle Wirklichkeiten der zeitlichen Ordnung haben ihre eigenen Inhalte, Ziele und Gesetze; die Zuständigkeit in ihnen stammt weder aus der Schrift noch aus der Soziallehre der Kirche, sondern wird bewirkt durch tägliche Erfahrung; die zeitliche Ordnung steht aber im Rahmen sittlicher Werte, durch die diese

in bezug auf die höheren Ziele bestimmt wird; nicht Überwachung des Laien, sondern seine Anleitung zum rechten Gebrauch der Dinge am Platz; die zeitliche Ordnung ist im Rahmen des Sittlichen auf Gott auszurichten, von dem her in seinem Plan Natürliches und Übernatürliches umgriffen ist); Elias Zoghby, Melkitischer Patriarchalvikar in Ägypten (in Ägypten gibt es eine Patriarchalkommission aus 24 Laienmitgliedern, von denen zwei Drittel von den Gläubigen gewählt und ein Drittel vom Patriarchen ernannt werden).

Anschließend sprach Patrik Keegan (vgl. oben). Sodann faßte Bischof Hengsbach als Relator der Kommission die Diskussionspunkte kurz zusammen und versprach, die Kommission werde alle Voten der Väter nach bestem Wissen und Gewissen berücksichtigen; er betonte zugleich, daß gewisse Aspekte, die diskutiert wurden (Klerikalismus, Juridismus u. a.), nicht den Geist des Schemas bestimmten, sondern ihren Grund in der Unvollkommenheit der Aussageweise hätten. Im übrigen seien in der Kommission dieselben Gegensätze sichtbar geworden wie in der Aula.

Nach der Schlußrelatio von Bischof Hengsbach trug Erzbischof François Marty von Reims die Berichterstattung seiner Kommission zu den Propositiones „Vom priesterlichen Leben und Dienst" vor: Bei der Ausarbeitung der Propositiones habe sich die Kommission von den pastoralen Bedürfnissen der Kirche leiten lassen. Es schien der Kommission angebracht, u. a. den Zölibat ausdrücklich zu bestätigen und zu beleuchten. Ebenso wollte sie die Abkehr von Luxus und Ehrsucht, die Beseitigung von „sozialen Klassen" unter den Priestern fordern und die „vita communis" für die Priester besonders empfehlen.

Nach Verlesung der Relatio sprachen dreizehn Väter: Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (Schema unbefriedigend, da Zielsetzung nicht ersichtlich; eigentliches Schema mit ausführlicher Debatte notwendig, aber vorliegender Text stellt Forderungen ohne Ermutigung); Paul Théas, Bischof von Tarbes/Lourdes (Notwendigkeit des Priesters für die Kirche ist zu unterstreichen und seine Eigenbedeutung hervorzuheben); Julio Rosales, Erzbischof von Cebú, Philippinen (Text zeichnet sich durch große Ausgeglichenheit aus); Giuseppe Evangelisti, Erzbischof von Meerut, Indien (große Lücke, weil das Schema nicht vom Missionsgeist als einem Wesenselement der priesterlichen Berufung spricht); Antonio Añoveros Ataún, Bischof von Cádiz (die Propositiones sind zu kurz geraten: Benefiziumswesen ist zu reformieren, für eine gerechtere Verteilung des Klerus zu sorgen; jede Diözese müßte einen Diözesanspiritual für Weltpriester mit Eigenverantwortung neben dem Bischof haben); Armando Fares, Erzbischof von Catanzaro (der Text müßte im Einklang mit dem Kirchenschema stehen, Einschärfung des Zölibates ist zu begrüßen); François Ayoub, Melkitischer Erzbischof von Aleppo, Syrien (der Text entspricht nicht den Erwartungen des Priesters); Joseph Hiltl, Weihbischof von Regensburg (die Mahnung an die Bischöfe, für den Unterhalt der Priester zu sorgen, ist auch auf die Haushälterinnen auszudehnen, besonders bezüglich Sozialversicherung); Jakobus Comba, Bischof von Tignica, Tanganjika (im Schema steht nichts vom Kreuz, der letzten Quelle des Trostes für den Priester; wegen der Hinweise auf die Armut müsse er sich als Bischof schämen, denn nichts Derartiges stünde im Bischofsschema); Leonardo Rodríguez Ballón, Erzbischof von Arequipa, Perú (durch internationale Organisationen muß gerechtere Verteilung der Priester veranlaßt und durchgeführt werden); Joannes Perris, Erzbischof von Naxos (das Konzil muß in besonderer Weise der Landpfarrer gedenken); John Donovan, Weihbischof von Detroit (psychische und „menschliche" Krankheiten von Priestern bedürfen langer Heilungsdauer; manche Bischöfe wüßten nichts Besseres zu tun, als solche Priester mit Kirchenstrafen zu belegen und sie in Demeritenhäuser zu stecken; der ganze Text ist zu juristisch); Guido Casullo, Weihbischof von Pinheiro, Brasilien (gemeinsames Leben und Arbeiten der Priester sind noch mehr zu fördern); Franjo Kuharic, Weihbischof von Zagreb (Spiritual für Diözesanpriester wird empfohlen; jeder Kleriker soll zur Vermeidung von Ärgernis Testament zugunsten der Diözese machen; Benefiziumswesen von Grund auf zu reformieren).

In der Hundertersten Generalkongregation (14. 10.) wurde die Aussprache über die Priesterpropositiones fortgesetzt. Der Generalsekretär machte mehrere Mitteilungen:

1. Zunächst kündigte er an, daß in der nächsten Generalkongregation über die Priesterpropositiones mit „placet", „placet iuxta modum", „non placet" abgestimmt werde. Am Ende der Sitzung nahm er diese Ankündigung wieder zurück, da die Liste der Wortmeldungen noch nicht erschöpft sei.
2. Die Kommission für Disziplin von Klerus und Volk bereite eine Botschaft an die Priester vor, zu der bereits am Ende der Zweiten Sitzungsperiode den Vätern ein Text zugeleitet worden war. An Hand der damals von den Vätern eingereichten Verbesserungsvorschläge werde ein neuer Text erarbeitet und nach dem vom Präsidialrat und von den Moderatoren zu bestimmenden Modus dem Plenum zur Billigung vorgelegt werden.
3. Die Väter wurden aufgefordert, eventuelle Verbesserungsvorschläge zu bereits diskutierten Entwürfen einzureichen, damit die Kommissionen ihre Arbeit abschließen können.

19 Väter sprachen zu den Propositiones „Vom priesterlichen Leben und Dienst": Kardinal Jaime de Barros Câmara, Erzbischof von Rio de Janeiro (klare Unterscheidung zwischen allgemeinem und Amtspriestertum notwendig; geistliche Übungen seien zu erwähnen; Frage des standesgemäßen Einkommens muß im Lichte der Armut geklärt werden); Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (das Schema sei trotz der Kürze gut; eine Einleitung über die Würde des Priestertums sei voranzustellen); Kardinal Fernando Quiroga y Palacios, Erzbischof von Santiago de Compostela (Text gut, er betone aber zu sehr die äußere Seite des Priesterlebens); Joseph Bank, Weihbischof von Györ, Ungarn (die Welt erwarte vom Konzil neue Herzen und neue Taten; Reform des Benefiziumswesens, gestufte Dienstordnung mit gleicher Förderung; Revision der Stolgebühren; wirklicher Familiengeist im Pfarrhaus); Salvatore Baldassarri, Erzbischof von Ravenna (Priesterprobleme müßten so ausführlich behandelt werden wie das Bischofsschema); António Ferreira de Macedo, Erzbischof-Koadjutor von Aparecida, Brasilien (das Schema sei gut, es soll aber die Würde der Priester als Mitarbeiter der Bischöfe stärker hervorgehoben werden); Luis Sánchez-Moreno Lira, Weihbischof von Chiclayo, Perú (der Entwurf hat die Zeichen der Zeit gegenwärtig, aber Priester und Laien verlangen nach einer gründlicheren Erneuerung des priesterlichen Dienstes); Paul Latusek, Weihbischof in Breslau (das Schema verdient Beifall, aber Apostolatsgeist der Priester, der sich auf Gläubige und Ungläubige erstrecken

muß, soll ausführlicher behandelt werden); Fernando Gomes dos Santos, Erzbischof von Goiânia, Brasilien, im Namen von 112 Bischöfen Brasiliens und anderer Länder (das Schema in seiner Unzulänglichkeit eine Beleidigung für die Priester; zu paternalistischer Ton; manchmal werden Dinge verlangt, die die Väter von sich selbst nicht zu fordern wagten; tieferes Eindringen in die Theologie des Priestertums notwendig); Manuel de Jesus Pereira, Weihbischof von Coimbra (es ist zu unterscheiden zwischen Patrimonial- und Benefizialgütern; Priester sollen Beichtvollmacht für das ganze nationale Territorium haben); Kazimierz Kowalski, Bischof von Kulm (alleinstehende Priester wird es immer geben müssen, aber sie sollen von ihren Mitbrüdern gestützt werden, durch einzelne und durch Vereinigungen); Demetrio Mansilla Royo, Bischof von Ciudad Rodrigo, Spanien (da zentral für die kirchliche Erneuerung, müßte der Gegenstand ausführlicher behandelt werden); Vittorio Garaygordobil Berrizbeitia, Prälat nullius von Los Rios, Ekuador (da dem Bischof durch das Konzil gegenüber dem Priester eine größere Verfügungsmacht eingeräumt wird, muß dieser gegen Machtmißbrauch geschützt werden); Edmund Nowicki, Bischof von Danzig (Gläubige müssen im Priester einen „alter Christus" sehen); Smiljan Čekada, Bischof von Skoplje (das Schema ist gut, priesterliche Armut und Geiz sind auseinanderzuhalten, bei der Verteilung des Klerus ist an die Bedürfnisse der Gesamtkirche zu denken); Marcello González Martín, Bischof von Astorga, Spanien (Konzil muß Einrichtungen für Priester in der Seelsorge schaffen auf verschiedenen Ebenen); Leónidos Proaño Villalba, Bischof von Riobamba, Ekuador (Konzil läßt Priester zu sehr im Schatten; die in verschiedenen Entwürfen verstreuten Aussagen über sie wären in einem einzigen Dokument zusammenzufassen); Ernesto Corripio Ahumado, Bischof von Tampico, Mexiko (soziale Ungleichheiten zwischen Priestern sind zu beseitigen, Lastenausgleich entweder freiwillig oder über Diözesanfonds notwendig); Laureano Castán Lacoma, Bischof von Sigüenza-Guadalajara, Spanien (das Schema sollte den Priester anregen, sich Priestergemeinschaften anzuschließen).

In der Hundertzweiten Generalkongregation (15. 10.) wurde zunächst die Aussprache über die Priesterpropositiones fortgesetzt. Um 11 Uhr wurde durch Aufstehen und Sitzenbleiben der Abschluß der Debatte beschlossen. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2130 Väter. Es sprachen folgende Väter zum Priesterschema: Kardinal Bernhard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (Schema unzulänglich; sagt vor allem nichts darüber, wie Seelsorge heute aussehen soll; empfohlen wurde die Gründung von Pastoralräten, an denen auch Laien teilnehmen sollen); Josef Köstner, Bischof von Gurk-Klagenfurt („inneres Gebet" muß erwähnt werden; Kürze des Textes gerechtfertigt, da auch andere Dokumente über Priester handeln); Henri Jenny, Weihbischof von Cambrai (Mysterium des Priestertums muß behandelt werden; man kann den Priester nicht vom Bischof trennen); Gregorio Modrego y Casáus, Erzbischof von Barcelona (Schema bietet Gutes und Bestes, aber theologische Wurzeln müssen bloßgelegt werden); Johann Gugić, Weihbischof von Dubrovnik, Jugoslawien (Priester müssen auch ohne Lohn für die Gläubigen arbeiten können); Victor Sartre, Titularerzbischof, Frankreich (das Schema sagt nichts über die Gemeinschaft des Priesters mit dem Bischof); Jaime Flores Martin, Bischof von Barbastro, Spanien (Warnung vor „Antiklerikalismus" in eigenen Reihen; Christi Stellvertretung durch den Priester ist herauszustellen; gleiche Löhne für Stadt- und Landklerus); zusätzliche Wortmeldung nach Abschluß der Debatte im Namen von über 70 Vätern: Kardinal Joseph Lefèbvre, Erzbischof von Bourges (viele Priester fragen sich angesichts der Betonung des allgemeinen Priestertums nach der Eigenbedeutung ihres Priesteramtes; darauf muß, um der Unsicherheit zu steuern, eine Antwort gegeben werden).

Nach diesen Wortmeldungen gab Erzbischof Marty die Schlußrelatio: Die Kommission habe sich drei Ziele gesteckt: die Anteilnahme der Väter an den Priestern betont zu bezeugen, eine Synthese der Grundsätze des priesterlichen Lebens zu schaffen, die Vorschläge der Väter möglichst breit zu berücksichtigen.

Anschließend begann die Aussprache über die Propositiones „Von den Ostkirchen". Kardinalstaatssekretär Cicognani wies in seiner kurzen Einführung auf drei wichtige Punkte hin: die Pflicht zur Beibehaltung des eigenen Ritus bei Kirchenübertritt, die Gültigkeit der nicht vor katholischen Priestern geschlossenen Mischehen zwischen Orientalen und die Bestimmungen über die „communicatio in sacris". Die eigentliche Relatio verlas Erzbischof Gabriel Bukatko von Belgrad und gab dabei einen kurzen Überblick über den Werdegang und verschiedene Einzelpunkte des Textes.

Zum Schema als Ganzem sprachen noch drei Väter: Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien (Nichtunierte kommen im Entwurf zu kurz, der Text ist deshalb mit dem dritten Kapitel des Ökumenismusschemas abzustimmen; die Unierten dürfen nicht als Ausnahmefall in der Gesamtkirche behandelt werden; das gemeinsame Traditionsgut der ganzen Kirche ist hervorzuheben); Stephanos I. Sidarouss, Koptischer Patriarch von Alexandrien (gut, daß nur Hauptpunkte behandelt und alle Detailfragen den Patriarchalsynoden zugewiesen werden); Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien (das schwächste Kapitel ist der Abschnitt über die Patriarchen; diese keine ausschließlich orientalische Einrichtung; Begegnung zwischen Paul VI. und Athenagoras scheint im Schema nichts zu bedeuten).

In der Hundertdritten Generalkongregation (16. 10.) wurde die Aussprache über die Orientalischen Kirchen weitergeführt. Der Generalsekretär machte zu Beginn eine wichtige Mitteilung: Den Wunsch vieler Väter, die Propositiones nach der kurzen Aussprache den Kommissionen zuzuleiten und erst nach Verbesserung durch die Kommissionen abstimmen zu lassen, haben die Moderatoren der Koordinierungskommission vorgetragen. Diese hat entschieden: Die Väter sollen nach Abschluß der Aussprache gefragt werden, ob man eine Abstimmung durchführen soll. Wenn die Väter mit absoluter Mehrheit mit Ja stimmen, wird die Abstimmung sofort durchgeführt, stimmen sie mit Nein, werden die Propositiones an die Kommissionen überwiesen. Entsprechend dieser Regelung werde man am Montag über die Propositiones „Vom priesterlichen Leben und Dienst" abstimmen.

An die Väter wurden folgende Texte verteilt: die Instruktion zur Durchführung der Liturgiekonstitution, die Relatio zum Schema 13, der verbesserte Text des siebten Kapitel des Kirchenschemas. Die Abstimmungen darüber wurden für die nächste Generalkongregation angekündigt.

Es folgten noch zwei weitere Mitteilungen:

1. Am 2. und 3. November würden wegen des Allerseelentages und der Cappella Papalis für die im letzten Jahr

verstorbenen Kardinäle und Bischöfe (3. 11.) keine Generalkongregationen stattfinden.
2. Von seiten des Einheitssekretariates wurde mitgeteilt, daß das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien inzwischen zwei Beobachter-Delegierte entsandt hat: Archimandrit Cyrillos Koukoulakis und Theodoros Mosconas, Archivar und Bibliothekar des Patriarchats.
Zehn Väter sprachen zu den Propositiones über die Orientalen: Kardinal Jaime de Barros Câmara, Erzbischof von Rio de Janeiro (die in Ländern des lateinischen Ritus lebenden Orientalen sollen eigens erwähnt werden; Beibehaltung des eigenen Ritus bei Kirchenübertritt ist zu wünschen, aber nicht vorzuschreiben, wie der Entwurf es tut; auch das Mischehenproblem zwischen Orthodoxen und Lateinern wäre zu lösen; die Lateiner sollen über die Orientalen besser unterrichtet werden); Alberto Gori, Lateinischer Patriarch in Jerusalem (die Wahl des Ritus bei Kirchenübertritt muß freistehen; Gori berief sich zur Stützung dieser Forderung auch auf die Patriarchen der Kopten, Syrer und Maroniten); Ignace Pierre Batanian, Armenischer Patriarch von Kilikien (Rückkehr zum orientalischen Mischehenrecht von vor 1949 notwendig; Dispensen, auch Generaldispensen, genügen nicht; Pflicht, bei Kirchenübertritt eigenen Ritus beizubehalten, soll bestehenbleiben); Josyf Slipyj, Großerzbischof der Ukrainer, Metropolit von Lemberg (wegen Unklugheit der Lateiner gingen den Unierten zum Schaden der Gesamtkirche und ihrer Katholizität viele Gläubige verloren); Isaac Ghattas, Koptischer Bischof von Theben, VAR (die Lateinische Kirche ist genauso Teilkirche wie die anderen; Patriarchenwürde ist nicht nur Ehrenvorrang; die Materie des Entwurfs wäre in andere Schemata zu übernehmen, der Entwurf als solcher soll fallen); Charles de Provenchères, Erzbischof von Aix-en-Provence (der Text ist zureichend; man muß bedenken, daß vieles in anderen Entwürfen über die Gesamtkirche auch für diesen Fall gilt); Elias Zoghby, Melkitischer Patriarchalvikar für Ägypten (die wahre katholische Kirche besteht aus Teilkirchen; verschiedene Interpretation des Schismas in Ost und West; bei der Spaltung haben Orthodoxe dem Primat keinerlei theologische Bedeutung beigelegt); Michael Doumith, Maronitischer Bischof von Sarba, Libanon (der Entwurf ist abzulehnen, weil er Mißverständnisse nicht beseitigt und vieles in anderen Entwürfen besser nachzulesen ist; Warnung vor Latinisierung müßte in einem Schema über Lateiner stehen; Frage mehrerer Jurisdiktionsträger auf einem Territorium leider umgangen, obwohl sie dringend einer Lösung bedarf); Basilios Christea, Visitator für die unierten Rumänen in der Diaspora (Appell zugunsten der verfolgten Unierten des byzantinischen Ritus in den Ostblockländern); Joseph Stangl, Bischof von Würzburg (Entwurf soll vollen Wert eines Konzilsdekretes zurückerhalten; statt von „communicatio in sacris" sollte besser von „Interkommunion" die Rede sein; für die Verbesserung des Schemas ist Zeit nötig).

In der Hundertvierten Generalkongregation (19. 10.) wurde mit mehreren Abstimmungen begonnen.
Zunächst wurde über die Vorfrage abgestimmt, ob die Väter einverstanden seien, daß man, nachdem die Aussprache zu den Propositiones über Priester abgeschlossen sei, die Einzelabstimmungen vornehmen könne. Ergebnis: Anwesend 2135, zustimmend 930, ablehnend 1199, ungültig 6. Damit wurde der Entwurf zur weiteren Bearbeitung an die Kommission verwiesen. Für die Einreichung weiterer Vorschläge wurde eine Frist von drei Tagen gesetzt.
Sodann wurde über die einzelnen Verbesserungen zum siebten Kapitel des Kirchenschemas abgestimmt.
1. Verbesserung (Abschnitt 48: Einfügungen über die endzeitliche Vollendung der Kirche). Ergebnis: Anwesend 2135, zustimmend 2099, ablehnend 20, ungültig 16.
2. Verbesserung (Abschnitt 49: Einfügungen über das Verhältnis von pilgernder Kirche zur Kirche der Vollendung). Ergebnis: Anwesend 2132, zustimmend 2121, ablehnend 8, ungültig 3.
3. Verbesserung (Abschnitt 50: weitere Verbesserungen zum Verhältnis pilgernde und himmlische Kirche). Ergebnis: Anwesend 2121, zustimmend 2104, ablehnend 8, ungültig 9.
4. Verbesserung (Abschnitt 51: Pastorale Ermahnungen zur Heiligenverehrung und im Hinblick auf die nichtkatholischen Christen). Ergebnis: Anwesend 2077, zustimmend 2067, ablehnend 8, ungültig 2.
An die Väter wurden drei Dokumente verteilt: die Relatio über die Verbesserungen zum siebten Kapitel des Kirchenschemas; die Relatio zur „Erklärung über die christliche Erziehung" (früher Propositiones über die Schule); der Text der Abstimmungsprozedur zu den Kurzschemata (Propositiones, Voten, Erklärungen), der auch in die amtliche Geschäftsordnung eingefügt wurde. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2135 Väter.
Es gab vierzehn Wortmeldungen zum Schema über die Ostkirchen: Kardinal Giacomo Lercaro, Erzbischof von Bologna („communicatio in sacris" ist sachgerecht behandelt; andere Aussagen sind fehl am Platze, weil nicht in Übereinstimmung mit dem Ökumenismusschema; in Sachen Interkommunion sollten Wünsche ausgesprochen, die Sache aber vor Durchführung mit den Orthodoxen besprochen werden, das verlange der Dialog); Joseph Tawil, Melkitischer Patriarchalvikar in Damaskus (Konzil muß Glauben der Kirche im Rahmen der Gesamtchristenheit begreifen; Ostkirchen müssen synodales Eigenleben führen können); Alexandros Scandar, Koptischer Bischof von Assiut, VAR (Eigenleben der Ostkirchen muß durch entsprechende Seminarerziehung gefördert werden; in der „communicatio in sacris" darf man nicht zu weit gehen); Johannes Hoeck, Abtpräses der Bayerischen Benediktinerkongregation (Kernpunkt der Wiedervereinigung mit den Orientalen ist die Patriarchalstruktur; die Autonomie, wie sie bis 1000 bestand, müßte gewahrt werden); Raphael Bayan, Armenischer Bischof von Alexandrien, VAR (es wäre zwischen der Ehre der Patriarchen und der Patriarchalsynoden zu unterscheiden); Vittorio Costantini, Bischof von Sessa Aurunca, Italien (es muß heißen: der Apostolische Stuhl ehre die orientalischen Traditionen, nicht die Kirche; zu dieser gehören sie ja selbst); Antonio Vuccino, Titularerzbischof, Frankreich (Schema muß völlig umgearbeitet werden; man soll die Orthodoxen nicht getrennte, sondern orthodoxe Brüder nennen); Néophytos Edelby, Melkitischer Titularerzbischof von Edessa (die Meinungsverschiedenheiten unter Unierten sind beunruhigend und beschämend; Entwurf soll in Zusammenarbeit mit Sekretariat für die Einheit mit den anderen Entwürfen abgestimmt werden); Gerald McDevitt, Weihbischof von Philadelphia (den von der orthodoxen Kirche kommenden Priestern soll die freie Wahl des Ritus gelassen werden); Stephan Kocisko, Eparch von Passaic, USA (das Schema ist gut, aber Grundsätze genügen nicht); François Ayoub, Maroniti-

scher Erzbischof von Aleppo (bei Anschluß von Teilkirchen soll eigener Ritus gewahrt werden; Einzelkonversionen sollen nicht gefördert werden); Pierre Sfair, Maronitischer Titularerzbischof, Libanon (es sollte nur ein Patriarchat von Antiochien geben; maronitischem Patriarchen sollte jene Synode zustehen, die von den Päpsten anerkannt worden sei); Ceslao Sipovič, Visitator der Weißrussen im Ausland (die Hirtensorge des Papstes verbindet alle Teilkirchen; für die Orientalen wird sie am besten durch die Ostkirchenkongregation ausgeübt); Raphael Bidawid, Chaldäischer Bischof von Amadiyah, Irak, im Namen der Bischöfe des Chaldäischen Patriarchats (Schema verdient Beifall, weil es unfruchtbare Fragen über Patriarchatssitze vermeidet; bei ihrer Neuordnung der Einrichtung — an der festzuhalten ist — muß beachtet werden, daß sie rein kirchlichen Rechtes sind).

Nach der vierzehnten Wortmeldung wurde durch Aufstehen und Sitzenbleiben über den Abschluß der Debatte abgestimmt. Laut Pressekommuniqué erhoben sich alle Bischöfe — mit Ausnahme der orientalischen Patriarchen.

In der Hundertfünften Generalkongregation (20. 10.) begann nach einer Abstimmung und drei nachträglichen Wortmeldungen zum Ostkirchenschema die Aussprache über das Schema „Von der Kirche in der Welt von heute". Zunächst wurde über das siebte Kapitel des Kirchenschemas als Ganzes abgestimmt. Ergebnis: Anwesend 2184, zustimmend 1921, ablehnend 29, zustimmend mit Vorbehalt 233, ungültig 1.

Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2191 Väter.

Zum Ostkirchenschema sprachen: Georges Hakim, Melkitischer Bischof von Akka, Israel (Schema soll angenommen werden; Freiheit der Missionierungsarbeit soll Ostkirchen in gleicher Weise garantiert werden); Maurice Baudoux, Erzbischof von Saint Boniface, Kanada (Ritenvielfalt ist höheres Gut als Erleichterung der Seelsorge durch Riteneinheit auf einem Territorium); Dominic Athaide, Erzbischof von Agra, Indien (Errichtung von orientalischen Hierarchien kann die Gefahr einer Vielzahl von Jurisdiktionen bringen; in lateinischen Ländern sollen für die Orientalen die gleichen Normen gelten wie für die Lateiner im Orient; die Patriarchen müssen eine den Kardinälen gleiche Würde erhalten). Erzbischof Bukatko erstattete den Schlußbericht. Die Kommission werde alle Vorschläge, soweit sie nicht schon eingearbeitet sind, berücksichtigen. Der Vorwurf, das Schema sei zuwenig ökumenisch, sei ungerecht. — Anschließend wurde über die Vorfrage abgestimmt, ob über die Einzelpunkte abgestimmt werden soll. Das Ergebnis: Anwesend 2180, zustimmend 1911, ablehnend 265, ungültig 4.

Die Aussprache über das Schema „Von der Kirche in der Welt von heute" begann mit der Verlesung der Relatio durch Bischof Emilio Guano, dem Präsidenten des Redaktionskomitees der zuständigen Gemischten Kommission. Nach einem kurzen Bericht über die Entstehungsgeschichte des Schemas wies Guano auf zwei entgegengesetzte Meinungen hin: die einen wollen nur Erklärungen zu praktischen Fragen, die anderen nur Grundsatzerklärungen. Der zweiten Meinung könne man keinesfalls folgen, da der Text die Beziehungen der Lehre zu den wirklichen Problemen zeigen soll. Die Kommission erwarte eine ausführliche Diskussion. Für die weitere Verbesserung brauche man Zeit.

Die Generaldebatte wurde mit den Wortmeldungen von acht Kardinälen eröffnet: Kardinal Achille Liénart, Bischof von Lille (die Kommission verdient Dank; Text hat zu sehr den Ton einer Exhorte, während die Menschen eine Darlegung der Grundsätze erwarten; zuerst muß die Natur und Würde des Menschen, dann seine Erlösungsbedürftigkeit vor den Einzelfragen dargestellt werden); Kardinal Francis Spellman, Erzbischof von New York (Schema entspricht Erwartungen; die wesentliche Bedingung für einen fruchtbaren Dialog liegt im Gehorsam, der aber kein juristischer sein darf); Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (zu viele Wiederholungen; manchen Aussagen liegt das System der Situationsethik zugrunde; alles vermeiden, was nach Selbstkritik der Kirche aussieht); Kardinal Giacomo Lercaro, Erzbischof von Bologna (die Arbeit der Kommission war schwer, aber auch fruchtbar; Text soll als Diskussionsgrundlage angenommen werden; er braucht noch die Interventionen der Väter und Zeit zum Reifen; Erneuerung des Verhältnisses der Kirche zur Welt beginnt mit innerer Reform, die man nur schüchtern begonnen hat); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (ausgezeichnete Diskussionsgrundlage; für christliche Erneuerung der Welt sind Christen notwendig, die sich selbst erneuert haben); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München (Schema als Diskussionsbasis annehmbar; Konzil muß sich mit Weltproblemen als Zeichen der Zeit befassen; die Probleme müssen für die Gläubigen in Angriff genommen werden); Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (Schema muß gründlich durchbesprochen werden; die Darstellung von Kirche und Welt muß biblisch grundgelegt werden); Kardinal Raul Silva Henríquez, Erzbischof von Santiago de Chile (Kirche als Heilsanstalt steht im Dienst der Menschen in der Welt; Kirche als „neue Schöpfung" ist Heimat aller Menschen, in der sie zur Fülle ihrer Berufung kommen; Konzil muß christliche Kosmologie entwerfen).

In der Hundertsechsten Generalkongregation (21. 10.) wurden zunächst die Einzelabstimmungen zu den ersten fünf Propositiones über die Ostkirchen durchgeführt. Bis auf die zweite gab es bei allen fünf Abstimmungen eine Mehrheit von mehr als zwei Dritteln.

1. Abstimmung (Wert und Bedeutung der Einrichtungen, Riten und Traditionen der Orientalen innerhalb der Universalkirche). Ergebnis: Anwesend 2176, zustimmend 1790, ablehnend 119, zustimmend mit Vorbehalt 265, ungültig 2.
2. Abstimmung (Stellung und Bedeutung der Teilkirchen, aus denen die universale Kirche zusammengesetzt ist, Stellung lateinischer Kirche und Ostkirchen). Ergebnis: Anwesend 2170, zustimmend 1373, ablehnend 73, zustimmend mit Vorbehalt 719, ungültig 5.
3. Abstimmung (das orientalische Erbgut in Lehre, Liturgie, kirchliches Leben soll in Ehrfurcht erhalten und gepflegt werden). Ergebnis: Anwesend 2172, zustimmend 2005, ablehnend 31, zustimmend mit Vorbehalt 136, ungültig 0.
4. Abstimmung (die Stellung der Patriarchate). Ergebnis: Anwesend 2167, zustimmend 1790, ablehnend 183, zustimmend mit Vorbehalt 186, ungültig 8.
5. Abstimmung (Verwaltung der Sakramente bei den Orientalen). Ergebnis: Anwesend 2146, zustimmend 1920, ablehnend 103, zustimmend mit Vorbehalt 118, ungültig 5.

Da Text 2 keine Zweidrittelmehrheit erreicht hat, muß er an Hand aller eingereichten Voten neu bearbeitet werden.

Den Vätern wurde die Relatio zu den Propositiones „Von der missionarischen Tätigkeit der Kirche“ ausgehändigt. Der Entwurf soll nach Abschluß der Diskussion zum Schema 13 behandelt werden. Der Sitzung präsidierte Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2176 Väter.

Zwölf Väter sprachen zum Schema „Von der Kirche in der Welt von heute“: Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima (das Thema ist wichtig; Schwierigkeiten kein Grund, nichts zu sagen; aber zuerst müssen die Begriffe Kirche und Welt genau bestimmt werden); Kardinal Leo Josef Suenens, Erzbischof von Mecheln und Brüssel (schließt sich im ganzen dem Urteil der beiden Moderatoren, die am Vortag gesprochen haben, „kollegial“ an; die Kirche muß zur und über die Welt nach der ihr zukommenden — ekklesialen — Kompetenz sprechen, z. B. bezüglich der Wahrung des Friedens nicht mittels der Diplomatie, sondern kraft ihres eigenen Wesens); Kardinal Augustin Bea, Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen (Schema gelungene Zusammenschau eines vielschichtigen Gegenstandes; aber die Lehraussagen müssen in der Offenbarung verankert werden; es geht nicht um irgendeine Philosophie; der Hinweis auf das Gewissen und das sittliche Naturgesetz allein genügt nicht); Paul Meouchi, Maronitischer Patriarch von Antiochien (Schema für Debatte annehmbar, muß aber gründlich umgearbeitet werden; es scheint die Sendung der Kirche mit ihrer Beziehung zur zeitlichen Ordnung zu identifizieren; es fehlt das biblische Fundament der „Fülle der Zeit“; es ist zu individualistisch und zu wenig geschichtstheologisch gearbeitet); Giuseppe Vairo, Bischof von Gravina und Irsina, Italien (Text der Diskussionsgrundlage geeignet, er sollte aber vollständiger sein); Alfons Mathias, Bischof von Chikmagalur, Indien (Schema soll nach *Ecclesiam suam* verbessert werden; Dialog mit der Welt muß lehrhaft begründet werden; Atheismus muß besonders berücksichtigt werden); Casimiro Morcillo González, Erzbischof von Madrid (Schema für Konzil nicht annehmbar; mangelhaftes Latein; es müßte zu Christen und Nichtchristen jeweils eine verschiedene Sprache sprechen; mit der nichtchristlichen Welt kann man nicht mit Offenbarungsargumenten sprechen); William Conway, Erzbischof von Armagh (trotz Mängel viele Vorzüge; aber: falschen Eindruck vermeiden, als ob alles enthalten wäre, was die Kirche heute der Welt zu sagen hat; auch die negative Seite muß man ehrlich nennen); Leo Arthur Elchinger, Koadjutor von Straßburg (alle Themen des Entwurfs, die in der Annex oft noch besser behandelt sind, verdienen debattiert zu werden; die Kirche muß den Sinn für das Leben heute jenseits eines naturalistischen Vitalismus oder der Karikatur eines Supranaturalismus darstellen; Kirche darf nicht dem Aberglauben der Quantität verfallen); Elias Zoghby, Melkitischer Patriarchalvikar für Ägypten (das ganze Volk Gottes muß ein Zeugnis der Armut geben; Bischöfe sollen nicht in Palästen, sondern wie Arme unter Armen wohnen); Maxim Hermaniuk, Ukrainischer Erzbischof von Winnipeg, Kanada (viele Fragen muß man umsichtig behandeln; der Weltbegriff ist zu klären); Karol Wojtyla, Erzbischof von Krakau (die Sprache für Nichtgläubige muß erst gefunden werden; man soll nicht im Predigerton das Schlechte beklagen und alles Gute allzu leicht der Kirche zuschreiben).

In der Hundertsiebten Generalkongregation (22. 10.) wurden zunächst zwei weitere Einzelabstimmungen zum Ostkirchenschema durchgeführt.

6. Abstimmung (Liturgischer Kult). Ergebnis: Anwesend 2157, zustimmend 2104, ablehnend 22, zustimmend mit Vorbehalt 27, ungültig 4.

7. Abstimmung (das Verhältnis zu den Orthodoxen: Mischehe, „communicatio in sacris“). Ergebnis: Anwesend 2154, zustimmend 1841, ablehnend 111, zustimmend mit Vorbehalt 195, ungültig 7.

An die Väter wurde die Erinnerungsmedaille an die Dritte Sitzungsperiode verteilt. Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2157 Väter.

Fünfzehn Väter sprachen zum Schema 13 als ganzem: John Heenan, Erzbischof von Westminster (kein konzilswürdiges Dokument; oft wäre weniger besser als zuviel; einzelnes ist ausführlicher zu behandeln; die Auffassung der Kirche von der Welt darf man nicht den Periten überlassen; „timeo peritos annexa ferentes“); Maurice Roy, Erzbischof von Quebec (Schema enthält gute Elemente, aber Ziele wären genauer zu nennen; man darf nicht von erhabener Stelle aus sprechen; in dieser Hinsicht wird bereits die erste Seite die Leute langweilen); Joseph Stimpfle, Bischof von Augsburg (der Text dient als Diskussionsgrundlage; über den kämpferischen Atheismus muß offen gesprochen werden; die Fragen des vierten Kapitels sollten mit Laien, auch mit Nichtkatholiken und Nichtchristen, besprochen werden); Sebastião Soares de Resende, Bischof von Beira, Mozambique (der Ausdruck „Welt“ müßte durch „Zivilisation“ ersetzt werden; es genügt nicht, von der Kirche der Armen zu sprechen, wenn diese nicht selbst „arme Kirche“ ist); Franjo Franić, Bischof von Split (Schema soll zeigen, daß die Kirche den Problemen der Welt nicht fremd gegenübersteht; der Text soll sich nicht auf Beschreibungen beschränken); Pablo Muñoz Vega, Erzbischof-Koadjutor von Quito (Schema kann als Diskussionsgrundlage dienen; man soll auf Zusammenarbeit mit allen übrigen Menschen bestehen; der Mensch muß das Gottesreich durch seine Mühe im Aufbau der irdischen Ordnung suchen); António de Castro Mayer, Bischof von Campos (dem Schema fehlt die theologische Grundlage; unter den Wahrheiten für den Dialog muß man den Teufel nennen, gegen den man kämpfen muß); Eugène Denis Hurley, Erzbischof von Durban (Grundfehler: Schema wurde ausgearbeitet, bevor seine Zielsetzung geklärt war; manchmal wird eine Klärung angekündigt, wo erst ein Gespräch, das zur Klärung führen könnte, angebracht wäre); Endre Hamvas, Erzbischof von Kalocsa (übernatürliche Sendung der Kirche ist helfender Dienst am Allgemeinwohl; man soll wie in apostolischen Zeiten auf die Gläubigen vertrauen, die in nichtkatholischer Umgebung leben); André Charue, Bischof von Namur (als Diskussionsgrundlage annehmbar; es gibt aber noch nicht die Literaturgattung für einen solchen Text; eine Frühgeburt bedarf der Reifung); Lawrence Shehan, Erzbischof von Baltimore (manche Aussagen sind zu ungenau, andere zu rhetorisch; mit der Treue zur Überlieferung soll man den Mut zum Mitgehen mit der Zeit verbinden); Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner (Schema annehmbar, aber zu weitschweifig und zuwenig theologisch); Léon Duval, Erzbischof von Algier (im Schema ist Gutes mit Mangelhaftem gemischt; man kann die Welt nur verstehen, wenn man an ihrer Existenz teilhat; nicht alle Lösungen hängen von der Kirche ab; der Heilige Geist wirkt auch außerhalb); George Beck, Erzbischof von Liverpool (Schema nimmt unter allen Konzilsakten den zweiten Platz ein; in Ehefragen „muß man das objektive Gesetz mit allem Erbarmen und mit aller Autorität bekräftigen“); Raffaele Barbieri, Bischof von Cassano

all'Ionio, Italien (Schema darf über den Atheismus nicht schweigen; auch den Mißbrauch der Wissenschaft durch Atheismus muß man anprangern).
Im Anschluß an die Sitzung wurde vom Konzilspresseamt eine Verlautbarung des Konzilspressekomitees bekanntgegeben, in dem dieses „mit Bitterkeit" feststellt, „daß gewisse Presseorgane, gestützt auf bedauerliche und einseitige Indiskretionen, sich in verschiedenen Kombinationen ohne sachliche Grundlage ergangen haben, die sich auf gar nicht vorhandene Manöver bezogen, die zum Ziele gehabt hätten, den ordentlichen Verlauf des Konzils zu behindern". Weiter hieß es in der Verlautbarung, das Komitee verurteile eine solche Methode der Berichterstattung, „die der Wahrheit völlig widerspricht und den Personen und den Organen des Konzils Unrecht tut". Das Komitee drücke auch sein Bedauern darüber aus, daß wiederholt der Wortlaut von Texten veröffentlicht wurde, die noch nicht diskutiert waren. Das Komitee appellierte am Schluß an die Berufsethik und an die „kollegiale Solidarität" der Journalisten und sprach seine Anerkennung „für die Art und Weise" aus, in der viele Journalisten „im Dienst der Wahrheit, des Konzils und der Kirche arbeiten". Die Verlautbarung bezog sich auf die Ereignisse vom 8. bis 13. Oktober und war vor allem gegen den später zum Rücktritt veranlaßten Leiter des CELAM-Pressedienstes und gegen die französische Zeitung „Le Monde" gerichtet. Ersterer hatte zuerst die Presse über den Schritt der 17 Kardinäle beim Papst informiert, letztere hatte den Brief der Kardinäle im Wortlaut veröffentlicht. Der Hinweis auf „Kombinationen ohne sachliche Grundlage" erregte, nachdem der Brief der Kardinäle veröffentlicht und alle Welt über die Ereignisse informiert war, bei der Presse mehr Heiterkeit als Ärger.

In der Hundertachten Generalkongregation (23. 10.) wurde die Generaldebatte über das Schema 13 mit sieben Wortmeldungen abgeschlossen. Der Generalsekretär machte mehrere Mitteilungen. Er gab bekannt, daß die Dritte Sitzungsperiode am 21. November mit einer doppelten Feier abgeschlossen werde. Vormittags werde der Papst mit 24 Vätern aus Diözesen mit Marienheiligtümern konzelebrieren. Nachmittags werde in Anwesenheit des Papstes in Santa Maria Maggiore eine Marienfeier stattfinden. Alle Väter sind zu dieser Feier einberufen. Weiter erklärte Erzbischof Felici, das Datum für den Beginn der Vierten Session werde bekanntgegeben, sobald der Papst es festgesetzt habe. Zudem bat er Väter und Periten (deren Verdienste er besonders hervorhob), ihre Arbeit zu beschleunigen, damit über bereits diskutierte Entwürfe endgültig abgestimmt und der Papst noch um die Abhaltung einer „sessio publica" gebeten werden könne. Den Vätern wurden zwei Dokumente ausgehändigt: ein Anhang zum Schema über die Ordensleute und die Berichterstattung zum gleichen Schema. Das Schema trägt in seiner neuesten Fassung den Titel „Von der zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens".
Anwesend waren 2152 Väter. Die Sitzung leitete bis zum Abschluß der Generaldebatte Kardinal Döpfner, während der Aussprache zum ersten Kapitel Kardinal Suenens.
Zur Generaldebatte sprachen noch: Raymond Tchidimbo, Erzbischof von Conakry, Guinea (das Schema ist mittelmäßig; noch zu sehr europäisch; es ist nicht gelungen, eine Synthese der Fragen und Situationen der ganzen Welt zu geben; Schema müßte von „Vergesellschaftung" und gegen „Kolonialismus" sprechen); Franziskus von Streng, Bischof von Basel und Lugano, im Namen der schweizerischen Bischöfe (das Schema sollte nur zwei Kapitel umfassen: über die Grundsätze und die Anwendungsfälle; die Kirche hat in der Erlösungs- *und* Schöpfungsordnung ihren Ort; Eheleute warten auf eine Antwort der Kirche usw.); Benedikt Reetz, Erzabt von Beuron (Antwort auf den Angriff Erzbischof Heenans auf die Periten; die rechte Wertordnung muß herausgestellt werden; gegen Teilhard de Chardin, weil in seinem Denken kein Platz für Tod und Kreuz); Paul Yu Pin, Erzbischof von Nanking (Schema ignoriert, daß der marxistische Kommunismus das traurigste Zeichen der Zeit ist); Rafael González Moralejo, Weihbischof von Valencia (gute Diskussionsgrundlage; aber schwache und lückenhafte Lehrgrundlagen); Guillermo Bolatti, Erzbischof von Rosario, Argentinien (das Schema enthält gute Elemente; aber Kommunismus darf nicht mit Schweigen übergangen werden); Justinus Darmajuwana, Erzbischof von Semarang, im Namen der indonesischen Bischöfe (das Schema kennt weder die wahre Natur der Kirche noch die Welt; es fehlt eine angemessene Theologie der irdischen Ordnungen).
Um 11 Uhr wurde die Generaldebatte abgeschlossen und darüber abgestimmt, ob das Schema als Grundlage für die weitere Diskussion angenommen werden kann. Das Ergebnis: Abstimmende 1876, zustimmend 1579, ablehnend 296, ungültig 1.
Nach einem kurzen Zwischenbericht des Berichterstatters, Bischof Guano, in dem er den Periten ausdrücklich dankte, eine sorgfältige Prüfung der Argumente, soweit sie sich nicht gegenseitig ausschließen, zusagte und genügend Zeit für die Revision forderte, begann die Debatte zur Einleitung und zum ersten Kapitel. Es sprachen: Paul Gouyon, Erzbischof von Rennes (Sprache klingt matt; man soll die Errungenschaften, aber auch die Gefahren unserer Zeit beschreiben, ebenso den Unterschied zwischen Fortschritt und Rückschritt); Paul Schmitt, Bischof von Metz (zwei Fragen sind zu beantworten: worin besteht die Situation „dieser Zeit" und was ist die „Autonomie der Welt"); Felix Romero Menjibar, Bischof von Jaén, Spanien (es fehlen die Grundsätze für einen Dialog); Gerard de Vet, Bischof von Breda (es fehlt die Bestimmung des Begriffes Welt: Wie sind die Prinzipien der Offenbarung anzuwenden, ohne der Welt eine sakrale Kultur aufzuprägen?); Luis del Rosario, Erzbischof von Zamboanga, im Namen der philippinischen Bischöfe (man kann das ganze Kapitel lesen, ohne zu verstehen, wovon es handeln will); Joseph Schoiswohl, Bischof von Graz-Seckau (Kirche muß in den Dialog mit der Sprache der Welt eintreten; die üblichen Argumente werden kaum verstanden); Segundo García de Sierra y Méndez, Erzbischof von Burgos (wenn wir alle ansprechen wollen, müssen wir von den Aufgaben der Menschen in der Geschichte sprechen).

In der Hundertneunten Generalkongregation (26. 10.) wurde die Aussprache zum ersten Kapitel abgeschlossen und mit der Debatte des zweiten (die Kirche im Dienste Gottes und der Menschen) und dritten Kapitels (das Verhalten der Christen in der Welt) begonnen. Es präsidierte Kardinal Suenens. Anwesend waren 2007 Väter.
Es sprachen zur Einleitung und zum ersten Kapitel: Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (Berufung der Menschen ist grundlegend für die Lehre der Christen; der Primat des Übernatürlichen ist zu betonen; seiner Natur nach gut, ist der Mensch doch in Sünden verstrickt); Jan Pietraszko, Weihbischof von Krakau (Schema soll sagen, daß es sich an Christen, Nichtchristen und Nichtglaubende wendet); Jean Prou, Abt von Soles-

mes (der Unterschied zwischen der vernunftbegabten Kreatur und der materiellen Welt darf nicht verwischt werden); José Guerra y Campos, Weihbischof von Madrid (es fehlt eine Darstellung des atheistischen Kommunismus; diese müßte so sein, daß sich darin auch Arbeiter und Ideologen erkennen); Josip Pogacnik, Apostolischer Administrator von Laibach (was hat die Kirche denen zu sagen, die in Elend leben? Atheismus darf nicht übergangen werden); Heinrich Tenhumberg, Weihbischof von Münster (die Zeichen der Zeit zu verstehen gehört zu den besonderen Aufgaben der Bischöfe; Männer der Kirche, die die „Zeichen" verstanden haben, wurden oft lange von der Hierarchie abgewiesen; die neue Ekklesiologie muß eine neue Methode entwickeln, zu handeln, zu überwachen und zu urteilen); Remy de Roo, Bischof von Victoria, Kanada, im Namen von zehn Vätern (Einleitung zu negativ, man darf natürliche und übernatürliche Aspekte der Berufung nicht trennen); Santo Quadri, Weihbischof von Pinerolo, Italien (natürlicher und übernatürlicher Sinn der Arbeit wäre mehr zu betonen; Lehrdarlegung der Arbeit soll ergänzt werden durch Beschreibung der tatsächlichen Situation); Ignace Ziadé, Maronitischer Erzbischof von Beirut (zwei wesentliche Ergänzungen: allgemeine Diagnose und theologische Lehre von den Zeichen der Zeit).
Zum zweiten und dritten Kapitel sprachen: Alfred Ancel, Weihbischof von Lyon (ein großer Mangel: wie fügt sich die Sendung der Kirche in die irdische Ordnung und den Rahmen ihrer Aufgabe der Evangelisation ein); Louis La Ravoire Morrow, Bischof von Krishnagar, Indien (lateinische Kirche muß für den Dialog ihr juridisches Gepräge mildern); Antonio Hacault, Weihbischof von Saint Boniface, Kanada (die Kirche muß nicht alles lösen, sondern ihre Solidarität im Mitmachen mit den anderen zeigen; jeder Fortschritt gehört auch zur Kirche); Petar Čule, Bischof von Mostar (Kirche ist geistlicher Sauerteig der Welt; in der Welt, aber nicht von der Welt); François Marty, Erzbischof von Reims (die Erscheinungsform der Kirche, die der Welt heute entspricht, wird nicht beschrieben; das Schema ist westlich geprägt); Otto Spülbeck, Bischof von Meißen (wir führen das Gespräch mit den Naturwissenschaften in einer antiquierten Weise; es besteht Mangel an rechter Antwort; die Sprache Teilhards wird auch von den Atheisten verstanden — und gefürchtet; religiöser Skeptizismus wächst bei Akademikern); Michal Klepacz, Bischof von Łódź (die Welt ist offener geworden für die Kirche; Geist der Kritik stammt aus vielfacher Enttäuschung); Henrique Heitor Golland Trindade, Erzbischof von Botucatú, Brasilien (Kirche muß Throne und Paläste verlassen; der Papst möge gestatten, daß die Väter in einfacher schwarzer Gewandung in die Aula kommen; ein Sekretariat für den Dialog mit allen, nicht nur mit den Intellektuellen, wäre zu errichten); René Fourrey, Bischof von Belley, Frankreich (angesichts des Materialismus und Atheismus ist im Schema kein Platz für fromme Reden im Exerzitienstil; der Geist der Armut muß nicht nur vom einzelnen, sondern auch von den Institutionen realisiert werden).
Am Abend gab das Generalsekretariat einen Empfang für die zum Konzil geladenen Pfarrer.

In der Hundertzehnten Generalkongregation (27. 10.) wurde die Aussprache zum zweiten und dritten Kapitel des Schemas 13 fortgesetzt. Den Vätern wurde der verbesserte Text des achten Kapitels des Kirchenschemas (Marienkapitel) mit der dazugehörigen Relatio ausgehändigt. Die Konzilsmesse wurde von drei Vätern im maronitischen Ritus konzelebriert. Den Vorsitz führte Kardinal Suenens. Anwesend waren 2042 Väter.
Es sprachen: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (die Kapitel enthalten viel Gutes, aber Prinzipien bedürfen der Klärung; noch die Gefahr des Platonismus vorhanden; die Arbeit bereitet nicht direkt die endzeitliche Vollendung vor; Kirche und Welt, die erst im Endzustand eins sein werden, sind in diesem Äon verschieden; drei Wahrheiten sind für das Leben in der Welt zu beachten: Schöpfung, Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung); Kardinal Antonio Caggiano, Erzbischof von Buenos Aires (das wichtigste Problem ist heute die Verwirklichung der brüderlichen Gemeinschaft, Schema soll bei der natürlichen Ordnung beginnen; die Menschen von heute sind in erster Linie für Gerechtigkeit empfänglich); Kardinal Raul Silva Henríquez, Erzbischof von Santiago de Chile (im Namen der „Caritas Internationalis" wird eine den Christen aller Konfessionen gemeinsame Betätigung der Armut zugunsten der Armen vorgeschlagen; die unmenschliche Armut ist ein Zeichen mangelnder Brüderlichkeit und Klugheit); Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien (die Moraltheologie hat sich seit dem 16. Jahrhundert zu sehr legalistisch entwickelt, wie sie einer geschlossenen und absolutistischen Gesellschaft entsprach; heute ist die Moraltheologie als solche zu erneuern; die Menschen verstehen nicht mehr, warum die Übertretung einzelner Kirchengebote die ewige Verdammung nach sich ziehen soll); Adrien Gand, Koadjutor von Lille (es muß unterschieden werden, was in der Welt aus Christus und was aus der Sünde ist); Elias Zoghby, Melkitischer Patriarchalvikar für Ägypten (das zweite Kapitel sollte mehr vom Liebesauftrag der Kirche sprechen); Charles Himmer, Bischof von Tournai (bezüglich Armut muß das Konzil das Vertrauen in den Großmut der Christen bekunden; Darstellung der Armut ist noch zu negativ); Giuseppe Garneri, Bischof von Susa, Italien (eine Quelle der Begegnung ist heute der Tourismus, ebenso die Freizeitgestaltung); Zygfryd J. Kowalski, Weihbischof von Kulm (Geist der Buße notwendig; was sich zu Gott kehrt, wendet der Welt nicht den Rücken); Franjo Cuharic, Weihbischof von Zagreb (eine Erklärung über Beziehung zwischen Wissenschaft und Glaube wäre zu empfehlen); Hermann Volk, Bischof von Mainz (die Christen leisten ihren Beitrag zum Aufbau der irdischen Ordnung schon dadurch, daß sie die christliche Weise, als Mensch zu leben, präsent und glaubhaft machen); Wilhelm Cleven, Weihbischof von Köln (es wird zu wenig über das Verhalten der Christen in Fortschritt und Wissenschaft gesagt; die Menschen haben bis heute den Fall Galilei nicht vergessen); Enrico Nicodemo, Erzbischof von Bari (es genügt nicht, ein paar vage Normen über die Zusammenarbeit der Christen mit allen Menschen aufzustellen); Maurice Pourchet, Bischof von Saint-Flour (Zusammenhang nicht immer ersichtlich; der ganze Text muß dem zweiten Kapitel des Kirchenschemas über das Volk Gottes als Sauerteig in der Welt entsprechen); Aurelio Sorrentino, Bischof von Bova, Italien (Dialog ist notwendig und in der Schrift begründet; doch Vorsicht, daß die Wahrheit nicht verdünnt werde); Sergio Méndez Arceo, Bischof von Cuernavaca, Mexiko (zu den Zeichen der Zeit gehört der Schutz der Personwürde und Freiheit; das christliche Gesetz der Freiheit wird nicht beachtet, wenn sich die rein kirchlichen Gesetze allzusehr häufen); Gérard Huyghe, Bischof von Arras, Frankreich (zwei Bedingungen für Dialog mit Nichtchristen: jeder muß ihn

zuerst in sich mit dem Heiligen Geist führen; es muß ein Dialog in der Kirche zwischen den Ständen vorangehen; die Kirche erscheint in der Welt leider nicht als Liebesbund).

In der Hundertelften Generalkongregation (28. 10.) begann die Aussprache zum zweiten Kapitel des Schemas 13 (die von den Christen unserer Zeit zu erfüllenden Hauptaufgaben). Zwei Väter sprachen zum Kapitel als Ganzem, dreizehn weitere zum ersten Abschnitt: „Schutz und Förderung der Personwürde". Den Vätern wurde der an Hand der eingereichten Modi nochmals verbesserte Text des ersten Kapitels des Kirchenschemas („Das Mysterium der Kirche") ausgehändigt. Der Generalsekretär, Erzbischof Felici, konzelebrierte aus Anlaß des 31. Jahrestages der Priester- und des vierten Jahrestages der Bischofsweihe mit zwölf in der Aula anwesenden Pfarrern. Den Vorsitz führte Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2077 Väter.
Die Relatio zum vierten Kapitel des Schemas 13 erstattete Bischof Wright von Pittsburg. Es handelt sich um den ersten Anfang, nicht um das letzte Wort; der Text behandelt die Probleme als Zeichen der Zeit, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Eine eigene Studiengruppe sei bereits gebildet worden für die Fragen der „Dritten Welt". Erzbischof Heenan versicherte der Relator, daß wirklich sachkundige Periten das Schema bearbeiten.
Zum Kapitel als Ganzem sprachen: Marcello González Martín, Bischof von Astorga (das Kapitel muß in den Grundbegriffen überarbeitet und vertieft werden; es wäre unnütz, die Gläubigen zum Aufbau der irdischen Ordnung aufzurufen, ohne ihnen zeitgemäße Weisungen zu geben); Isaac Ghattas, Koptischer Bischof von Theben, VAR (es muß auch über Nation und Vaterland gehandelt werden; es ist nicht Opportunismus, wenn Bischöfe und Papst den jungen Nationen zu ihrer Unabhängigkeit gratulieren).
Zum ersten Abschnitt (über die Personwürde) sprachen: Kardinal Joseph Ritter, Erzbischof von Saint Louis (man spricht von der Würde der menschlichen Person, ohne zu sagen, worauf sie beruht; die verschiedenen Probleme müssen ihrer Rangordnung nach angesetzt werden); Dominic Athaide, Erzbischof von Agra, Indien (Sklaverei und Unterdrückung dauern an; Menschen werden gekauft und verkauft; auch in Ländern, die sich der christlichen Tradition rühmen, sind Menschen ihrer bürgerlichen Freiheiten beraubt); Georges Béjot, Weihbischof von Reims (es besteht die Gefahr des Individualismus und Kollektivismus; die Würde der Person muß im Lichte Christi verteidigt werden); Andrew Grutka, Bischof von Gary, USA (ohne Schonung muß jede Form von rassischer und religiöser Diskriminierung abgelehnt werden; ihre Duldung hat mehr als einmal den Glanz der Kirche verdunkelt); Simon Lourduswamy, Weihbischof von Bangalore, Indien (materielle Hilfe genügt nicht zur Sicherung der Personenwürde und der Solidarität; auch psychologische Hilfe nötig; dabei darf sich der Gebende nicht überheben, der Empfangende nicht gedemütigt fühlen); Pablo Barrachina Estevan, Bischof von Orihuela-Alicante, Spanien (das Schema müßte von den Rechten der Menschen sprechen und sie begründen; ihnen steht der Totalitarismus diametral entgegen; es gibt Staaten, die nicht den materialistischen Totalitarismus annehmen, deren Regierungsform aber in einer totalitaristischen Ethik wurzele); Patrik O'Boyle, Erzbischof von Washington (der Rassendiskriminierung soll man eigenen Abschnitt widmen und die theologischen Gründe dagegen deutlich machen); Gérard Coderre, Bischof von Saint Jean de Quebec (auch von der Gleichberechtigung von Mann und Frau und der Rolle der Frau muß die Rede sein); Stjepan Bäuerlein, Bischof von Srijem, Jugoslawien (der ganze Text muß viel konkreter sprechen); Eduard Schick, Weihbischof von Fulda (im Text wird die Schrift zu wenig verwendet; indessen gibt es genug Schriftstellen — Apostelgeschichte, Apokalypse, Paulinen —, die weiterhelfen könnten; das Schema spricht so, als ob das Christentum auch nur eine Ideologie unter anderen zu bieten hätte; auch das Personbewußtsein des heutigen Menschen müßte tiefer aus der Heilsgeschichte begründet werden); Pierre de la Chanonie, Bischof von Clermont (man sollte an die Jugend denken, besonders an die aus körperlichen, seelischen oder sozialen Gründen benachteiligten Jugendlichen); Joseph Malula, Erzbischof von Léopoldville (die Würde der Person muß in allen Bereichen anerkannt werden — gegen Rassismus, soziale Ausbeutung und Unterdrückung der Frau); Stefan László, Bischof von Eisenstadt (Schema muß ausführlicher vom Gut der Freiheit reden und darf auch zum Mißbrauch der Freiheit nicht schweigen).

In der Hundertzwölften Generalkongregation (29. 10.) wurde die Aussprache zum zweiten Kapitel des Schemas 13 fortgesetzt. Vier Väter sprachen noch zum Abschnitt „Schutz und Förderung der Personwürde", acht zum Abschnitt „Von der Würde der Ehe und Familie". Vor der Berichterstattung über den zweiten Abschnitt trug Kardinal Maurice Feltin, Erzbischof von Paris, seine Intervention über den gesellschaftlichen Aufbau des Friedens vor (nicht nur die Mächtigen sind dafür zuständig, sondern alle).
Zu Beginn wurde über den verbesserten Text des Marienkapitels abgestimmt. Erzbischof Maurice Roy erstattete Bericht über die wichtigsten Änderungen: Der Titel Mediatrix bleibt, aber nur als Gebetstitel neben anderen. Der Abschnitt über die Mutterschaft Mariens ist weiter ausgeführt, der Titel „Mutter der Kirche" aber vermieden. Der Relator erinnerte an den Ausspruch von Kardinal Frings, daß alle etwas in dieser Sache von ihren Ideen opfern müßten.
Das Ergebnis der Abstimmung: Anwesend 2091, zustimmend 1559, ablehnend 10, zustimmend mit Vorbehalt 521, ungültig 1.
Den Vätern wurde der an Hand zahlreicher „Modi" verbesserte Text des zweiten Kapitels des Kirchenschemas (über das Volk Gottes) ausgehändigt. Aus Anlaß seines 25jährigen Priesterjubiläums konzelebrierte Kardinal Döpfner mit zwölf anderen Vätern.
Zum vierten Kapitel (Abschnitt 1) sprachen: Joseph Stimpfle, Bischof von Augsburg (Verteidigung der Freiheit und Personwürde wird am besten erreicht, indem die Christen die Freiheit der Kinder Gottes leben); Santo Quadri, Weihbischof von Pinerolo (eine Beschreibung der kirchlichen Soziallehre notwendig, die zeigt, daß diese Soziallehre keine Wissenschaft, keine Ideologie und vorfabrizierte Lösung aller Probleme ist; die Würde der Frau ist zu betonen, aber Feminismus ist zu vermeiden); Augustinus Frotz, Weihbischof von Köln (der ganze Problemkreis der veränderten Lebensbedingungen der Frau muß tiefer und umfassender durchdacht werden; die Frau soll Zugang zu allen ihr entsprechenden Stellungen in Gesellschaft und Kirche finden); Gilles Barthe, Bischof von Fréjus-Toulon (man muß zeigen, daß der Glaube den

Freiheitsraum der Vernunft nicht nur nicht beschränkt, sondern erweitert).
Die Berichterstattung zum Abschnitt „Ehe und Familie" trug John Dearden, Erzbischof von Detroit, vor: Der Abschnitt behandelt schwierige Gewissensprobleme. In der Frage der Geburtenregelung müssen sich die Eheleute an einem ernst geformten Gewissen ausrichten. In der Wahl der Mittel ist die Lehre der Kirche Richtschnur. Der Papst hat sich die Beurteilung bestimmter Mittel vorbehalten. Die zuständige Unterkommission ist von der Notwendigkeit einer Neubearbeitung des Textes überzeugt.
Es sprachen zu dem Abschnitt noch acht Väter: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (Eheprobleme sind nicht klar behandelt; man muß die echte und unveränderliche Ehelehre der Kirche vorlegen; bezüglich der Kinderzahl ist der Text gefährlich); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (auch gläubige Eheleute finden in Gewissenskonflikten keine genügende Antwort, viele Theologen befürworten ein neues Durchdenken der Prinzipien; die eheliche Liebe muß als ein wahres Ziel der Ehe dargestellt werden, die Lehre von den Zwecken der Ehe genügt nicht; das Ziel der Akte selbst muß durch allgemeine Prinzipien geklärt werden); Kardinal Léon Suenens, Erzbischof von Mecheln und Brüssel (einige Hinweise in den Annexen gehören zum Text; man soll prüfen, ob alle Aspekte des Evangeliums in der Lehre der Kirche zur Geltung kommen; stellt nicht der Zweck der Prokreation den anderen Aspekt, daß die Eheleute „zweie in einem Fleisch" sind, in den Schatten?; man soll nicht gleich mit dem Vorwurf, das sei Situationsethik, kommen; auch die Päpste wenden die Lehre auf die Situation an); Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien (es besteht eine schwere Krise des katholischen Gewissens; Konzil muß klären, ob Gott eine solche Sackgasse wirklich gewollt hat; wurzeln nicht manche offizielle Stellungnahmen in überholten Ideen?); Eugenio Beitia Aldazábal, Bischof von Santander (der Abschnitt muß klar und konkret sein; ein besonderes Lob verdienen die Kinderreichen; die Betonung der ehelichen Liebe darf uns nicht übersehen lassen, daß die Ehe ein naturrechtlicher Kontrakt und ein Sakrament ist); Tulio Botero Salazar, Erzbischof von Medellín, Kolumbien (der Abschnitt muß die Frage der Geburtenkontrolle beantworten; die Seelsorger wollen eine praktische Lösung; sie muß auf der Basis der Lehre Pius' XI. und Pius' XII. gegeben werden); Paulus Rusch, Bischof von Innsbruck-Feldkirch (es fehlen im Abschnitt: ein Hinweis auf Mühen und Werte, die den hart empfundenen Verpflichtungen zugeordnet sind; Hinweise auf die Unauflöslichkeit der Ehe, auf die Lebensbedingungen der Jugend, auf Gebrauch und Mißbrauch der Freizeit); Rudolf Staberman, Apostolischer Vikar von Sukarnapur, im Namen der indonesischen Bischöfe und anderer Väter (dem Konzil wird das Zeugnis ausgestellt, daß es durch Schema und Interventionen auf dem rechten Weg sei; Zurückhaltung bezüglich Finalität des ehelichen Aktes ist lobenswert; der Text soll aber nicht von der „Unveränderlichkeit" der Ehe ausgehen, denn jede menschliche Realität ist geschichtlich).

In der Hundertdreizehnten Generalkongregation (30. 10.) wurde mit elf Wortmeldungen die Debatte über die Ehe abgeschlossen und die Aussprache zur „Förderung der Kultur" mit sechs Wortmeldungen begonnen. Gleichzeitig wurde über die „Modi" (Verwertung der Iuxte-modum-Stimmen) zum ersten und zweiten Kapitel des Kirchenschemas abgestimmt.

Abstimmung über die Modi zum ersten Kapitel „Über das Mysterium der Kirche" (keine wichtigen inhaltlichen Veränderungen). Ergebnis: Anwesend 1924, zustimmend 1903, ablehnend 17, ungültig 4. Abstimmung über die Modi zum zweiten Kapitel „Über das Volk Gottes" (auf Wunsch von 230 Vätern, vor allem Orientalen, wurde im Abschnitt über die Nichtchristen die Aussage über Muslimen verbessert; auf Wunsch von 120 Vätern wurde die Aussage über den Missionswillen der Kirche verstärkt). Ergebnis: Anwesend 1915, zustimmend 1893, ablehnend 19, ungültig 3.
Den Vätern wurde das verbesserte Schema „Über die pastorale Aufgabe der Bischöfe" ausgehändigt. Die Abstimmungen dazu begannen am 4. November. Es präsidierte bei der Debatte über Ehe und Familie Kardinal Agagianian, bei der Debatte über Kultur und Fortschritt Kardinal Lercaro. Anwesend waren 1929 Väter.
Zum Abschnitt „Würde der Ehe und der Familie" sprachen: Kardinal Bernhard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (keine soziologische Analyse kann die moralische Wertung menschlicher Akte bestimmen; die Kirche kann die Situationsethik nicht billigen; sie hält daran fest, daß Opfer und Verzicht wesentlich zum christlichen Leben gehören; sie kann niemals die Empfängnisverhütung durch vom Wesen her unmoralische Mittel billigen; aber die heutigen anthropologischen Erkenntnisse lassen ein „dubium honestum" zu, ob die periodische Enthaltsamkeit das einzige legitime Mittel der Geburtenregelung ist); Kardinal Alfredo Ottaviani, Sekretär des Heiligen Offiziums (die Ausführungen über die Beschränkung der Kinderzahl sind zu verwerfen; sie wären eine unerhörte Neuerung; das AT und NT enthalten viele Texte über die Fruchtbarkeit der Familie; ginge man von der traditionellen Lehre ab, sähe es aus, als ob die Kirche jahrhundertelang sich geirrt hätte); Kardinal Michael Browne, Kurie (der erste Ehezweck ist die Kinderzeugung; bei der ehelichen Liebe ist zwischen der Liebe des Partners und der Konkupiszenz zu unterscheiden; die Lösung der Schwierigkeiten hängt von der Wissenschaft, nicht von der Diskussion ab); Joseph Reuß, Weihbischof von Mainz, im Namen von 145 Vätern aus verschiedenen Ländern und Erdteilen (die menschliche Sexualität ist nicht rein biologisch zu betrachten; die Ehe hat die eheliche Liebe zur Grundlage; die positive Haltung zum Kind ist wichtig; die Kinderzahl ist aber auch bei Einholung von Ratschlägen von den Eheleuten selbstverantwortlich zu bestimmen; das Konzil selbst muß für weitere wissenschaftliche Untersuchungen Sorge tragen); Joseph Urtasun, Erzbischof von Avignon (was im Annex über Ehe und eheliche Liebe steht, sollte in das Schema aufgenommen werden; auch von der Ehescheidung sollte man sprechen); Abilio del Campo y de la Bárcena, Bischof von Calahorra-Logroño, Spanien (eheliche Liebe wird so einseitig betont, daß der erste Ehezweck fast vergessen scheint; es überrascht, daß der Text nicht auf Enthaltsamkeit und eheliche Keuschheit und die wirksamen übernatürlichen Mittel hinweist); Joseph Nkongolo, Bischof von Bakwanga, Kongo, Léop. (das Schema scheint die Eheprobleme, wie sie sich in Afrika stellen, völlig zu verkennen: den Mangel an Konsensfreiheit und die Polygamie; Ehekonsens, Einheit und Unauflöslichkeit soll man als die wesentlichen Elemente mehr betonen); Francisco Rendeiro, Bischof von Fáro, Portugal (die eheliche Liebe kann als Grundlage der Familie angesehen werden; die Kirche muß den rechten Vorstellungen von der Ehe zum Sieg verhelfen); Pietro Fiordelli, Bischof von Prato (Schema soll etwas sagen über die Verlobung und die

Verlobten; mit Nachdruck muß das Konzil die Abtreibung verdammen; ehe es von „verantworteter Elternschaft" spricht, soll es die Großherzigkeit einschärfen); Juan Hervás y Benet, Prälat nullius von Ciudad Real, Spanien, im Namen von 126 Vätern aus verschiedenen Ländern (der Text könnte fast Gefahr laufen, materialistisch zu erscheinen; er sollte auch über die Kinderreichen sprechen; in kinderreichen Familien sind auch Priesterberufe häufiger; zuerst auf Christus schauen, dann Lösungen suchen, die die Kirche zulassen kann); Bernard Yago, Erzbischof von Abidjan, Elfenbeinküste (auch über die Rechte der Frau und den Tribualismus müßte das Konzil sprechen und letzteren als Diskriminierung verurteilen, ebenso die Polygamie).

Um 11 Uhr wurde durch Aufstehen und Sitzenbleiben über die Beendigung der Debatte über Ehe und Familie abgestimmt.

Kardinal Lercaro leitete die Debatte zum Abschnitt über die „Förderung der Kultur" ein: Es sprachen sechs Väter: Joannes Ferreira, Apostolischer Präfekt von Portugiesisch-Guinea (das Schema engt Kulturbegriff zu sehr auf den geschichtlichen Aspekt ein; es sollte etwas über die Mentalität der Menschen von heute sagen sowie über die verschiedenen Humanismen: Marxismus, Existentialismus, Agnostizismus; es genügt nicht zu sagen, daß diese atheistisch sind; die Kirche muß auch Methoden der Koexistenz und der Zusammenarbeit anbieten); Roger Johan, Bischof von Agen (die Kirche muß eine echte Theologie des Geisteslebens erarbeiten; in der technokratischen Welt sind besonders die Werte der Kontemplation zu wahren; die Christen müssen mithelfen, daß alle Zugang zur Kultur erhalten); Bohdan Bejze, Weihbischof von Łódź (es fehlt eine Würdigung der christlichen Philosophie; diese muß nach modernen Methoden und in der Sprache unserer Zeit gepflegt werden; auch die Bedeutung der Heiligen für die geistliche Kultur der Völker soll man herausstellen); Stanislaus Lokuang, Bischof von Tainan, Formosa (Schema muß von der Rolle der Kultur beim Missionswerk der Kirche sprechen); Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner (man soll sagen, worin in christlicher Schau die Stufenordnung der Werte besteht; Liebe und Gerechtigkeit verpflichten zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit, die allen den Kulturaufstieg ermöglicht); Pablo Muñoz Vega, Koadjutor von Quito (die Herausdrängung der Kirche aus der Kultur hatte verhängnisvolle Folgen; deswegen die schweren Probleme).

Die Konzilsdebatte über Juden und Nichtchristen

Die Debatte über die „Erklärung" betreffend die Juden und die Nichtchristen war trotz ihrer Kürze eindrucksvoll. In drei Generalkongregationen sprachen 35 Väter (14 in der Neunundachtzigsten, 20 in der Neunzigsten und ein einziger in der Einundneunzigsten: Bischof Jean Gahamanyi, der nach dem offiziellen Schluß der Debatte sprach und im Namen der Väter Schwarzafrikas verlangte, man solle nicht nur Juden und Muslimen, sondern auch die Religionen Schwarzafrikas berücksichtigen). Da Kardinal Bea wegen der feierlichen Übergabe der Reliquie des heiligen Andreas in Patras während der eigentlichen Diskussion des Textes abwesend war, verlas er die Berichterstattung seines Sekretariats bereits in der Achtundachtzigsten Generalkongregation, noch vor Abschluß der Debatte über die Religionsfreiheit. Schon als er zum Mikrofon trat, erntete er lebhaften Beifall. Dieser wiederholte sich, als er geendet hatte. Galt er dem betagten Kardinal oder der Sache, die er vertrat? Die Ovationen galten zunächst ihm, und er mag sie mit nicht geringer Erleichterung entgegengenommen haben. Kaum ein anderer Konzilsentwurf war unter so schwierigen Umständen und unter so starkem Druck zustande gekommen. Das Ansehen des Kardinals und seine ökumenische Arbeit schienen mehrere Male, besonders im Vorderen Orient, aufs Spiel gesetzt. Die Opposition gegen den Text reichte bis in sein eigenes Sekretariat. Aber der Beifall galt auch der Sache. Endlich war der Text, mit dem wie kaum bei einem anderen Erwartung und Furcht der Väter verknüpft waren, in den Händen der Bischöfe; endlich konnte über ihn diskutiert werden. Nicht weniger als zehn Kardinäle, unter ihnen die repräsentativen Führer der Mehrheit, sprachen bereits am ersten Tage (28. 9. 64). Doch das Ergebnis der Diskussion schien zunächst zwiespältig: Wenn auch nur wenige das Schema verwarfen und die meisten Redner sich eindringlich für eine Erklärung über die Juden und die Nichtchristen — vor allem zugunsten der Juden — einsetzten, der vorliegende Text vermochte nicht zu überzeugen. Die meisten Väter wünschten die Wiederherstellung des ersten Textes. Die Relation von Kardinal Bea enthielt selbst eine kaum verhüllte Kritik am Entwurf, der im Unterschied zu den übrigen Entwürfen des Sekretariats den Vätern erst im Spätsommer zugeschickt worden war.

Was war geschehen? Wie der Entwurf über die Religionsfreiheit war auch der Entwurf über die Juden und über die Nichtchristen am Ende der Zweiten Session — angeblich aus Zeitmangel — weder zur Debatte noch zu einer vorläufigen Abstimmung vorgelegt worden. Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, bei dem der Text zur weiteren Bearbeitung verblieb, konnte aber die zahlreichen schriftlichen Eingaben und Verbesserungsvorschläge der Väter bereits während der Zeit zwischen den Sessionen berücksichtigen und in den Text einarbeiten. Der Text über die Juden wurde in der Märzsitzung des Sekretariats wesentlich erweitert, neu geordnet und durch zwei wichtige Aussagen ergänzt: An Hand des Römerbriefes (bes. Röm. 9, 4) wurde die besondere heilsgeschichtliche Stellung der Juden deutlicher umschrieben. Am Schluß wurde die Stelle Röm. 11, 25 über die Hoffnung der Kirche auf die endgültige Einung des Volkes des Alten und des Neuen Bundes eingefügt.

Im April befaßte sich die Koordinierungskommission mit dem Entwurf. Und hier begannen die Schwierigkeiten. Sie kamen weniger von der Kommission als von ihrem Vorsitzenden, dem Kardinalstaatssekretär. Der Entwurf, dessen Inhalt inzwischen allgemein bekannt und vor allem in den arabischen Ländern des Nahen Ostens in mehreren Millionen Exemplaren in Umlauf gesetzt worden war, war auf den erbitterten Widerstand arabisch-muslimischer Länder gestoßen. Mehrere Regierungen protestierten beim Apostolischen Stuhl. Der Botschafter der Vereinigten Arabischen Republik wurde beim Papst vorstellig. Dieselben Regierungen, die den Entwurf als einen politischen Schachzug des Zionismus anprangerten, versäumten auch nicht, die christlichen Hierarchien ihrer Länder gegen den Entwurf mobilzumachen. Das Tau-

ziehen dauerte die ganze Zeit bis zur Wiedereröffnung des Konzils. Am 3. September verlangte Patriarch Maximos IV. Saigh im Namen der Bischöfe seines Patriarchats vom Papst die Zurücknahme der „Erklärung". Ende September berief der Ministerpräsident Syriens die mit Rom unierten Hierarchen seines Landes zu sich und verlangte von ihnen erneut eine Intervention ihrer Patriarchen beim Papst, um die „Erklärung" zu Fall zu bringen. Nach einer Aussprache mit dem Kardinalstaatssekretär wurde dem Papst nochmals eine entsprechende Note zugeleitet. Da inzwischen aber auch Vertreter der Ostkirchen eine volle Zurücknahme des Textes nicht mehr für möglich hielten, machten sie den Vorschlag, die theologischen Aussagen des Entwurfes in das zweite Kapitel des Kirchenschemas über das Volk Gottes aufzunehmen und die Verurteilung des Antisemitismus in eine allgemeine Verurteilung rassischer und religiöser Diskriminierung umzuwandeln und in das Schema 13 aufzunehmen. Hier setzte der Widerstand, der sich kaum auf die Ostkirchen beschränkte, während der Dritten Session ein. Damit erklärt sich zu einem Teil auch der Versuch des Kardinalstaatssekretärs, Mitte Oktober die Verbesserung des Entwurfs dem Sekretariat Bea zu entziehen und die Erklärung selbst auf wenige Sätze über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Juden zu reduzieren. Dem Schreiben von Generalsekretär Felici im Auftrag des Staatssekretärs an Kardinal Bea vorausgegangen war wenige Tage zuvor eine Sitzung der Führungsgremien und der Koordinierungskommission, die die Angelegenheit besprochen hatte. Ein Beschluß war damals nicht gefaßt worden.

Die Veränderungen im Text

Die Koordinierungskommission hatte sich jedoch nicht nur einmal mit dem Text zu befassen. Kardinal Bea deutete es in seiner Relatio selbst an, wenn er sagte: „Auch die Mitglieder der Koordinierungskommission wissen, daß sie diesem kurzen Text nicht wenig Zeit opfern mußten." Von seiten der Koordinierungskommission war dem Sekretariat am 18. April mitgeteilt worden, welche Veränderungen im Text vorzunehmen seien. Wieweit diese Forderungen einem kollegialen Beschluß der Mitglieder der Kommission entsprachen oder eine Maßnahme ihres Vorsitzenden, des Kardinalstaatssekretärs, waren, ist nie bekanntgeworden. Die Veränderungen bezogen sich auf zwei wichtige Punkte: die Erweiterung des Abschnittes über die Nichtchristen und die Abschwächung der Aussagen, die sich auf die „christlichen Wurzeln des Antisemitismus" bezogen: voran die Anklage des Gottesmordes. Damit wurde der Text in seinem Hauptteil (über die Juden) wesentlich abgeschwächt, in den Ausführungen über die Nichtchristen erweitert und erhielt so eine neue Struktur. Mit Recht hatten Vertreter der Juden bereits vor Beginn der Debatte ihre Unzufriedenheit über den neuen Text bekundet. Kam die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes des Alten Bundes in manchem besser zur Geltung, so waren doch die Dinge, um die es zunächst ging — u. a. die Abweisung der Anklage des Gottesmordes —, ganz gestrichen.

Der so von der Koordinierungskommission veränderte und vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen neu ausgearbeitete Text umfaßte drei Abschnitte: 1. Über das gemeinsame Erbe der Christen und Juden; 2. Über die Beziehungen zu den Nichtchristen; 3. Über die Verurteilung jeder Diskriminierung. Der erste Abschnitt der Erklärung entsprach ungefähr der Länge des ursprünglichen Judenkapitels im Ökumenismusschema.

Zunächst wurde die Aussage des ursprünglichen Textes wiederholt: die Kirche erkenne gern an, daß sich die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Auserwählung nach dem Heilsplan Gottes bei den Patriarchen und Propheten des Alten Bundes finden: Alle Gläubigen sind Söhne Abrahams dem Glauben nach, das Heil der Kirche ist in mystischer Weise im Auszug des Bundesvolkes aus dem Land der Knechtschaft vorgezeichnet. Die Kirche dürfe nicht vergessen, daß sie als „neue Schöpfung Christi" und als Volk des Neuen Bundes die Fortsetzung des Volkes ist, mit dem Gott einst seinen Ewigen Bund geschlossen und dem er seine Offenbarung anvertraut hat. Neu hinzugefügt ist der Hinweis, daß Christus, das Haupt der Kirche, dem Fleische nach, und Maria und die Apostel, „die Säulen der Kirche", zum jüdischen Volk gehörten. Es folgt als Neueinfügung Röm. 9, 4: „Sie besitzen die Kindschaft, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, den Gottesdienst und die Verheißungen." Es fehlt der Hinweis aus dem Epheserbrief auf die Einung der Juden und Heiden zu einem Volke (Eph. 2, 14) und zu einem Leibe (Eph. 2, 16), mit dem im ursprünglichen Text die Zurückweisung des „Deicidiums" eingeleitet wurde. Im paränetischen Teil dieses Abschnittes beschränkt sich der neue Text darauf, zu zeigen, daß die Kirche auf Grund des gemeinsamen Erbes bestrebt sein müsse, das gemeinsame theologische Studium und den brüderlichen Dialog zu fördern. Dann wird hinzugefügt: die Kirche verurteile strengstens jede Ungerechtigkeit und die Verfolgung (vexationem) der Juden. Es folgt die Warnung an Katecheten, Prediger und Gläubige, die Juden nicht als ein verworfenes (reprobatum) Volk hinzustellen oder Dinge zu sagen, die die Kirche den Juden entfremden könnten. Man solle sich auch hüten, den Juden unserer Tage anzulasten, was beim Leiden Christi geschah.

Der zweite Abschnitt, über die nichtchristlichen Religionen (sachlich eine Erweiterung der Einleitungsworte des ursprünglichen Textes), enthielt im wesentlichen drei Aussagen: 1. einen Hinweis auf die allgemeine Vaterschaft Gottes über die ganze Menschheit; 2. eine Aufforderung, alle Menschen, gleich welcher Religion, da sie Gottes Kinder sind, brüderlich zu lieben, da die Liebe zu Gott, dem Vater, von der Liebe der Menschen nicht zu trennen sei; 3. eine Beteuerung, daß die Kirche allen Lehren der verschiedenen Religionen, auch wenn sie sich in vieler Hinsicht von der Lehre der Kirche unterscheiden, mit Sympathie begegnet und die gemeinsamen Wahrheitselemente anerkannt. Besonders gedacht wurde der Muslimen, „die einen einzigen persönlichen Gott anbeten und die durch ihren religiösen Sinn und zahlreiche Beziehungen menschlicher Kultur uns näherstehen".

Im dritten Teil folgte sodann eine ausdrückliche Verurteilung jeder fundamentalen Ungleichheit zwischen den Menschen, jeder Schlechterstellung, Diskriminierung oder Verfolgung um der Rasse und Hautfarbe oder der Religion willen. Alle Gläubigen werden aufgefordert, „einen guten Wandel unter den Heiden" zu führen (1 Petr. 2, 12) und „Frieden mit allen Menschen" zu halten (Röm. 12, 18). Eine ausdrückliche Verurteilung des Antisemitismus als eine Sonderform der Rassendiskriminierung fehlte.

Wiederherstellung des alten Entwurfes

Gemessen am Niveau der Diskussion nahm sich dieser in allen Aussagen weder konzise noch mutige Text etwas armselig aus. In der ursprünglichen Fassung war die Anklage des Gottesmordes klar zurückgewiesen worden, ebenso der Fluch, der auf den Juden wegen dieser

Anklage lasten soll. Ausdrücklich war gesagt worden, daß der Tod Christi nicht dem ganzen jüdischen Volke von damals und noch weniger den Juden von heute angelastet werden könne. Was Wunder, daß der abgeschwächte Text niemand befriedigte: weder die Juden, die eine eindeutige Verurteilung des Antisemitismus und eine unzweideutige Zurückweisung der Anklage des Gottesmordes wünschten; noch die Araber und die grundsätzlichen Gegner der „Erklärung" innerhalb der Kirche, da diese den Text überhaupt zu Fall bringen wollten; noch die Väter — die große Mehrheit der Väter —, die sich eine mutigere Stellungnahme wünschten; noch die Mitglieder des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, die für die Neufassung nicht verantwortlich waren und nach dem Einspruch von seiten der Koordinierungskommission auch nicht mehr zu einer Vollsitzung einberufen worden waren.

So lautete die erste, häufigste und nachdrücklichste Forderung in der Diskussion: Wiederherstellung des ursprünglichen Textes in seinen wichtigsten Aussagen über das Verhältnis von Juden und Christen, über die Beziehung der Juden als Volk zum Tode Christi und über die Verurteilung antisemitischer Regungen.

Besonders die amerikanischen Kardinäle Cushing, Meyer und Ritter setzten sich für die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ein. Kardinal Frings verlangte, neben Erzbischof Heenan und Bischof Daem, vor allem die Beibehaltung der oben zitierten Stellen aus dem Epheserbrief, weil sie die klassischen Stellen des Neuen Testaments für die Beziehungen zwischen Juden und Christen bilden. Die meisten Väter verlangten die ausdrückliche Zurückweisung der Anklage des Gottesmordes: besonders eindrucksvoll die Kardinäle Frings, Liénart, Lercaro, Léger, König; die Bischöfe Elchinger (Koadjutor von Straßburg), Seper (Erzbischof von Zagreb), Heenan (Westminster), Nierman (Groningen) im Namen des holländischen Episkopats, Méndez Arceo (Cuernavaca, Mexiko), Jaeger (Paderborn). Am unmißverständlichsten äußerte sich Erzbischof Heenan: Der ursprüngliche Text sei bereits überall bekanntgeworden. Jeder wisse, daß in ihm die Anklage des Gottesmordes ausdrücklich zurückgewiesen wurde. Ließe man jetzt nach reiflicher Überlegung und Diskussion in der Aula diese Zurückweisung fallen, sähe es geradezu danach aus, als ob die Kirche doch davon überzeugt wäre, die Juden seien Gottesmörder. Den wichtigsten Beitrag zur Klärung dieser Frage leistete aber Kardinal Bea in seiner Berichterstattung. Er räumte ein: die Weglassung der Frage stelle den wichtigsten Eingriff in den Text dar, weil viele Juden in der Frage der Schuld am Tode Christi die hauptsächliche Wurzel des Antisemitismus sehen. Gebe es auch andere politisch-nationale, soziale oder wirtschaftliche Motive des Antisemitismus, so könne doch nicht geleugnet werden, und dafür gebe es nicht wenige geschichtliche Beispiele, daß die Überzeugung von dieser Schuld die Christen dazu geführt hätte, die Juden als gottesmörderisches und verfluchtes Volk zu betrachten, sie deshalb zu verachten und sogar zu verfolgen. Die Juden wünschten deshalb, daß das Konzil erkläre, daß die Schuld am Tode Christi nicht den Juden als solchen anzulasten ist. Zwei lehrhafte Gründe führte der Kardinal zur Begründung einer solchen Erklärung an: Es sei zu fragen, ob sich die Führer des jüdischen Volkes über die Gottheit Christi voll im klaren gewesen seien. Soll die Bitte Jesu am Kreuze: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" (Luk. 23, 24) nicht eine leere Formel sein, dann müsse man doch annehmen, daß das keineswegs der Fall gewesen sei. Der Kardinal verwies zudem auf die eindeutigen Stellen in der Apostelgeschichte (3, 17; 13, 27). Man könne aber auch den Tod Christi deswegen nicht dem Volk als ganzem anlasten, weil die Mehrzahl keinerlei Anteil daran gehabt habe. Von einem Vater wurde diese Aussage durch einen vielleicht nicht ganz glücklichen Vergleich verdeutlicht: man könne den einzelnen Juden ebensowenig für den Tod Christi verantwortlich machen wie den einzelnen Menschen für die Erbsünde. Ausdrücklich stellte Kardinal Bea fest, es nütze in der Sache nichts, sich darauf zu berufen, daß Christus wegen der Sünden und für die Sünden aller Menschen gestorben ist. Dieses Argument fruchte nicht, da es darum gehe, die historische Schuldfrage zu klären. Wollte man damit sagen, daß diese Frage gar keine Bedeutung für die Lösung des Problems hat? Ist nicht die Rolle des jüdischen Volkes beim Tode Christi ein Element der Heilsgeschichte, in der, wie Kardinal Lercaro sagte, „wir alle wie Schafe in die Irre gegangen sind" (Is. 53, 6)? Und ist es letztlich genug, die Juden „in ordine historico" von der Anklage des Gottesmordes freizusprechen? Oder müßte man nicht doch auch sagen, daß die Mitschuld Israels — auch die historische — am Tode Christi Teil der „heilsgeschichtlichen" Schuld aller Menschen ist? Mehrere Väter (Cushing, König u. a.) machten jedenfalls geltend, daß die Verwerfung des Messias durch die Seinigen ein Geheimnis sei, über das wir nicht urteilen können. Und hatte nicht gerade in diesem Zusammenhang die Forderung von Kardinal König einen tiefen Sinn, man solle über das Kreuz als Zeichen der göttlichen Erlöserliebe mehr predigen als über die Schuld des Kaiphas und des Pilatus?

Auch die ursprüngliche Fassung überholt

Doch beschränkte sich die Diskussion keineswegs auf die bloße Wiederherstellung des ursprünglichen Textes. In mehreren Punkten gingen die Vorschläge der Väter auch über die erste Fassung hinaus. Und zwar zunächst einmal im Eingeständnis der christlichen Schuld am Antisemitismus. Hin und wieder waren deutliche Hinweise ehrlicher Selbstkritik zu vernehmen. Erzbischof Seper wies darauf hin, daß „Verfolgung und Haß gegen die Juden in früheren Jahrhunderten öfters mit Motiven gerechtfertigt wurden, die anscheinend dem christlichen Glaubensgut entnommen waren". Gerechtigkeit, Klugheit und Ehrlichkeit verlangten deshalb, daß solchen Versuchen durch die Konzilserklärung ein Ende gemacht werde. Die einzigartige Gelegenheit des Konzils solle genützt werden, um die Wahrheit zu sagen, ohne Rücksicht auf Opportunität und ohne Zweideutigkeit. Erzbischof Méndez Arceo, Kardinal Cushing, Erzbischof O'Boyle und Koadjutor Elchinger forderten übereinstimmend, die Kirche solle nicht nur den Antisemitismus verurteilen, sondern alle Verfolgungen, besonders die christlichen Ursprungs, ausdrücklich beklagen (deplorare) und verdammen (damnare). Am weitesten ging Elchinger: Die Juden erwarten von uns zunächst ein Wort der Gerechtigkeit. Wir können nicht leugnen, daß nicht nur in unserer Zeit, sondern auch in vergangenen Jahrhunderten von den Söhnen der Kirche und nicht selten im Namen der Kirche Verbrechen gegen die Juden begangen worden sind. Man soll auch nicht gewisse Tatsachen der Inquisitionsgeschichte leugnen, und auch nicht, daß bis in die jüngste Zeit in Predigt und Katechese Fehler begangen worden sind, die dem Geiste des Neuen Testaments zuwiderlaufen. „Warum sollten wir nicht aus diesem evangelischen Geiste heraus den Mut aufbringen,

im Namen so vieler Christen für so viele und so große Ungerechtigkeiten um Verzeihung zu bitten?"

Die Rolle Israels in der Heilsgeschichte

Mit einer viel kräftigeren Betonung der Rolle Israels in der allgemeinen Heilsgeschichte brachte die Diskussion ohne Zweifel die tiefgreifendste Korrektur für den Entwurf. Gewiß war es wichtig, die Anklage des Gottesmordes zurückzuweisen, nicht nur die heutigen Juden, sondern das jüdische Volk als solches von der „historischen" Schuld am Tode Christi freizusprechen. Und noch wichtiger war die Ehrlichkeit der Väter, den christlichen Anteil am Antisemitismus, konkret: an den vielerlei Verfolgungen und Diskriminierungen einzugestehen und deutlich zu sagen, daß es sich nicht nur um Quälereien (vexationes), sondern um „persecutiones et vexationes" (Bischof Daem, Antwerpen) gehandelt hat. Aber Abhilfe für immer kann nur dadurch geschaffen werden, daß das heilsgeschichtliche Verhältnis der Christenheit zum Volk des Alten Bundes so herausgestellt wird, daß aller Diskriminierung unter religiösen Vorwänden der Boden entzogen wird. Gerade das forderten die Erzbischöfe Jaeger und Seper. Erzbischof Jaeger bat angesichts der furchtbaren Verbrechen, die an den Juden begangen worden sind, das Konzil solle das gemeinsame Offenbarungserbe mit Israel so klar herausstellen, daß jeder Anlaß zur Diskriminierung völlig ausgeschlossen sei.

Welche Gemeinsamkeiten wären dabei zu beachten? Folgende Elemente wurden von mehreren Vätern genannt: der Glaube an den transzendenten persönlichen Gott; die jüdische Religion als die einzige Offenbarungsreligion neben dem Christentum; der gemeinsame Besitz der Bibel und eines Teils der Heilsgeschichte, nämlich des Alten Testaments; die Treue (Seper, Lercaro, Daem), die Gott seinem Volke bewahrt, auch wenn es Christus nicht als einen Messias angenommen hat (Elchinger); die gemeinsame Hoffnung auf einen persönlichen Erlöser bei Christen und Juden (Seper, Nierman, Daem), auch wenn die Juden den Erlöser nicht erkannten oder nicht angenommen haben; die Voraussetzungen, die vom Alten Testament her bestehen, daß das Volk Israel nach und nach zur vollen Annahme der ganzen Heilsbotschaft geführt wird (Elchinger, Léger). Als Kinder Abrahams und Träger der Offenbarung des Alten Bundes stehen sie unter Gottes Vaterschaft und innerhalb der Offenbarung (Elchinger). Deswegen machte Erzbischof Jaeger neben anderen (unter ihnen Weihbischof Stein) darauf aufmerksam, daß der allgemeine Begriff der Vaterschaft nicht mit der besonderen Vaterschaft gegenüber seinem Bundesvolk gleichgestellt werden könne, was das Schema in seinem zweiten, auf Anweisung der Koordinierungskommission ausgearbeiteten Abschnitt in einer etwas unzulänglichen Exegese tat. Nur die Angehörigen des Bundesvolkes sind nach dem Alten Testament „Söhne des lebendigen Gottes" (Os. 2, 1).

Sowohl Erzbischof Seper wie Koadjutor Elchinger betonten, daß man die Juden nicht nur geschichtlich vom Alten Testament her sehen, sondern auch die Juden von heute als Angehörige dieses Gottesvolkes betrachten müsse, mit dem der Bund Gottes weiterbestehe. Die Stellung der Juden in der Heilsgeschichte müsse pastoral gesehen und auf die heutigen Juden zunächst bezogen werden, denn nur so könne die tatsächliche biblische Nähe von Christen und Juden in einem echten Dialog realisiert und ausgedrückt werden. Seper schlug eine Anordnung des Textes vor, der bei der Überarbeitung durch das Sekretariat Bea, wie der neue, den Vätern gegen Ende der Dritten Session zugestellte und von diesen in der letzten Generalkongregation mit großer Mehrheit angenommene Entwurf zeigt, zum Teil entsprochen wurde.

1. Die Erklärung sollte vom gemeinsamen Glaubensgut sprechen, vom gemeinsamen Alten Testament, von der gemeinsamen Heilshoffnung, von der zum Teil gleichen, zum Teil aufs engste verbundenen Heilsgeschichte und ihren Trägern. 2. Als zweiter Abschnitt sollte der Vorschlag eines Dialogs folgen: Zusammenarbeit auf archäologischem, historischem und exegetischem Gebiet. 3. Eine Verurteilung des Antisemitismus sollte ausgesprochen werden, und zwar in der eindeutigeren Form des ursprünglichen Schemas. Für die konkrete Gestaltung des Dialogs wünschte Seper ein eigenes Direktorium.

Am gründlichsten um den Aufweis der heilsgeschichtlichen Nähe zwischen Christen und Juden bemühte sich aber Kardinal Lercaro. Er wandte sich energisch dagegen, daß man die Verabschiedung einer Erklärung über die Juden in erster Linie aus Gründen der Aktualität fordert, wie Kardinal Bea in seiner Relatio getan hatte. Lercaro sah in der Deklaration über die Juden eine erste Frucht des vertieften katholischen Kirchenbewußtseins, wie es sich in der Konstitution „De Ecclesia" und in der Konstitution über die Liturgie ausdrückt. Man müsse die Nähe Israels zur Kirche vom liturgischen Vollzug der Kirche her sehen, um sie richtig verstehen zu können. In der Feier des Wortes und des Ostermahls sei die Kirche Israel am nächsten. Das Wort der Propheten, das wir hören, werde auch in der Synagoge verkündet, und das jüdische Paschamahl sei die Präfiguration der christlichen Eucharistiefeier.

Eine erste Frucht der Vertiefung des Kirchenbewußtseins mag es wohl auch gewesen sein — und lag deshalb auf der Linie von Kardinal Lercaro —, daß die Verwendung von Röm. 11, 25 („Denn ich will euch nicht in Unkenntnis lassen über dieses Geheimnis, damit ihr nicht euch selbst überhebt: Verstockung kam über einen Teil von Israel, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist") zur Unterbauung der christlichen Hoffnung auf die Zukehr Israels zur Fülle des Volkes Gottes auf zum Teil starken Widerstand gestoßen ist. Es wurde nicht nur gesagt, diese Stelle sei exegetisch zu wenig geklärt (Elchinger). Man wünschte die Beseitigung aller Anspielungen, die als Drang zu direkter „Bekehrung" oder als Proselytismus ausgelegt werden könnten. Es wurde auch darauf hingewiesen, die Juden könnten heute noch nicht verstehen, wie ihre Hinwendung zum Evangelium nicht Apostasie, sondern „Erfüllung" sein könnte. Andere Väter schlugen vor, den Hinweis auf Röm. 11, 25 durch den Hinweis auf die Hoffnung der Kirche auf die Einswerdung aller Menschen in Christus zu ersetzen, was bei der Neufassung auch geschehen ist. Die genannte Stelle aus dem Römerbrief sei auch im Sinne dieser universalen Hinwendung zu Christus und innerhalb dieser auch der der Juden zu verstehen (Heenan, Kardinal Ritter), Erzbischof Méndez Arceo schlug vor, den Text zwar beizubehalten, aber, um jedes Mißverständnis auszuschließen, ihn so zu formulieren: „Der Lehre des Apostels Paulus folgend, wartet die Kirche mit unerschütterlichem Glauben und großer Hoffnung auf die Reichtümer, die das Volk Israel in Erfüllung seiner Aufgaben, die ihm innerhalb der Heilsgeschichte zugewiesen sind (Röm. 11, 1—25; 30 bis 32), der Welt bringen wird, wenn es, wiederum nach den Worten des Apostels (Röm. 11, 12 u. 15), einmal den Christus, der ihm selbst entstammt, erkennt und so die eigene Fülle erreicht." Wie aber sollen die Juden zur Er-

kenntnis der Fülle Christi gelangen, und wie soll sich Eph. 2, 14—17, wonach Christus „die beiden (die Juden und die Heiden) in einem einzigen Leib mit Gott versöhnte durch das Kreuz", erfüllen? An die Äußerungen von Kardinal Lercaro anschließend, versuchte Kardinal Léger die Richtung zu weisen: Man solle sagen, daß die Juden durch die vertiefte Kenntnis der Schrift und ihr Beten im Geiste der Psalmen zur Wahrheitsfülle gelangen können, da das Alte Testament selbst auf das Neue hingeordnet sei und im Neuen seine Sinnfülle findet. Von da her erhielt der Vorschlag von Erzbischof Seper zum gemeinsamen Studium der Schrift seine konkrete Bedeutung.

Die Opposition

Nach den Auseinandersetzungen in der Zwischensession und der Generaldebatte des Ökumenismusschemas gegen Ende der Zweiten Session hatte man die starke Opposition einer geschlossenen, wenn auch zahlenmäßig geringen Minderheit erwartet. Ihre Vertreter hielten sich aber diskret im Hintergrund und versuchten, wie dann spätere Vorgänge zeigten, mehr von diesem Hintergrund aus zu agieren, oder mißbilligten den Entwurf indirekt dadurch, daß sie in ihren Interventionen von den Muslimen und den anderen nichtchristlichen Religionen, nicht aber von den Juden sprachen (Sfair, Parecattil u. a.). Daß die Ostkirchen auf Grund ihrer besonderen Situation weiterhin gegen das Schema opponierten, war zu erwarten. Kardinal Tappouni sprach im Namen der unierten Patriarchate nochmals den Wunsch aus, „in voller Kenntnis der Sache und aus pastoraler Verantwortung" den Entwurf fallenzulassen. Dieselbe Forderung wiederholte mit etwas modifizierten Argumenten der melkitische Bischof Tawil, Patriarchalvikar in Damaskus: Kein Mensch leugne die geschichtliche Herkunft der Kirche aus der Synagoge; die Schuld am Tode Christi habe ihnen Christus selbst verziehen, warum also eine eigene Erklärung? Wolle man schließlich den Antisemitismus verurteilen, warum dann diesen besonders und nicht allgemein jede Form von Diskriminierung? Das Konzil habe sich zudem zum Grundsatz gemacht, sich mit Äußerungen zurückzuhalten, die schlimme Auswirkungen haben könnten. Solche seien aber von der Judenerklärung nicht nur für die Unierten, sondern auch für die Orthodoxen zu befürchten. Gelegentliche persönliche Hinweise auf Kardinal Bea fehlten nicht, aber nur einmal kam ein polemischer Ton auf, als Kardinal Ruffini forderte, nicht nur die Christen sollten die Juden um Verzeihung bitten; diese sollten auch davon ablassen, die Christen, besonders die Katholiken, zu hassen. Gewisse Stellen des Talmuds, in denen die Nichtjuden als Untermenschen bezeichnet werden, sollten korrigiert werden. Schließlich solle man bedenken, daß die Juden die Freimaurerei fördern, die von der Kirche verurteilt worden sei. Erzbischof Méndez Arceo erwiderte jedenfalls, man sollte in die Bitte um Vergebung an die Juden auch jene einschließen, „für die es wegen religiöser Vorurteile und primitiver geschichtlicher ‚Komplexe' in der Welt keine Bewegung oder Vereinigung gibt, die antikatholisch ist oder so genannt wird, deren Ursprung oder Existenz nicht den Juden zur Last gelegt wird, z. B. die Freimaurer, von denen ich nicht zweifle, daß wir bald Frieden mit ihnen haben werden".

Was die Argumente der Ostkirchen anlangt, so scheint doch ein gewisser Unterschied zwischen den Interventionen in der Aula und den Eingaben an den Apostolischen Stuhl bestanden zu haben, denn in der ersten „Begleitnote" an den Papst wird ausdrücklich festgehalten, daß die tatsächliche und kollektive Verantwortung am Tode Christi ein historisches Faktum sei. Und sie fragen, welcher Grund bestehe, die Juden „von der moralischen Verantwortung für ein von ihren Vätern und den Führern des Volkes begangenes Verbrechen" freizusprechen, da doch Juden selbst gerufen hätten: „sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Matth. 27, 25). Es ist freilich nicht anzunehmen, daß die Unierten Kirchen des Ostens, ihre Gläubigen und ihre Hierarchie, geschlossen hinter diesen Argumenten stehen, wie auch nicht auszuschließen ist, daß sich auch in der westlichen Christenheit noch solche Argumente finden, auch wenn sie in der Aula nicht zum Ausdruck gekommen sind. Nichts hätte die Notwendigkeit einer Judenerklärung besser erhärten können!

Die Muslimen und die übrigen Nichtchristen

Es lag in der Natur der Sache, daß nach der Aussprache über die Juden die Muslimen und die anderen nichtchristlichen Religionen zu kurz kamen. Wohl machten mehrere Väter geltend, wenn man so ausführlich über die Juden handle, müsse man auch die Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Muslimen stärker herausstellen (Bueno y Monreal, Sfair, Tawil, Plumey). Sfair erinnerte an die Worte des Johannes von Damaskus, wonach der Islam als eine christliche Häresie anzusehen sei. Andere Väter wünschten im allgemeinen Teil wiederum nicht nur die ausdrückliche Nennung des Islams, sondern auch der anderen großen Weltreligionen, der sog. Hochreligioenn, wie der animistischen Religionen Schwarzafrikas. An erstere erinnerten vor allem Kardinal König, Kardinal Ruffini, Erzbischof Parecattil (Ernakulam) und Erzbischof Attipetty (Verapoly), aber auch Kardinal Bueno y Monreal, der den Hauptteil seiner Intervention dem Islam und den anderen nichtchristlichen Religionen widmete, sich aber zugleich hinter die Deklaration als ganze stellte und sich ausdrücklich gegen eine Abweisung des Entwurfs aussprach, wohl aber eine Umstellung des Textes und eine ausdrückliche Erwähnung auch der Ungläubigen verlangte. Doch schienen für eine ausführliche und ergiebige Diskussion des Verhältnisses der Christen zu den Nichtchristen die Voraussetzungen zu fehlen. Und das Schema bot so, wie es vorgelegt wurde, mit seinen etwas umständlichen und weitschweifigen, exegetisch unzulänglichen Ausführungen über die allgemeine Vaterschaft Gottes, die, so wie sie standen, von mehreren Vätern beanstandet wurden (König, Jaeger, Stein), kaum einen Anreiz dazu. Soweit konstruktive Vorschläge zum Verhältnis zwischen Christen und Nichtchristen, z. B. zwischen Christen und Buddhisten, gemacht wurden, gewann man den Eindruck, daß in den amtlichen Kommuniqués diesen Interventionen zu wenig Raum gegeben wurde. Das ist zu bedauern, da das Konzil bei der Diskussion über dieses Schema die einzige Gelegenheit gehabt hätte, sich ernstlich mit der Thematik zu befassen. Um so mehr ist anzuerkennen, daß bei der Überarbeitung des Schemas der Abschnitt über die anderen nichtchristlichen Religionen wesentlich erweitert worden ist und die wichtigsten Weltreligionen genannt werden.

Die Offenbarung und ihre Weitergabe

Mit der Diskussion über die Offenbarung, die von der Einundneunzigsten bis zur Fünfundneunzigsten Generalkongregation dauerte, hat das Konzil von neuem einen sehr vielschichtigen und komplexen Problemkreis in Angriff genommen, mit dem eine ganze Reihe von Fragen verknüpft sind, die für Theologie und Seelsorge, kurz für das Glaubensbewußtsein der Kirche, von erstrangiger Bedeutung sind: das Wesen der Offenbarung, die Natur des Glaubensaktes, die Transzendenz aller Offenbarung und die Funktion des kirchlichen Lehramtes als der authentischen Interpretin des depositum fidei, das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Beziehungsverhältnis von Schrift, Tradition und Kirche, Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift, die heilsgeschichtliche Zuordnung von Altem und Neuem Testament, die literarischen Gattungen und die Redaktionsgeschichte der Bücher der Heiligen Schrift, vor allem des Neuen Testaments, die Frage der Evangelien und andere mehr.

Neue Erkenntnisse geschichtlicher, archäologischer und literarischer Natur haben in den letzten Jahrzehnten Fragen und Probleme an die Kirche, ihre Theologie und ihr Lehramt, aber auch — obwohl man es gelegentlich zu übersehen scheint — an die Seelsorge herangetragen, die zu einem allmählichen Umdenken in der katholischen Exegese und Bibeltheologie zwangen, weg von einer naiven Interpretation der Schrift, die etwa, wie es ein Vater in der Diskussion noch getan hat, die Frage geschichtlicher und geographischer Unrichtigkeiten und Zitationsfehler auf mögliche Abschreibfehler bei der Tradierung der Schrift zurückführen möchte. Kaum einmal in der Geschichte der Kirche dürften die mit der Interpretation und Weitergabe der Schrift verbundenen Fragen so sehr im Vordergrund der theologischen Forschung gestanden haben wie heute. Das kirchliche Lehramt hat bis in die letzten Jahre nur allzusehr dazu geneigt, den Konflikt, der durch die Revision von wissenschaftlich überholten exegetischen Grundlagen zwischen den Bedürfnissen der Lehrverkündigung und der wissenschaftlichen Forschung entstanden war, zu ungunsten der letzteren zu entscheiden. Nun hat zwar die Enzyklika *Divino afflante spiritu* Pius' XII. die Forschungsarbeit der Exegeten durch ein grundsätzlich positives Urteil zu den modernen Methoden biblischer Hermeneutik erleichtert und ermutigt, aber der Konflikt war dadurch nicht bereinigt, wie etwa der Streit um das Bibelinstitut in der Zeit der unmittelbaren Konzilsvorbereitung (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg. S. 344 ff. und 17. Jhg. S. 425 ff.) und wiederholte Zensuren gegen einzelne katholische Exegeten in Rom und außerhalb Roms zeigen. Ein weiteres Wort der Klärung und Ermutigung für die Exegeten, unter Ausnützung aller zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Methoden ihre Forschungsarbeit im Gehorsam gegen das kirchliche Lehramt fortzusetzen, kam von der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die Geschichtlichkeit der Evangelien vom 14. Mai 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 466 ff.). Dieser Instruktion ist wohl auch nicht zuletzt zu verdanken, daß das Offenbarungsschema, das dem Konzil in der Dritten Session von neuem vorgelegt wurde, in dieser speziellen, aber auch in den anderen strittigen Fragen den gleichen Weg der Öffnung und Ermutigung gegangen ist. Wie notwendig aber trotz dieser Instruktion ein eigenes Konzilsdokument ist, zeigt sich — unabhängig davon, daß einem solchen Dokument eine größere Autorität als gewöhnlichen Äußerungen des ordentlichen Lehramtes zukommt — schon in der Tatsache, daß durch eine ausführliche Diskussion in der Aula deutlicher sichtbar geworden ist, welche Vorstellungen zu den genannten Problemen heute vorherrschen, wie die Kirche als ganze sie versteht.

Der Inhalt des diskutierten Entwurfs

Der Entwurf, der in der Dritten Sitzungsperiode diskutiert wurde, behandelt nicht alle anliegenden Probleme. Das war sachlich nicht möglich und angesichts der gegenwärtigen Situation auch nicht opportun, da viele Fragen für eine konziliäre Entscheidung noch nicht reif sind. Der Entwurf ging deswegen den Weg eines gewissen Eklektizismus, wählte aber doch begrüßenswerterweise vor allem die Fragen aus, für die man zwar keine endgültige Klärung oder Entscheidung erwartet, die aber doch in theologischer, pastoraler und vor allem ökumenischer Hinsicht so bedeutsam sind, daß ein Konzil, dem die Aufgabe gestellt ist, die Fundamente der christlichen Lehre durch ein neues Bemühen anzueignen (vgl. die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. zur Ersten Konzilssession; Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 87), dazu nicht schweigen konnte. Die „Rückkehr zu den Quellen", die zum mindesten seit der Pilgerreise Pauls VI. ins Heilige Land als geflügeltes Wort im kirchlichen Raume steht, setzt eine Rückkehr zu den Ursprüngen der Offenbarung voraus. Die Herausstellung der Kirche als sakramentales Zeichen und als hierarchisch gegliederte Gemeinschaft machte eine andere Konzilsaussage doppelt notwendig: daß die Kirche auf dem Worte Gottes gründet und aus ihm lebt.

Was ist Offenbarung?

Betrachtet man den Inhalt des Entwurfs unter diesem Gesichtspunkt, so wird man ohne weiteres das erste Kapitel „Über die Offenbarung selbst" als das wichtigste des ganzen Schemas ansehen, weil es über alle Kontroversen und Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Schrift und Tradition und über die Formen und Grenzen literarkritischer Interpretation hinaus zur Sache selbst zurückführt und sich um einen volleren, weniger intellektualistischen, mehr personalen und heilsgeschichtlichen Begriff der Offenbarung bemüht. Ein gewisser Konzeptualismus, der sich seit der Spätscholastik und ihren nominalistischen Ausläufern in der abendländischen Theologie bestimmend ausgewirkt hat, wirkt zwar noch Abschnitt für Abschnitt nach, so etwa wenn offenbarendes Wort und offenbarende Tat einander gegenübergestellt werden oder der Glaubensakt nicht in seiner ganzen Totalität als totale Überantwortung an den sich offenbarenden persönlichen Gott verstanden wird, aber ein rein intellektualistisches Verständnis der Offenbarung scheint überwunden. Nach dem Entwurf ist die Offenbarung nicht eine Mitteilung von abstrakten Lehrsätzen, die von Gott mitgeteilt und vom kirchlichen Lehramt „zum Glauben vorgestellt" werden. Sie wird nach der Weise der Menschwerdung verstanden, durch die der unsichtbare Gott im fleischgewordenen Wort sich den Menschen mitteilt und zur Teilnahme an seinem dreifaltigen Leben ruft. Die Offenbarung „geschieht durch Taten und Worte, die innerlich miteinander verknüpft sind (intrinsece inter se connexis)", und zwar so, „daß die in der Heilsgeschichte von Gott gewirkten Werke die durch die Worte bezeichnete Lehre und Sache bekunden und be-

kräftigen, die Worte aber die Werke verkünden und das in ihnen enthaltene Geheimnis erhellen". Die innerste Wahrheit scheint durch diese Offenbarung über Gott und das Heil des Menschen in Christus auf, der „nicht nur als Mittler, sondern auch als die Fülle der ganzen Offenbarung" sich uns mitteilt (vgl. Joh. 1, 14; 2 Kor. 3, 16—4, 6; Eph. 1, 3—8).

Die Offenbarung wird verstanden als Eingreifen Gottes in die Geschichte. Die Geschichte selbst ist das Medium, dessen Gott sich zur Kundgabe seiner selbst bedient: Von Anfang an hat sich Gott den Stammeltern geoffenbart; er hat Abraham gerufen, um ihn zu einem großen Volk zu machen (Gen. 12, 2); er hat durch Moses und die Propheten zur Erkenntnis des lebendigen und wahren Gottes, des Vaters der Menschen und des gerechten Richters, geführt und es auf das Kommen des Messias durch Jahrhunderte vorbereitet. So führt die Heilsgeschichte auf Christus hin, in dem die Heilsgeschichte des Menschen vollendet ist. Deswegen ist die christliche Ära nicht einfach eine religionsgeschichtliche oder auch heilsgeschichtliche Phase neben anderen, sondern die Zeit der Enderwartung, die durch keine grundsätzlich neue Offenbarung ergänzt oder überboten werden kann. Sie führt hin auf die endgültige Offenbarung Christi am Ende der Zeiten. Aus dem Gesagten folgt: Das Christentum ist mehr noch als eine von Gott mitgeteilte Lehre eine göttliche Tat, die Menschwerdung Gottes selbst. Die Antwort des Menschen auf dieses „factum divinum" besteht in der theologalen Tugend des Glaubens: der Überantwortung des Menschen durch Verstand und Wille an Gott. Das eigentliche Objekt des Glaubens ist weniger die Offenbarung als solche, sondern der offenbarende Gott selbst. Daraus zogen die Verfasser des Entwurfs die Folgerung, daß der der Offenbarung zu gewährende Glaubensgehorsam nicht so sehr aus einer moralischen Verpflichtung von seiten des Menschen entspringt, „sondern durch eine wahre ontologische Notwendigkeit gefordert wird, die dem Glaubensobjekt selbst inhärent ist und aus der sich auch die sittliche Verpflichtung ergibt". Aber Gott selbst führt den Menschen zum Glauben und schenkt ihm auch die wachsende Einsicht in die Welt des Glaubens. Bei der Bestimmung des Inhaltes der Offenbarung hat sich der Entwurf auf die Wiederholung der Lehre des Ersten Vatikanums beschränkt: Der Inhalt der Offenbarung besteht vor allem in den Heilsgeheimnissen, die aus dem freien Heilswillen Gottes stammen und sein innerstes Wesen kundtun, das alle bloße natürliche Erkenntnis übersteigt. Aber es gehört auch zur Offenbarung, „daß das, was an religiösen Wahrheiten (in rebus divinis) der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch beim gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann" (Denz. 1789). Mehr wird über das Verhältnis von natürlicher Vernunft und geoffenbarter Wahrheit, von Natur- und Gnadenordnung nicht gesagt. Nichts gesagt wird über das Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte. Mit Recht wurde in der Diskussion kritisiert, daß das erste Kapitel allzu schnell von den Stammeltern auf Abraham überspringt, obwohl man heute weiß, daß Hunderttausende von Jahren dazwischenliegen, „in denen Gott den Menschen mit dem Licht seiner Gnade zum Heile geführt hat" (Kardinal Döpfner). Auch wird nicht weiter ausgeführt, inwieweit Heilsgeschichte und Offenbarung als Handeln Gottes im Raum der Geschichte identisch sind. Das erste Kapitel hält sich streng an die Explikation des Offenbarungsbegriffes selbst.

Die Weitergabe der Offenbarung

Kontroverstheologisch ist das zweite Kapitel „Über die Weitergabe der Offenbarung" das wichtigste. Der Relator der Kommissionsmehrheit, die den Text gebilligt hatte, bezeichnete dieses Kapitel als das Zentrum des ganzen Schemas. Es wäre freilich ohne das Verständnis des Vorausgehenden als „Kern des christlichen Glaubens" (Erzbischof E. Florit) in seiner Bedeutung nicht erfaßbar. Und ohne die Vertiefung des Offenbarungsbegriffes im ersten Kapitel hätte das zweite kaum über die üblichen Kontroversen hinausführen können. Die Kontroverse über das Verhältnis von Schrift und Tradition kann innerkatholisch und in der Auseinandersetzung mit den Protestanten nur durch den Rückgriff auf die Offenbarung selbst überstiegen werden. Das Kapitel stellt die katholische Lehre über die Weitergabe des Offenbarungsinhaltes so dar, daß es neue, noch nicht abgeklärte Lehraussagen vermeidet und die Begriffspaare Schrift und Tradition, Schrift und kirchliches Lehramt aus der einen Offenbarung selbst zu begreifen versucht. Es wird zunächst gesagt, wie die Offenbarung, die in Christus vollendet wurde, uns überliefert wird: Dadurch wird zugleich eine Verbindungslinie hergestellt zu dem, was in den folgenden Kapiteln über die Inspiration und Interpretation der Schrift, über die Zusammenschau des Alten und Neuen Testaments in der Heilsgeschichte und zur Frage der Geschichtlichkeit der Evangelien gesagt wird: Christus, in dem die ganze Offenbarung ihre Vollendung fand, hat den Aposteln den Auftrag gegeben, das Evangelium „als Quelle aller Heilswahrheit und der sittlichen Ordnung allen zu verkünden". Das ist geschehen „durch die Apostel, die durch mündliche Predigt, Beispiele und Einrichtungen das überliefert haben, was sie aus dem Umgang mit Christus, aus seinem Munde und durch seine Werke empfangen oder durch Anleitung des Heiligen Geistes gelernt hatten". Ebenso wurde die christliche Botschaft von ihnen selbst oder von „apostolischen Männern" (viris apostolicis) schriftlich unter der Inspiration des Heiligen Geistes niedergelegt. Damit aber das Evangelium in der Kirche unversehrt (integrum) und lebendig erhalten bleibe, haben die Apostel die Bischöfe als Nachfolger zurückgelassen, indem sie ihnen ihre eigene Stelle als Lehrer übergaben. Im Rahmen der Geschichte dieser Überlieferung ist die Frage der Tradition gestellt. Auf Wunsch mehrerer Väter wurde in die letzte Fassung ein eigener Abschnitt dazu aufgenommen: „Die Tradition nimmt im apostolischen Kerygma (predicatio apostolica), das in den inspirierten Büchern ‚in besonderer Weise' enthalten ist, ihren Ursprung. Die Apostel haben den Gläubigen eingeschärft, alles, was sie ihnen mündlich oder schriftlich von Christus, von dem sie es selbst empfangen haben, überliefert haben, zu behalten und zu befolgen. Was von den Aposteln überliefert wurde, enthält alles, was zu einer heiligen Lebensführung und zur Vermehrung des Glaubens des Volkes Gottes beiträgt. Und die Kirche erhält es in Lehre, Leben und Kult und überliefert allen Generationen, was sie selbst ist, was sie hat und was sie glaubt."

In dieser fast unbeholfen trocken wirkenden Sprache wird ausgesagt, worin diese Tradition besteht: nicht bloß in der Weiterreichung von einer Summe von Lehrsätzen durch das lebendige Wort, sondern im gesamten Wesen, Lehren und Wirken der Kirche. Die Schrift steht, wird die Tradition so verstanden, nicht einfach neben der Tradition, sondern enthält die Tradition selbst bzw. genauer: das tradierte apostolische Kerygma in besonderer Weise.

Das entscheidende Verbindungsglied zwischen Schrift und Tradition ist die Kirche; denn beides, Tradition und Schrift als die besondere Weise der Tradition, lebt in der Kirche. In der Kirche wächst die lebendige Tradition unter dem Beistand des Heiligen Geistes. Dieses Wachstum besteht freilich nicht in einem inhaltlichen Zuwachs an geoffenbarten Wahrheiten, in einer quantitativen Vermehrung von Wahrheiten, sondern in der Vertiefung des Verständnisses des einen Offenbarungsinhaltes durch gläubige Kontemplation und durch innere geistliche Erfahrung. Das kirchliche Lehramt interpretiert die in Schrift und Tradition auf uns gekommene Offenbarung kraft der Unfehlbarkeit, die der Kirche zugesprochen ist. Das Lehramt wirkt deshalb nicht von den Gläubigen getrennt, sondern interpretiert den Glauben der Kirche. Auf diese Weise lebt die Tradition in der Kirche, in allen ihren Gliedern, von ihr sind alle Stände der Kirche umgriffen. Die Geschichte ist selbst ein inneres Moment dieses qualitativen Wachstums. Durch die Heilige Schrift und die Tradition spricht Gott mit der Braut seines Sohnes, der Kirche; durch sie offenbart sich Gott weiterhin der Geschichte.

Aus der so verstandenen Tradition versucht der Entwurf das Verhältnis von Schrift und Tradition zu verdeutlichen: Beide sind untereinander aufs engste verbunden und können nicht getrennt werden. Beide kommen aus demselben göttlichen Ursprung, beide durchdringen einander, beide streben auf dasselbe Ziel zu. Durch den Hinweis, daß die Heilige Schrift das apostolische Kerygma in besonderer Weise enthält, ist in vorsichtiger Weise der einmaligen Stellung der Heiligen Schrift Genüge getan. Mehr wird nicht gesagt. Es wird nur umschreibend die Würde beider hervorgehoben, indem Schrift und Tradition als Spiegel dargestellt werden, in welchem die auf Erden pilgernde Kirche Gott erblickt. Und es wird die paränetische Aussage des Konzils von Trient wiederholt, daß Schrift und Tradition „pari pietatis affectu ac reverentia" anzunehmen und zu verehren sind. Die innerkatholische Kontroverse, ob alle geoffenbarten Wahrheiten in der Heiligen Schrift enthalten sind (materiale Suffizienz der Schrift) oder ob es neben der Schrift eine „konstitutive Tradition" gibt, also Wahrheiten bestehen, die nur in der mündlichen Tradition, nicht aber in der Heiligen Schrift enthalten sind, wird im Entwurf nicht berührt. Es wird auch nichts gesagt über den Umfang der Tradition, und die Tradition wird nie ohne Einschluß der Heiligen Schrift verstanden, sondern immer zusammen und in enger Einheit mit ihr. In dieser Darstellung ist ohne Zweifel eine gewisse Annäherung zwischen katholischer und protestantischer Auffassung von Tradition festzustellen, wenn man etwa an das denkt, was auf der Konferenz von „Faith and Order" in Montreal 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 544) zum Thema „Tradition und Traditionen" gesagt worden ist. Max Thurian wies in einem Interview mit „La Croix" (7. 10. 1964), in dem er sich zum vorliegenden Entwurf unter ökumenischen Gesichtspunkten sehr positiv äußerte, ausdrücklich auf diese Annäherung hin. Von beiden Seiten scheint sich hier allmählich eine Revision fixierter Standpunkte anzuzeigen. Ein Vater meinte in der Aula, in dieser Frage hätten Katholiken und Protestanten vieles neu zu überdenken. Zeichen für die neue Öffnung katholischerseits war auch die Intervention von Erzbischof Baldassarri von Ravenna: man könne sich fragen, ob es Aufgabe eines Konzils sei, gerade diese Frage mit Schweigen zu übergehen, man könne wenigstens ruhig das eine sagen, daß jedes Dogma seine Wurzeln in der Heiligen Schrift hat. Die Neigung, die Tradition eher als interpretatorische und weitervermittelnde denn als „konstitutive" zu verstehen, war nicht zu übersehen. Aus dieser Tatsache dürfte sich die besondere Zufriedenheit der nichtkatholischen Beobachterdelegierten mit dem vorliegenden Entwurf und der Diskussion darüber erklären.

Inspiration und Interpretation der Schrift

Auch im dritten Kapitel, über die Inspiration und Interpretation der Schrift, beschränkt sich der Entwurf auf eine grundsätzliche Darstellung der Lehre, ohne auf Kontroversen einzugehen. In der Begründung beschränkte man sich offenbar allerdings zu sehr auf die Verlautbarungen des ordentlichen Lehramtes seit Leo XIII. Es gilt das Doppelprinzip: Die Bücher des Alten und des Neuen Testaments sind unter dem inspirierenden Einfluß des Heiligen Geistes geschrieben, „haben also Gott zum Autor und sind als solche der Kirche selbst überliefert worden". Bei der Abfassung der Schriften hat sich aber Gott auserwählter Menschen bedient, „damit er selbst in ihnen und durch sie handle". Die Bücher sind also anderseits von menschlichen Autoren verfaßt mit ihren spezifischen Fähigkeiten und in ihrer historischen Situation. In der Aussage über die Irrtumslosigkeit, auf die der Entwurf die Inspiration fast ausschließlich bezieht, spürt man noch den „Maximalismus" des früheren Entwurfs. Es heißt: „Da also alles, was der inspirierte Autor oder Hagiograph aussagt, als vom Heiligen Geiste ausgesagt anzusehen ist, folgt daraus, daß die Bücher der Schrift voll und ganz (integri) mit all ihren Teilen die Wahrheit ohne jeden Fehler lehren." In der zweiten Fassung hatte es geheißen: „Da also Gott als der hauptsächliche Autor der ganzen Schrift angesehen wird und es ist, folgt daraus, daß die ganze von Gott inspirierte Schrift von jedem Fehler (omni prorsus errore) frei ist."

Diese Aussage wurde von der Konzilsmehrheit wohl am meisten angegriffen. Die Aussage wird freilich gemildert durch die folgenden Aussagen über die Erforschung der literarischen Gattungen. Da Gott in der Heiligen Schrift „durch Menschen nach Art der Menschen gesprochen hat", ist es Aufgabe des Interpreten, herauszufinden, wenn er wissen will, welche Wahrheit Gott selbst mitteilen wollte, was der Hagiograph wirklich auszusagen beabsichtigte und was Gott durch dessen Worte offenbaren wollte. Der Weg dazu ist zunächst einmal die Erforschung der literarischen Gattungen. Es gibt historische, prophetische, didaktische Bücher usw., die ihrer literarischen Gattung entsprechend dieselbe Wahrheit in verschiedener Weise aussprechen. Ferner fordert der Entwurf die Beachtung der konkreten historischen Situation des Schreibers, seines Milieus und seiner literarischen Gewohnheiten. Das, was der Schriftsteller sagen wollte, könne nicht erkannt werden, wenn man nicht seine Denk-, Sprech- und Erzählergewohnheiten vor Augen habe. Die Berücksichtigung dieser konkreten Gegebenheiten tue der Wahrheit dessen, was Gott in der Schrift geoffenbart hat, in keiner Weise Abbruch. Aber zum rechten Verständnis der heiligen Texte muß auf den gesamten Inhalt der Schrift geachtet werden, ja auch — sub analogia fidei — auf die ganze lebendige Tradition der Kirche. Es sei Aufgabe des Exegeten, nach diesen Regeln zu einer Vertiefung des Schriftverständnisses beizutragen. Das letzte Urteil in der Interpretation der Schrift steht dem kirchlichen Lehramt zu.

Das Alte und das Neue Testament

Das vierte Kapitel ist dem Alten Testament gewidmet, das fünfte dem Neuen. Das vierte ist das kürzeste von allen. Und man hatte den Eindruck, daß es auch in der Diskussion etwas vernachlässigt wurde. Nur wenige Väter bezogen sich darauf. Es ist aufgefallen, daß über das Alte Testament mehr in der Diskussion um die Judenerklärung gesprochen wurde als bei der Aussprache über das Offenbarungsschema. Mag sein, daß die brennenden exegetischen Probleme sich mehr auf das Neue Testament verlagert haben und das relative Schweigen über das Alte irgendwie selbstverständlich war. Aber es war nicht deutlich zu sehen, ob es nur an Alttestamentlern unter den Vätern gefehlt hat oder ob hier nicht eine gewohnheitsmäßige Vernachlässigung des Alten Testaments in der katholischen Kirche zutage trat. Wie dem auch sei, das vierte Kapitel enthält Wertvolles. Vor allem wird die enge Zuordnung zwischen Altem und Neuem Testament betont.

Zunächst werden die Geschichte und die Schriften des Alten Testaments in den Zusammenhang des göttlichen Heilsplans gestellt. Gott hat das Volk Israel erwählt und ihm seine Verheißungen gegeben, um in der Führung dieses Volkes sich selbst zu erschließen. Dieses Heilshandeln Gottes ist in den Büchern des Alten Testaments aufgezeichnet. Sie sind unter Inspiration durch den Heiligen Geist abgefaßt, enthalten wahrhaft Gottes Wort und behalten als solche für immer ihre Kraft und Autorität. Es wird Röm. 15, 4 zitiert: „Alles nämlich, was dereinst geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften die Hoffnung haben." Zugleich aber wird hinzugefügt, daß die Bücher des Alten Testaments nur Hinführung zum Heil in Christus sind und deshalb auch viel Unvollkommenes und Vorläufiges enthalten. Diese Aussage wurde allerdings mehrfach kritisiert; es wurde darauf hingewiesen, daß der Text zu wenig zwischen Altem Bunde und den Schriften des Alten Testaments unterscheide. Kardinal Bea warf dem Text zudem vor, daß er für das Alte Testament manches als typisch hinstelle, wofür sich auch im Neuen genügend Belegstellen finden, daß er umgekehrt aber das Spezifische des Alten Testaments zu wenig herausstelle. Es fehle vor allem ein Hinweis, daß das Alte Testament in seiner Weise eine einzigartige Gebetsschule sei. Ebenso vermittle das Alte Testament eine umfassende Lehre über das religiöse und sittliche Leben des Menschen, die zwar durch das Neue Testament vervollkommnet wurde, deswegen ihren Wert aber keineswegs verloren hat. Dieses und ähnliches müßte gesagt werden, um zu erklären, warum die Bücher des Alten Testaments auch von den Jüngern Christi gelesen werden sollen.

Wenn also die Bücher des Alten Testaments als Hinweis auf die Erfüllung dem Neuen zugeordnet sind und letztlich in dieser Zuordnung ihre Bedeutung haben, so enthalten die Schriften des Neuen Testaments die Frohe Botschaft des in Christus vollendeten Heils selbst. Darüber wird im fünften Kapitel gehandelt: allerdings unter fast ausschließlicher Bezugnahme auf die Evangelien. Auf die übrigen neutestamentlichen Schriften bezieht sich allein die Bemerkung, daß sie eine fortschreitende Einführung in das vollere Verständnis Christi, seiner Kirche und der kommenden Vollendung darstellen.

Den Evangelien sind zwei Abschnitte gewidmet: der eine bezieht sich auf deren apostolischen Ursprung, der zweite auf ihren geschichtlichen Charakter. In den vier Evangelien ist zum Teil von den Aposteln, zum Teil von den Apostelschülern unter der Eingebung des Heiligen Geistes das apostolische Kerygma aufgeschrieben worden. Zur Geschichtlichkeit der Evangelien wird gesagt: die Kirche habe immer gelehrt und halte daran fest, „daß die vier Evangelien tatsächlich berichten, was Jesus, der Sohn Gottes, als er unter den Menschen weilte, für ihr ewiges Heil tatsächlich getan und gelehrt hat". Die Apostel haben nach dem Tode des Herrn das, was er selbst gesagt und getan hatte, den Hörern in jenem volleren Verständnis überliefert, in das sie durch die Ereignisse um den verherrlichten Christus selbst eingeführt und über das sie durch den Heiligen Geist belehrt wurden. Die Verfasser der Evangelien berichten in den Evangelien in der Weise, daß sie das Material aus der mündlichen oder der bereits bestehenden schriftlichen Überlieferung auswählten und zu einer Art Synthese vereinigten, zum Teil unter Bezugnahme auf die Verhältnisse in ihren Kirchen. Ihre Schriften tragen Verkündigungscharakter, sind aber deswegen keineswegs aus der schöpferischen Kraft der Urgemeinde (ex creatrici potentia primaevae communitatis) hervorgegangen, sondern berichten wirklich und wahr von den Taten Jesu. Das war ihre Absicht. Mit dieser Darstellung folgt der Entwurf im wesentlichen der Instruktion der Bibelkommission vom 14. Mai 1964, auf die im Text selbst wie in der Berichterstattung von Bischof van Doodeward zum dritten bis sechsten Kapitel verwiesen ist.

Die Schrift im Leben der Kirche

Das letzte — sechste — Kapitel trägt im Unterschied zu den vorausgegangenen pastoralen Charakter und ist der Schrift im Leben der Kirche gewidmet. Sein Inhalt ist, wenn er im kirchlichen Alltag konkretisiert wird, von großer Bedeutung — innerkirchlich und für die Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen Christen. Der Text wurde in der letzten Fassung wesentlich erweitert. Auch haben Gedanken aus dem ursprünglich vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen ausgearbeiteten Entwurf über das Wort Gottes in dem jetzigen Entwurf Aufnahme gefunden. Der Geist des Kapitels sowie die praktischen Maßnahmen, die es vorsieht, zeugen für die Wichtigkeit des Dokuments als Ganzen.

In dem Abschnitt heißt es: Die heiligen Schriften geben in einzigartiger Weise Zeugnis von der apostolischen Verkündigung. Die Kirche hat sie deshalb immer verehrt und sie den Gläubigen dargeboten wie den Leib des Herrn selbst (Bischof Volk illustrierte das mit dem Hinweis, daß das Evangeliar in der Aula inzensiert werde). Die Heilige Schrift ist die bleibende Norm aller christlichen Predigt und des ganzen christlichen Lebens. Aus ihr empfangen die Gläubigen die Kraft des Glaubens, und in ihr besitzt die Kirche die Quelle ihres geistlichen Lebens. Alle christliche Verkündigung müsse, so wird betont, diese Norm beachten. Damit die hier genannte Norm nicht leerer Buchstabe bleibe und den Gläubigen der Zugang zur Schrift weiter geöffnet werde, wird die Herstellung genauer und brauchbarer Übersetzungen dringend gefordert. Es wird auf die Tradition solcher Übersetzungen bis zurück zur Septuaginta, zu den alten orientalischen Übersetzungen und zur Vulgata verwiesen. Moderne Übersetzungen müssen für Liturgie und Katechese zur Verfügung stehen. Empfohlen wird auch die Zusammenarbeit von Katholiken und nichtkatholischen Christen bei der Herstellung solcher Übersetzungen, damit gemeinsame Übersetzungen von allen Christen be-

nützt werden können. Damit geht der Entwurf über das zweite Kapitel des Ökumenismusdekrets hinaus.
Ein besonderes Wort wird an die Exegeten gerichtet: Aufgabe der Exegeten ist es, in Zusammenarbeit mit den anderen Theologen und im Einklang mit der kirchlichen Tradition und in Unterordnung unter das kirchliche Lehramt den Sinn der Schrift und ihren Inhalt tiefer zu erforschen und die Gläubigen zu einem volleren Schriftverständnis zu führen. Das Konzil ermuntert „alle Bibelwissenschaftler, die treue Söhne der Kirche sind und deren Lehre und Normen treu folgen, die treu übernommene Aufgabe mit immer neuen Kräften und mit allem Eifer fortzusetzen". Diese Worte lassen erkennen, daß die Verfasser des Entwurfs sich nicht nur der Notwendigkeit intensiverer bibelwissenschaftlicher Forschung bewußt waren, sondern auch der Konflikte, die manche Exegeten aus der Spannung zwischen der Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt und ihren wissenschaftlichen Verpflichtungen durchzustehen haben.
Ein eigener Abschnitt ist der Bedeutung der Schrift für die Theologie gewidmet: Die Theologie gründet in dem schriftlich niedergelegten oder mündlich überlieferten Wort Gottes als auf ihrem ursprünglichen und immerwährenden Fundament. Sie wird dadurch bestärkt und immer wieder verjüngt. Da die Schrift Wort Gottes ist, muß sie die Seele aller Theologie sein. Diese Mahnung hätte einen guten Ansatzpunkt geboten für eine ausführliche Diskussion über eine stärkere bibeltheologische und heilsgeschichtliche Prägung des traditionellen theologischen Lehrbetriebs. Die Diskussion blieb aber, wohl aus Zeitmangel, aus.
Die häufige Schriftlesung wird allen Gläubigen, nicht nur den Priestern und Ordensleuten, empfohlen. Die Prediger sollten mit dem Wort der Schrift besonders vertraut sein, da sie ja Norm aller Predigt ist. Die Bischöfe sollen für gute Ausgaben mit entsprechenden Erklärungen sorgen. Empfohlen wird auch die Herstellung von Schriftausgaben für Nichtchristen mit Anmerkungen, die für deren Gebrauch nützlich sind. Die Seelsorger und die Christen jeglichen Standes sollen auf die Verbreitung solcher Ausgaben bedacht sein.

Die Genese des diskutierten Entwurfs

Der in der Dritten Session diskutierte Entwurf hat eine lange und bedeutungsvolle Geschichte. Seine Genese spiegelt nicht nur den Werdegang eines konziliären Textes zu einem wichtigen Thema, sondern ist irgendwie Zeichen und Sinnbild für die Geschichte des Konzils selbst. Sie sagt etwas aus über den Wandel der theologischen Mentalität und der pastoralen Einstellung, von dem der bisherige Verlauf des Konzils zeugt. Sie zeigt auch, welcher Entwicklung ein konziliärer Text durch eine lange Periode der Überarbeitung und Reifung fähig wird. An diesem Beispiel kann man den Wert einer langen Dauer des Konzils ersehen.
Unter den von der Theologischen Vorbereitungskommission vorbereiteten Entwürfen, die zu Beginn des Konzils 1962 vorgelegt wurden, befand sich auch ein Schema „De fontibus revelationis". Dieser Entwurf wurde zwar von der Neunzehnten bis zur Vierundzwanzigsten Generalkongregation diskutiert, nach Abschluß der Generaldebatte aber durch Papst Johannes XXIII. einer eigenen Gemischten Kommission aus den Mitgliedern der Theologischen Kommission und des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen zur Neubearbeitung überwiesen, nachdem sich fast zwei Drittel der Väter für eine vorläufige Absetzung des Entwurfs von der Tagesordnung ausgesprochen hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 196 f.). Diese Kommission, zu deren Mitgliedern noch einige weitere Kardinäle ad hoc ernannt wurden, konnte im März 1963 einen neuen Entwurf vorlegen, der die Zustimmung aller Kommissionsmitglieder fand. Nach der Billigung durch die Koordinierungskommission wurde der Text im Mai 1963 den Vätern zur Stellungnahme zugeleitet. Diese zweite Fassung galt bei Vätern und Theologen als das klassische Beispiel eines Kompromisses. Wurde am ersten Entwurf die scholastisch-juridische Sprechweise kritisiert (vgl. dazu die berühmt gewordene Intervention von Bischof de Smedt: Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 197) und die Tendenz zu dogmatischen Fixierungen, so war in der zweiten Fassung alles, was nach der einen oder anderen Seite hätte Anstoß erregen können, weggelassen worden. Damit schien aber der Text selbst überflüssig geworden, denn es hatte nicht viel Sinn, einen Text zu diskutieren und zu verabschieden, der nur wiederholte, was ohnehin in Lehrbüchern stand, und in keiner der schwierigen und brennenden Fragen weiterführte.
Eine gewisse Wendung zum Konstruktiven war immerhin dadurch vorgezeichnet, daß der Titel geändert wurde. Das Schema hieß nun nicht mehr „De fontibus revelationis", sondern einfach „De revelatione", womit ja schon angedeutet war, daß es sich bei Schrift und Tradition nicht um zwei verschiedene Quellen der Offenbarung handelt, sondern darum, daß der offenbarende Gott selbst die alleinige Quelle aller Offenbarung ist. Damit war aber die Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition, um das es hauptsächlich ging, noch nicht gelöst. Man war deshalb etwas erstaunt, als Papst Paul VI. in seiner Schlußansprache zur Zweiten Session das von niemanden recht gewünschte Schema unter den Programmpunkten der Dritten Session nannte. Aber der Papst hatte mit seiner Entscheidung Recht behalten und diesem Konzil und hoffentlich nicht zuletzt auch der katholischen Bibelwissenschaft dadurch einen Dienst erwiesen.
Zwischen Juni 1963 und April 1964 liefen bei der Gemischten Kommission, die freilich seit Abschluß der Arbeiten zum zweiten Entwurf nie mehr als ganze getagt hat — die Arbeit liegt seither im wesentlichen bei der Theologischen Kommission —, ca. 280 Verbesserungsvorschläge ein. An Hand dieser Voten wurde der ganze Text von mehreren Unterkommissionen der Theologischen Kommission nochmals gründlich überarbeitet. Im Juni wurde die letzte Fassung von der Theologischen Kommission bei sieben Gegenstimmen gebilligt, nachdem das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen bereits im Mai seine Zustimmung zum neuen Text schriftlich bekundet hatte. Die inhaltliche Verbesserung des Entwurfs und die Bestimmung seiner Tendenz sind der Hauptsache nach dieser letzten Redaktion zu verdanken. Sie war erst an Hand der Eingaben der Väter, durch die allgemeine kirchliche Neubesinnung im Konzil und durch die Erweiterung der Kommissionen möglich geworden.
Die wichtigsten Neuerungen gegenüber der zweiten Fassung waren: die Erweiterung des ursprünglichen Prooömiums über das Wesen der Offenbarung zu einem eigenen (ersten) Kapitel „Über die Offenbarung selbst"; die Einfügung eines eigenen Abschnittes über die Tradition; die gründliche Überarbeitung des Kapitels über die Inspiration; die wesentliche Verbesserung des Abschnittes über die Geschichtlichkeit der Evangelien mit einer viel positiveren Interpretation der Aufgaben des katholischen

Bibelwissenschaftlers; die Erweiterung des sechsten (in der zweiten Fassung fünften) Kapitels über die Heilige Schrift im Leben der Kirche durch Übernahme mehrerer Aussagen aus dem ursprünglichen Entwurf „Über das Wort Gottes", der vom Sekretariat Bea ausgearbeitet worden war, aber der Kürzung des Konzilsprogramms nach der Ersten Session zum Opfer fiel. Die Veränderungen im ersten und im letzten Kapitel sind im Gesamtkontext des Schemas die wichtigsten. Durch eine ausführliche Darstellung des Offenbarungsbegriffs selbst wurden die reinen Kontroversfragen auf ihren eigentlichen Grund hin überstiegen. Damit erhielt das ganze Schema einen theologischen Tiefgang, der der ersten und zweiten Fassung fehlte. Alle Gegensatzpaare, die den Gegenstand der Kontroversen bilden, werden so zurückgeführt auf die Einheit in ihrem gemeinsamen Ursprung, im offenbarenden Gott selbst. Die Einzelprobleme erhalten dadurch die ihnen zustehenden Dimensionen wieder. Fragen, die zwar von theologischer Aktualität, im Ganzen der Heilsgeschichte aber von sekundärer Bedeutung sind, sind wieder auf ihre wahre Bedeutung eingegrenzt. Durch die praktischen Reformvorschläge des sechsten Kapitels erhält der ganze Text seine pastorale Ausrichtung und seinen Platz im Leben der Kirche der Gegenwart. Nur auf Grund dieser doppelten Vertiefung, der theologischen und pastoralen, waren die positiven, nicht rein apologetischen, am Ganzen der Heilsgeschichte orientierten Aussagen in den anderen Kapiteln möglich; sie erhalten auf diesem Hintergrund erst ihre wahre Bedeutung.

Aufs Ganze gesehen, kommt in dem diskutierten Entwurf zum Ausdruck, wie weit das Konzil in seiner Erneuerungsarbeit fortgeschritten ist, was erst durch die anhaltenden Diskussionen möglich geworden ist. Er zeigt aber auch die Grenzen an, über die hinaus eine Verbesserung des Textes, so wünschenswert das im einzelnen auch wäre, kaum möglich ist. Das erklärt, warum der Entwurf von der Konzilsmehrheit mit soviel Lob bedacht worden ist wie kaum ein anderer der bisher diskutierten Entwürfe; es erklärt aber auch, warum die Väter im großen und ganzen sich auf Verbesserungsvorschläge zu Einzelpunkten beschränkten.

Die Voten der Minderheit

Es bestand innerhalb der Kommission — sieben Mitglieder hatten der Endredaktion die Zustimmung versagt und durch den Bischof von Split, Franjo Franić, eine eigene Relatio der Minderheit verlesen lassen — eine Minderheit auf der Position, die der ersten Fassung des Schemas entsprach. Diese Minderheit hatte ihre Anhänger auch im Plenum. Die Relatio von Bischof Franić bezog sich zwar ausschließlich auf das zweite Kapitel, und zwar auf das Verhältnis von Schrift und Tradition. Aus der Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanums, aus den Katechismen und aus Äußerungen der Päpste von Pius XI. bis Paul VI. zitierte er Stellen, die nach Auffassung dieser Minderheit den Bestand einer „konstitutiven" Tradition beweisen und zeigen, daß es immer schon allgemein kirchliche Überzeugung war, daß manche Offenbarungswahrheiten nur in der Tradition, nicht aber in der Schrift enthalten sind. Als Beispiele nannte Franić die Siebenzahl der Sakramente, gewisse Mariendogmen, die Festlegung des Kanons der inspirierten Bücher: alles Beispiele, die in den Kontroversschriften um dieses Thema oft und oft wiederholt worden sind (vgl. dazu die Auseinandersetzung zwischen Geiselmann und Lennerz: Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 567 ff.). Das 1963 bei Driewer (Düsseldorf) erschienene Buch von Heribert Schauff „Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen" spielte in der Argumentation der Minderheit eine Rolle. Lehrgründe, aber auch ökumenische Gründe führte Bischof Franić zur Stützung seiner These an. Er berief sich dabei sogar auf ein dogmatisches Handbuch der Serbisch-orthodoxen Kirche, um zu zeigen, daß man durch eine Zurücknahme der Frage von zwei getrennten Offenbarungsquellen sich in Gegensatz zu den Orthodoxen setze. Verschiedene Väter aus lateinischen Ländern (Compagnone, Fares, Carli, Ferro, Rubio, Calabria, de Castro), aber auch zwei indische Bischöfe (Arattukulam, Attipetty) wiederholten die Argumente des Relators und forderten eine klare Aussage darüber, daß die Tradition nicht nur eine tradierende und interpretierende Rolle in bezug auf die Schrift hat, sondern Wahrheiten enthalte, die in der Schrift nicht nachgewiesen werden können.

Bestimmend für die Diskussion waren diese Argumente freilich nicht. Entgegen verschiedenen Presseberichten bildete die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Schrift und Tradition keineswegs den Kernpunkt der Debatte. Die Warnung Kardinal Döpfners in der Einundneunzigsten Generalkongregation sowie des Relators der Mehrheit, Erzbischof Florit von Florenz, doch nicht wieder zu den alten, sterilen Polemiken zurückzukehren und die Substanz des Entwurfs nicht mehr anzutasten, hatte offenbar ihre Wirkung nicht verfehlt. Aber die Vertreter derselben Minderheit vertraten auch zu den anderen Diskussionspunkten die Überzeugungen der Theologischen Vorbereitungskommission: sie forderten eine stärkere Betonung des kirchlichen Lehramtes bei der Auslegung der Schrift (Philbin, Fares u. a.), stärkere Zurückhaltung gegenüber der formgeschichtlichen Methode (Philbin, Maloney), eine stärkere Hervorhebung der Inerranz der Schrift, und zwar noch stärker, als der Entwurf sie verstand, in dem Sinne, daß nämlich die ganze Heilige Schrift frei von Irrtum sei, ohne nähere Spezifizierung dessen, was nun eigentlich damit gemeint ist (Ruffini, Fares). Der Exeget, so erklärte Kardinal Ruffini, dürfe die Heilige Schrift niemals deuten, ohne sich an die Interpretationen der heiligen Väter und an das zu halten, was die Kirche seit je gelehrt hat und noch lehre. Von literarischen Gattungen zu sprechen sei überflüssig, das Volk Gottes habe zudem immer schon davon gewußt. Zu sagen, die Kirche habe nicht immer ein volles Verständnis der Heiligen Schrift gehabt, sei vollends unangebracht. Im Hinweis auf das Wachstum der Tradition — die etwas mißverständliche Formulierung wurde allerdings auch von der Konzilsmehrheit angegriffen, z. B. von Kardinal Léger — sah die Minderheit modernistische Residuen. Wohl deswegen begann Kardinal Browne seine Intervention zum ersten und zweiten Kapitel des Entwurfs mit der Bemerkung: „Hoc schema anxietatem praebet."

Aber die ganze Diskussion wie auch die Geschichte des Entwurfs zeigen, daß es in der Auseinandersetzung um diese Fragen weniger um einzelne Lehrpunkte ging als vielmehr um zwei verschiedene Arten, Offenbarung, kirchliche Lehre und Theologie zu verstehen, die im Konzil von Anfang an lebendig waren und schon bei der Diskussion über den ersten Entwurf während der Ersten Sitzungsperiode zum Ausdruck kamen: die konzeptualistische Richtung der Minderheit, deren theologisches Denken von der Neuscholastik des neunzehnten Jahrhunderts bestimmt schien oder, wenn man weiter zurückgreift, in den Kategorien der nominalistisch gefärbten Spätscholastik, wie sie für die gegenreformatorische Theo-

logie seit dem Konzil von Trient bestimmend wurde, und die existentiell-heilsgeschichtliche Richtung, die methodisch weniger auf Fixierung von einzelnen Lehraussagen hintendiert, sondern die Einzelaussage vom Ganzen der Heilsgeschichte zu begreifen sucht. Diese zweite Richtung hat sich bei der Abfassung des diskutierten Entwurfs in der Gesamtkonzeption durchgesetzt, auch wenn, wie schon eingangs erwähnt, sich der Entwurf besonders im ersten Kapitel von einem konzeptualistischen Verständnis der Offenbarung und vor allem des Glaubensaktes nicht ganz frei machen konnte.

Die Intervention von Erzbischof Edelby

Es war ein orientalischer Bischof, der unter Hinweis auf die orientalische Theologie Grundsätze der Schriftinspiration entwickelte, die über die nachtridentinische Problematik in der westlichen Kirche hinausführen sollen. Er warf der westlichen Kirche „nominalistische Entstellung" der Theologie vor. Die Gegenüberstellung von Schrift und Kirche, wie sie im Protestantismus gehandhabt werde, bezeichnete er als ein Pseudoproblem. Seine Darstellung ging von der Liturgie aus. Nach der Trennung von West und Ost habe die lateinische Theologie den Schlüssel zur Interpretation der Schrift verloren: auf Grund eines allzu juridischen Kirchenverständnisses. Wenn im Westen Schrift und Kirche, Schrift und Tradition einander entgegengestellt würden, so sei das nur ein Zeichen für eine nominalistische Grundhaltung der abendländischen Theologie, denn die gleiche Theologie habe in der Liturgie die Konsekration der Epiklese entgegengesetzt und bis vor kurzem Primat und Kollegialität als getrennte Wirklichkeiten verstanden. Der Grund für diese theologische Mentalität liege darin, daß man das Wirken des Heiligen Geistes von der Sendung des fleischgewordenen Wortes trenne und die pneumatologische Dimension der Kirche vernachlässige. Trotz aller Bedeutung der biblischen Hilfswissenschaften müsse man sehen, daß das eigentliche Ziel der Schriftinterpretation das geistliche Verständnis der Bibel im Lichte des auferstandenen Christus sei. Die Schrift ist das Zeugnis des Heiligen Geistes für Christus, und ihr besonderer Ort ist für die orientalischen Kirchen die Eucharistie. Sie ist gewissermaßen die Konsekration der Heilsgeschichte. Diese Konsekration bedürfe aber zur Ergänzung der Tradition als die „Epiklese der Heilsgeschichte". Ohne diese Epiklese als die „Theophanie des Heiligen Geistes" bliebe die Weltgeschichte unverständlich und die Schrift toter Buchstabe. Daraus folge, daß die Tradition oder die Kirche in der Weitergabe des Wortes wesentlich liturgisch ist. Aus dieser liturgischen Wirklichkeit fließe auch die rechtliche Autorität der Kirche und nicht umgekehrt, da ja auch die Jurisdiktionsgewalt nicht die Quelle der Bischofsweihe sei. Das letzte Prinzip des Schrift- und Traditionsverständnisses müsse das geoffenbarte Mysterium selbst sein, das nicht nur die Möglichkeiten theologischer Formulierung, sondern auch den Buchstaben der Heiligen Schrift übersteige.

Dieser Beitrag eines orientalischen Bischofs, der hier nur in sehr geraffter Form wiedergegeben werden konnte, wurde nicht zu Unrecht als der wichtigste und umfassendste Beitrag zur ganzen Problematik von Schrift und Tradition bezeichnet. Ihm am nächsten kamen vielleicht von westlicher Seite die Interventionen von Bischof Volk über das Wort Gottes in der Kirche, in der ebenfalls auf die prophetische und liturgische Realität des Gotteswortes abgehoben wurde, oder die Intervention von Erzbischof Jaeger über Offenbarung und Heilsgeschichte.

Die Transzendenz der Offenbarung

Aber die Diskussion brachte auch noch unter einem anderen Aspekt wichtige Ergänzungen: zum Begriff der Offenbarung und zum Verständnis des Glaubensaktes, zur Transzendenz der Offenbarung gegenüber aller Tradition und gegenüber dem kirchlichen Lehramt. Die Offenbarung selbst übersteige auch die feierlichsten Manifestationen des kirchlichen Lehramtes, sogar die Glaubensdefinitionen. Damit sagte Kardinal Leger in der Sprache des Abendlandes wohl dasselbe, was Erzbischof Edelby über das Mysterium gesagt hatte: Die Offenbarung selbst ist allein Wort Gottes. Sie ist der Spiegel, in dem die Kirche sich schaut und sich ständig erneuert. Kardinal Léger betonte besonders die ökumenische Bedeutung einer betonten Transzendenz. Man müsse sich fragen, ob man nicht eine Gewissenserforschung anstellen müsse bezüglich mancher Darstellungs- und Ausdrucksweisen über die Tradition. Kardinal Léger machte neben anderen Vätern (Landázuri Ricketts, Meyer, Rougé) auch den wesentlichen Unterschied geltend, der zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition besteht! Die Art und Weise zu lehren, ist bei den Aposteln und bei den Bischöfen nicht dieselbe. Nur die Apostel sind die direkten Zeugen der Auferstehung. Man insistiere zu sehr auf der Unfehlbarkeit des Magisteriums, ohne die notwendigen Unterscheidungen zu machen: Etwas anderes ist die Infallibilität der Offenbarung, etwas anderes ist infallible Interpretation der Offenbarung durch das Magisterium. Obwohl infallibel, bedürfe sie immer der Verbesserung und Ergänzung. Dieselben Väter, die die Transzendenz der Offenbarung gegenüber allen Akten des kirchlichen Lehramtes und den Unterschied zwischen apostolischer und nachapostolischer Tradition betonten, vermittelten auch eine umfassendere und differenzierte Vorstellung vom Traditionsträger. Dieser ist nicht einfachhin das Lehramt, sondern die ganze Kirche, und deshalb nehmen alle Gläubigen am „Wachstum" und an der Vertiefung der Tradition teil. Diese Aussage schien aber Kardinal Browne gefährlich, weil — wie auch im Entwurf — die „innere Erfahrung" zu sehr betont werde. Das Wachstum der Tradition sei mit deren lehrhaften Vertiefung identisch. Er erwähnte in diesem Zusammenhang die Enzyklika *Pascendi*.

Eine zweite wichtige Ergänzung zum ersten Kapitel bildete die Vertiefung des Glaubensaktes. Man stellte fest (Döpfner, Guano, Reuß, Volk), dieser sei noch zu sehr intellektualistisch gesehen, als reine Zustimmung des Verstandes zu den geoffenbarten Wahrheiten. Aber wie es sich bei der Offenbarung nicht einfach um eine Summe von Lehrsätzen handle, sondern um den sich offenbarenden Gott, so sei auch die Annahme der Offenbarung im Glaubensakt nicht so sehr nur Zustimmung des Verstandes zu den Offenbarungswahrheiten, sondern personale Totalhingabe im Glaubensgehorsam an den sich offenbarenden persönlichen Gott (Guano, Reuß).

Inspiration und Inerranz

Auch hierzu wurden in der Diskussion wichtige Ergänzungen vorgetragen. Der häufigste Vorwurf, der dem Entwurf gemacht wurde, lautete: Er sehe die Inspiration einseitig unter dem Aspekt der Inerranz, vertrete also ein zu intellektualistisches Verständnis der Inspiration; er sehe auch das Problem der Irrtumslosigkeit zu undifferenziert. Kardinal Meyer warf dem Schema vor, es berücksichtige bei der Darstellung der Inspiration nicht die heutigen Einsichten der Bibelwissenschaften. Die In-

spiration könne nicht vom inspirierenden Gott getrennt werden. Der sich offenbarende Gott ist auch der inspirierende Gott, der einen Menschen zur Abfassung einer heiligen Schrift veranlasse. Deswegen müsse die Inspiration nicht als ein Diktat von Lehrsätzen an den Hagiographen verstanden werden, deren einziges Merkmal die Irrtumslosigkeit sei, sondern als Mitteilung des lebendigen Gottes. Die Offenbarung selbst sei deshalb nicht eine Anhäufung von Lehren, sondern Wort zur Unterweisung und zum Aufbau des christlichen Lebens. Ein solches volleres Verständnis der Inspiration könnte nach der Meinung vieler Väter auch zu einem besseren Verständnis der Grenzen der Irrtumslosigkeit der Schrift führen. Erzbischof Weber meinte in einer vielbeachteten Intervention, ein inspiriertes Buch sei ja nicht etwas, was vom Himmel falle. Die Inspiration sei in bezug auf den Inspirierten sicher als ein persönliches Charisma zu verstehen. Aber dieses bleibe eingebettet in „eine Tradition der Inspiration, in eine Geschichte der Selbstkundgebungen Gottes". Zur Irrtumslosigkeit müsse gesagt werden, daß sie sich nur auf das beziehen könne, was Gott an Heilswahrheit durch den menschlichen Autor und in dessen menschlicher Ausdrucksweise mitteilen wollte, nicht aber auf die Sprechweise des menschlichen Verfassers. „Man muß erforschen, was der Hagiograph sagen wollte, und entsprechend die Natur des Buches, die Eigenart des Autors und seines Milieus studieren und auf analoge Texte anderer Religionen derselben Epoche zurückgreifen." Schließlich sei die Bibel ein Ganzes und müsse zunächst als Ganzes gesehen werden, um die Bedeutung einer Einzelaussage und ihren Kontext zu verstehen. Ergänzend zu dem, was Erzbischof Weber zur Irrtumslosigkeit gesagt hatte, fügte Kardinal König mehrere konkrete Beispiele an, um zu zeigen, daß man mit der Aussage, die ganze Schrift sei frei von Irrtum, vorsichtig umgehen und prüfen müsse, was Gott an Heilswahrheit durch den Hagiographen mitteilen wollte. Die Bibel enthalte eine ganze Menge historischer Fehler oder Ungenauigkeiten, falsche Zitationen (im Neuen Testament aus dem Alten) und unzutreffende Aussagen naturwissenschaftlicher Art. Als Beispiele nannte er u. a. Matth. 27, 9; Mark. 2, 26; Dan. 1, 1. Der Hagiograph habe eben nur eine begrenzte Kenntnis historischer Vorgänge und naturwissenschaftlicher Einsichten. Es müsse unzweideutig und ohne Angst gesagt werden, daß Gott den Schreiber zum Schreiben bewog so, wie er eben war. Wenn man die Herablassung des Wortes Gottes (Kondeszendenz), das in allem dem menschlichen Wort ähnlich geworden ist, ernst nehme, verteidige man besser das Wort Gottes als mit Ängstlichkeit vor neuen exegetischen Erkenntnissen. In Abänderung des oben zitierten Textes über die Irrtumslosigkeit schlug Kardinal König folgende Version vor: „Da also die geoffenbarte Wahrheit, die der inspirierte Autor oder Hagiograph behauptet, als vom Heiligen Geist ausgesagte Wahrheit festzuhalten ist, muß gesagt werden, daß die gesamten Bücher der Schrift in all ihren Teilen die Offenbarungswahrheit unversehrt, unerschütterlich und treu lehren."

Freiheit der Forschung für die Exegeten

Abgesehen von der ausgezeichneten Intervention von Weihbischof Heuschen (Lüttich) — im Sinne des diskutierten Textes —, kam über die Geschichtlichkeit der Evangelien keine eigentliche Diskussion mehr zustande. Vieles, was dazu gesagt wurde, war der Sache nach auch schon in den Interventionen zur Inspiration und Inerranz gesagt worden. Die Mehrheit der Väter war zudem bestrebt, den Text so, wie er war, zu verteidigen, nur seine Substanz nicht durch weitere Vorschläge zu gefährden. Man verfocht die positive Darstellungsweise des Entwurfs und gab sich damit zufrieden. Mehrere Väter setzten sich aber nachdrücklich für die Freiheit der Forschung für den katholischen Bibelwissenschaftler ein. Kardinal Bea, der eigens Stück für Stück die positiven Elemente des Schemas hervorhob, die unbedingt beizubehalten seien, sagte, mit der Darstellung der ganzen Wahrheit sei dieser, der Kirche und der Exegese mehr gedient als durch Verurteilung von Irrtümern. Wie schon so oft, berief sich Bea dabei auf Johannes XXIII. Ebenso energisch setzte sich Abt Butler für die Freiheit der Forschung ein. Er verband seine Intervention mit einem Plädoyer zugunsten der Anwendung der formgeschichtlichen Methode auch auf das Neue Testament. Man könne zudem die Geschichtlichkeit der Evangelien unter einem doppelten Aspekt betrachten. Im Lichte des Glaubens stehe fest, daß die Evangelien wie die übrigen Bücher der Schrift inspiriert sind, mit allen Konsequenzen, die sich aus dieser dogmatischen Wahrheit für sie ergeben. Die Frage der Geschichtlichkeit der Evangelien gehöre aber zu den praeambula fidei, sei also eine apologetische und keine dogmatische Frage. Bedenke man das, so wäre es besonders bedauerlich, erweckte die katholische Kirche den Anschein, als lasse sie dem Exegeten in seiner wissenschaftlichen Forschung nicht genügend Freiheit.
Diese für die katholischen Exegeten ermutigenden Worte waren für das Diskussionsklima charakteristisch. Bleibt die Substanz des Entwurfs erhalten und werden die wichtigsten Verbesserungsvorschläge zu Einzelfragen, die hier nicht alle angeführt werden konnten, bei der weiteren Überarbeitung des Textes beachtet, dann darf man auf die Verabschiedung einer Konstitution hoffen, die den vielschichtigen Problemen, von denen sie spricht, gerecht wird. Sie zeugt von der Lebendigkeit und dem Reformwillen des Konzils.

Ökumenisches Konzilsecho (XV)

Während sich allmählich aus den Umarbeitungen der verschiedenen Konzilsschemata und den Diskussionen der Bischöfe darüber die Gestalt der Kirche von morgen abzeichnet, beginnt eine Wandlung bei den von der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen. Die für unmöglich gehaltene, nicht mehr zu leugnende, wenn auch krisenhaft fortschreitende Erneuerung der römisch-katholischen Kirche nötigt zu Folgerungen für die Mitglieder des Weltrates der Kirchen und für diesen selbst. Das Echo zum Konzil muß bereits die Besinnung über ökumenische Wege der Umkehr einschließen.

Evangelische Zensuren

Diesmal sind nicht nur die Stimmen zu verzeichnen, die unmittelbar den Verlauf der Dritten Session begleiten. Die sog. Krise in der ersten Oktoberwoche ist taktvoll kommentiert oder gar übergangen worden. Sie hat vielleicht dazu beigetragen, daß die kontinuierliche Berichterstattung in der konfessionellen Presse über die Diskussionen der Väter noch zurückhaltender und mehr chronistisch ausgefallen ist, was nicht hindert, gelegentlich auch Akzente und Bewertungen zu setzen. Dabei haben sich die Sprecher des Evangelischen Bundes hervorgetan. Der Berichterstatter des Hamburger „Sonntagsblattes" (15. 11. 64) notierte, das Konzil habe nach der großen Krise „zu stärkerem Selbstbewußtsein und zu einem Rhythmus

zurückgefunden, der der Sache sicherlich eher gerecht wird als der Diskussions- und Abstimmungsperfektionismus zu Beginn der Session. Die Gewißheit, daß auf diese Sitzungsperiode eine weitere folgen wird, hat die Bischöfe vor allem von dem Zwang befreit, überstürzt eine unreife Ernte einbringen zu müssen." Die süddeutsche Wochenzeitung „Christ und Welt" (6. 11. 64) faßte die Aussprache über Schema 13 unter der Schlagzeile zusammen: „Teilhard de Chardin rehabilitiert — Der Fortschrittsglaube im Petersdom". Eine Woche später (13. 11. 64) gab es nur eine kurze pikante Glosse: „Papstniederlage". Darin wurde die Ablehnung des vom Papst persönlich (aber nicht autoritativ) in der Aula empfohlenen Missionsschemas durch die Mehrheit der Väter reichlich protestantisch interpretiert: „Seit dieser Stunde ist offenbar, daß sich der Bischof von Rom gegenüber seinen Kollegen nicht unbedingt mit seiner Papstautorität durchsetzen kann", was die Situation völlig verzerrt und witzlose Illusionen züchtet.

Nicht viel sachlicher waren die „Briefe aus Rom", die Gottfried Maron vom Bensheimer Konfessionskundlichen Institut für den „Schweizerischen Evangelischen Pressedienst" schrieb und die in zusammenhängenden Auszügen von der „Reformierten Kirchenzeitung" (1. 11. 64) übernommen wurden. Die Eröffnungsrede des Papstes habe auch von dem Trennenden gesprochen. Aussagen wie: „Hier ist die Kirche ... Hier ist der Heilige Geist" wurden nicht als konkrete Feststellungen, sondern exklusiv und als Anspruch gedeutet; die wesentliche Unterscheidung von apostolischem Amt und Heiligem Geist als den beiden Strukturelementen der Kirche, bekannt aus den Werken von Yves Congar OP, wurde überhaupt nicht beachtet. Alles deute auf eine neue doktrinäre Verfestigung. Der Wortlaut des Offenbarungsschemas dagegen wurde in weiten Partien als „ziemlich protestantisch" bezeichnet, und noch mehr habe man in der Aussprache darüber „gelegentlich die ganze Palette der innerevangelischen Kontroversen wiederzufinden" gemeint.

Keine Möglichkeit einer katholischen „Reformation"?

Vom innerkatholischen Standpunkt aus, meint Maron, sei ein bedeutender Fortschritt der „Neuerer" zu konstatieren. Aber anders als Cullmann (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 93) neigt er zum Pessimismus. „Sind hier wirklich noch alle Türen offen, wie man jetzt immer wieder hört? Wohin öffnen sie sich? Es muß doch zu denken geben, daß die neue Theorie vor allem an der Rechtfertigung des Dogmas von der ‚leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel' von 1950 gewachsen ist ... Fast möchte man meinen: die neue Anschauung ermöglicht sogar so viel, daß es angesichts ihrer kompakten Formulierung selbst den Traditionalisten bange wird. Wenn von ihnen gesagt wurde, die Lehrtradition könne im genauen Sinne ebensowenig wachsen wie die Heilige Schrift, so ist hiermit der kritische Punkt bezeichnet. Wieder einmal — wie schon öfter während dieses Konzils — ist der seltsame Fall eingetreten, daß manche evangelischen Betrachter dieser Entwicklung den Traditionalisten (relativ!) näher stehen als den ‚Fortschrittlern'. Ist es nach ihnen nicht *über* Schrift und Tradition *die Kirche*, um die es letztlich geht? ... Wird es dann nicht unmöglich, daß Schrift und (älteste) Tradition noch kritisch und richtend der Kirche *gegenüber*stehen? Aus dieser Sicht heraus kann ‚das Wort' in der Kirche paradoxerweise freigegeben werden. Ist nicht mit der neuen Position auch die letzte Möglichkeit einer ‚Reformation' in der römischen Kirche abgeschnitten worden? Das hieße allerdings, daß die ‚Gegenreformation' nicht ‚zu Ende' wäre — sie wäre überflüssig. Und wir bekämen es in der Sprache der evangelischen Theologie gesagt" (vgl. aber zur Frage der Tradition ds. Heft, S. 132).

Um vieles verbindlicher sagte es der Präsident des Evangelischen Bundes, Dr. Wolfgang Sucker (nach epd, 9.11.64): „Wir müssen unsere bisherigen Vorstellungen voneinander zum alten Eisen werfen" und „ganz neu miteinander anfangen und einander kennenlernen". Für diese Gespräche brauche man ein „ökumenisches Wörterbuch", weil die Konfessionen die gleichen Begriffe verschieden verwenden. Die neue Nachbarschaft und der ökumenische Austausch der Konfessionen würden zweifellos Konsequenzen haben, die sich heute noch gar nicht abschätzen lassen. Es gebe nur eine „Vereinigung nach vorne". Denn „sobald die katholische Kirche sich auch am Evangelium messen würde, könnten evangelische und katholische Christen sich an der Hand nehmen und die große Konversion hin zum Evangelium vollziehen".

Unerfüllte Forderungen

Naturgemäß gab das Reformationsfest Anlaß, die Haltung des Optimismus in der ersten Oktoberwoche etwas zu korrigieren. Aus den Ansprachen dieses Tages sei kurz ein Interview erwähnt, das Prof. Edmund Schlink dem Zweiten Deutschen Fernsehen gewährte (31. 10. 64). Auf recht zugespitzte Fragen gab er u. a. die Auskunft, das Zweite Vatikanum sei nur eine Synode der römisch-katholischen Kirche und nicht ein ökumenisches Konzil, wie es Luther forderte, denn die ökumenischen Beobachter hätten in der Aula weder Sitz noch Stimme. Er vergaß, zu sagen, daß sie die geheimen Schemata erhalten und außerhalb der Aula um ihre Stellungnahme gefragt werden. In einigen Punkten, so meinte Schlink, erfülle das Konzil die Anliegen der Reformation, z. B. in der Liturgiereform durch die Betonung des Wortes Gottes und die biblische Homilie, auch durch die Kommunion unter beiderlei Gestalt. Das Schuldbekenntnis des Papstes finde nun im Ökumenismusschema seine Ergänzung, aber man dürfe nie vergessen, daß es keineswegs auch die Lehrverurteilungen gegen die Reformatoren einbezieht. Schließlich sei das Ökumenismusschema nicht voll befriedigend, weil es vermeide, die Ämter und die Abendmahlsfeiern der evangelischen Kirchen anzuerkennen. Der Titel „Mittlerin" für Maria sei eine erhebliche Erschwerung für das Gespräch, und solange man auf katholischer Seite an eine Rückkehr unter die Herrschaft des Papstes denke, selbst wenn nicht mehr das Wort gebraucht werde, sei der katholische Ökumenismus eben doch eine „Gegenreformation mit anderen Mitteln", wie Schlink schon im Oktober 1963 erklärt hatte.

Ähnlich klang ein Echo, das bald nach Beginn der Dritten Session zum Protest nordamerikanischer Juden gegen die geradezu beleidigende Verschlechterung der Deklaration über Christen und Juden in „The Christian Century" (23. 9. 64) gegeben wurde, um so mehr, als die Juden auch noch aufgefordert würden, sich der katholischen Kirche anzuschließen: „Wir teilen die Bestürzung des (jüdischen Gelehrten) Dr. Abraham J. Heschel, aber nicht seine Überraschung. Ein autokratischer Evangelismus gehört zu den anscheinend unwandelbaren römisch-katholischen Voraussetzungen über das Wesen der Kirche." Eines Tages werde Rom auch noch die Moslems zur Rückkehr einladen. Infolge dieser Eindrücke zog es die Schriftleitung vor, die Nachrichtenpakete aus Rom über den Verlauf des Konzils vorerst bis auf wenige Stichproben uneröff-

net zu lassen und erst das Ergebnis der Session abzuwarten (21. 10. 64).

Auch Prof. Oscar Cullmann entschloß sich, in einem Punkte eine Verschärfung seiner Haltung von Anfang Oktober anzumelden. Er wurde von „Réforme" (31. 10. 64) gefragt, was er denn nun von den „geöffneten Türen" halte, die man dem Konzil nachsage. Er ging die einzelnen Schemata durch und erklärte zum Kirchenschema über die Kollegialität der Bischöfe, hier habe man wohl versucht, eine Tür zu öffnen, aber gleichzeitig sei eine andere, die 1870 geschlossen wurde, definitiv und so hermetisch abgeriegelt worden, daß man künftig nicht einmal versuchen könne, sie zu öffnen, nämlich der Primat; und nur mit der Öffnung dieser Tür würde die Öffnung der anderen ihren guten Sinn erhalten. Im übrigen blieb er dabei, daß man nicht nur auf die unvollkommenen Texte des Konzils sehen müsse, sondern auf den Willen zur Erneuerung, der das Konzil zweifellos beseele. Beim Marienschema fände sich eine wahrhaft geöffnete Tür nur am Schluß, wo gegen die Übertreibungen der Marienfrömmigkeit Stellung genommen wird. Was die Schemata über den Ökumenismus und die Kirche in der modernen Welt betrifft, so sei auch hier das Entscheidende der Wille zur Erneuerung. „Es hat sich schon etwas geändert. Es gibt Türen, die geöffnet wurden!"

Ökumenische Wandlungen

Ehe hier als Abschluß der grundsätzliche Vortrag von Pfarrer Lukas Vischer, Beobachter des Weltrates der Kirchen, vor dem Deutschen Konzilspressezentrum am 11. November 1964 über die neue Lage wiedergegeben wird, müssen wir als Hintergrund einige Stimmen zur Frage der Einheit der Kirche heranziehen, die wichtige symptomatische Auswirkungen des Konzils anzeigen. Sie knüpfen an zwei Ereignisse an, die zwischen der Zweiten und Dritten Konzilsperiode stattfanden, aber aus Platzmangel vorerst hier nicht behandelt werden können, die Arbeitstagung der Faith-and-Order-Kommission des Weltrates der Kirchen in Aarhus (15.—27. 8. 64) und die anschließende erste Britische Konferenz von Faith and Order in Nottingham, beide im Beisein römisch-katholischer Beobachter. Auffallend an diesen Tagungen von unterschiedlicher Bedeutung und auf verschiedener Ebene ist die mittelbare Präsenz des römischen Konzils, die zur Forderung nach einer beschleunigten Vereinigung aller nicht-römischen Kirchen geführt hat. In Aarhus erklärte Dr. Vischer als Studiensekretär von Faith and Order, diese Bewegung müsse endlich zu Entscheidungen kommen, die das Leben der Kirchen beeinflussen. „Wir können nicht nochmals Jahrzehnte im Dialog verbleiben. Wenn jetzt nicht konkrete Ergebnisse folgen, wird die Freude an der Ökumenischen Bewegung in Enttäuschung umschlagen." Die Kirchen müßten sich entschließen, ihren Delegierten künftig Vollmachten zu geben. Aber dann blieb es wieder bei umfänglichen Studienprogrammen.

Von dieser Konferenz in Aarhus liegt eine erstaunliche Stimme vor. Sie stammt von dem New Yorker Rechtsanwalt William Stringfellow, der als Laie der amerikanischen Episkopalkirche zur Kommission von Faith and Order gehört und schon in Montreal durch seine scharfe Kritik an den Methoden der Kommission und sein Lob für Papst Johannes XXIII. aufgefallen war (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 584). In seinem Bericht über Aarhus, der in „The Christian Century" (7. 10. 64) abgedruckt ist, kommt er auf diese Situation von Montreal zurück, auch auf Johannes XXIII. Wieder konfrontiert er die Rabbulistik der Theologen in unnachahmlichem Humor mit den Problemen des Lebens, die man in jeder Zeitung finde. Er verhehlte nicht eine gewisse Enttäuschung über Papst Paul VI., der mit seiner Betonung des Primats dem Protestantismus neue Nahrung gebe. In Aarhus sei leider wenig herausgekommen, außer dem hoffnungsvollen Thema „Schöpfung und Erlösung", von dem er erwartet, daß es „mit der technologischen Wissenschaft und ihren Gelehrten konfrontiert und zugleich die Werke der dämonischen Mächte in der Welt erkundet", was auch für das Konzilsschema 13 gelten dürfte. Faith and Order, so meinte Stringfellow, würde organisatorisch zu sehr eingeengt und geradezu lächerlich finanziert. Man könne nicht mehr Zeit verlieren und warten, was das Vatikanische Konzil erbringen werde. Der Streit um die Nominierung des Nachfolgers von Dr. Visser 't Hooft als Generalsekretär des Weltrates der Kirchen offenbare bereits „eine feierliche Verfassungskrise" und stelle die Mitgliedskirchen vor die Frage: „Wollen sie nun eine bessere Einheit, als sie im Weltrat der Kirchen je repräsentiert werden kann, oder wollen sie sie nicht?" Schon jetzt drohe der Weltrat in konfessionelle Blöcke zu zerfallen. Stillstand sei aber nahe dem Verfall. Die Gefahr, die in Montreal latent war und die in Aarhus nur zu offenbar geworden sei, bestehe darin, „daß der Weltrat der Kirchen ... jetzt zur ökumenischen Reaktion wird, unlebendig, intransigent, unfähig der Achtung vor dem Wandel". Unfähig auch zum Dialog mit Rom. „Die Ökumenische Bewegung ist nicht länger mehr eine akademische Angelegenheit. Und in einer Zeit, da sogar die römische Kurie an Reform denkt, gehört es sich für die Kirchen des Weltrates, das ebenfalls zu tun." Diese weitgehende Kritik ist nicht das erste Krisenzeichen des Weltrates der Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 380).

Kircheneinheit bis Ostern 1980?

Das ist auch nicht die Stimme eines ökumenischen Außenseiters, denn Stringfellow ist immerhin einer der 85 Mitglieder der Faith-and-Order-Kommission. Mit der Unbedenklichkeit des realistischen Laien zeigt er den Klimawechsel im Weltrat der Kirchen an, von dem die Theologen so wenig reden. Das Vatikanische Konzil bringt die Ökumenische Bewegung in Zeitnot, je weiter es mit der Reform der Kirche voranschreitet. Dafür noch weitere gewichtige Stimmen.

Dieselbe Nummer von „The Christian Century" veröffentlicht auch einen Bericht über die Britische Faith-and-Order-Konferenz in Nottingham, die sich zu dem kühnen Entschluß durchgerungen hat, Ostern 1980 als äußersten Termin für die Vereinigung aller nicht-römisch-katholischen Kirchen in England zu setzen, für englische Begriffe — und nicht nur für englische — ein ziemlicher Unsinn angesichts der kirchlichen Wirklichkeit der ihre Traditionen liebenden Insel. Aber der Beschluß, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, wurde noch fünf Wochen später vom Vorsitzenden der Konferenz, Dr. Oliver Tomkins, Bischof von Bristol und einst Mitarbeiter von Dr. Visser 't Hooft beim Aufbau der Bewegung Faith and Order, vor dem Britischen Kirchenrat verteidigt („Church Times", 23. 10. 64). Tomkins ist weder Außenseiter noch Idealist, er kennt genau die Schwierigkeiten der Sache, aber offenbar übersieht er auch, was Stringfellow etwas hart die Möglichkeit des Zerfalls nennt. So erklärte er: „Die Zeit arbeitet gegen

uns!" Enttäuschung werde die Folge sein, wenn nicht sofort die Entschließung der Konferenz von Nottingham beachtet und wenn jetzt nicht unbedingt gehandelt werde. Die Equipe von Faith and Order drängt also, und sie weiß warum.

Der erwähnte Bericht über die Konferenz von Nottingham in „The Christian Century" (7. 10. 64) stammt von dem bekannten englischen Kongregationalisten und Verleger Cecil Northcott. Er hat nie viel von den Fähigkeiten der Anglikaner gehalten, die Einheit der Christen in England zu fördern. Er begrüßt es natürlich, daß jetzt von allen zur Eile gedrängt wird, denn man könne es sich nicht leisten, immer die Kirche von Südindien und die Vereinigte Kirche von Kanada zu loben und in England nichts Entsprechendes zu diesen Unionen fertigzubringen. Aber er glaubt nicht, daß dies so einfach ist, und er dankt Bischof Tomkins, daß er das Thema der inneren Erneuerung der Kirchen angeschnitten und erklärt habe, Union ohne Reformation sei zwecklos und gefährlich. Als erfahrener Ökumeniker glaubt Northcott nicht an den Schnelltermin von 1980, aber diese „Zeitbombe", wie er sie nennt, die bei den Experten als Affront gegen den Heiligen Geist gewirkt habe, sei von der jungen Generation gelegt worden. Es sei in jedem Falle gut, daß jetzt „die Fahne der Zeitnot" aufgezogen worden ist.

Bewahrt Rom die Ökumenische Bewegung vor Lethargie?

Ist nun wirklich an diesem forcierten Tempo das Konzil schuld? Diese Frage beantworten zwei angesehene Kalvinisten. Der eine ist Pfarrer Roswell P. Barnes, Exekutivsekretär des Weltrates der Kirchen in den USA; er schreibt darüber in dem Aufsatz „Die Aussichten der Ökumenischen Bewegung in den USA" („The Prospects for the Ecumenical Movement in the USA" in: „The Ecumenical Review", Oktober 1964, S. 500 f.). Der andere ist der ehemalige Konzilsbeobachter der Reformierten Kirche Frankreichs, Pfarrer Hébert Roux. Er hat einen in Chevetogne gehaltenen Vortrag veröffentlicht über „Entwicklung der ökumenischen Tendenzen im Protestantismus seit 1962" („Évolution des tendences œcuméniques dans le protestantisme depuis 1962", in: „Irénikon", 1964, Nr. 3, S. 324—337). Besonders der letzte Aufsatz bringt die hier aufgeführten Stimmen, die etwas willkürlich gewählt zu sein scheinen, in eine innere Ordnung.

Im Rahmen seines Themas kommt zunächst Barnes zu der Feststellung, daß die Ökumenische Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg das Werk überzeugter Pioniere war, heute sei sie von „Heimweh und Lethargie" bedroht. Die Idee christlicher Einheit sei schon zum Gemeinplatz geworden. Auch Northcott hatte geschrieben, das intensive Hämmern von Visser 't Hooft habe keine Wirkung mehr, weil die Kirchen sich daran gewöhnt haben. Barnes fragt, was es denn für Heilmittel gebe, um der Lethargie zu entgehen. Als erstes nennt er die innere Erneuerung der Mitgliedskirchen des Weltrates. Aber leider sei es schon so weit, daß die wenigen schöpferischen Männer ihre Energien im Widerstand gegen den Institutionalismus erschöpfen. Er sagt nicht, warum es da keinen Ausweg gibt: weil es keine Autorität geben darf, die notfalls befehlen kann. Es fehlt das abgeschaffte Lehramt der Kirche!

Aber er nennt ein zweites, wirksameres Mittel, um die Ökumenische Bewegung aus der Lethargie zu befreien: das große Interesse der katholischen Freunde. In den USA sei es nach einer Zeit völliger Distanz — man denke an das Verbot des Erzbischofs von Chicago, die Weltkonferenz von Evanston zu besuchen — zum überströmenden Vertrauen geworden. „Das führt uns zur Selbstprüfung, um herauszufinden, ob wir die Begeisterung verloren haben, ob wir die Ökumenische Bewegung schon für selbstverständlich halten und einer introvertierten Defensive verfallen. Ob das Zweite Vatikanische Konzil nun die römisch-katholische Kirche in eine wahrhaft ökumenische Verfassung bringt oder nicht, eine bezeichnende Erneuerung ist schon im Gange, und wir haben die Zeichen des Heiligen Geistes wahrgenommen. Es sind nicht nur Fenster geöffnet worden, um frische Luft hereinzulassen, Türen wurden aufgetan für einen lebendigen Austausch unter den Christen. Aber diese neue Injektion der Begeisterung seitens unserer römisch-katholischen Freunde könnte bei ihnen nur allzu rasch erkalten, wenn sie enttäuscht wird oder verhindert durch ein zu strenges Protokoll, auch wenn sie in die Kanäle der Kommissionen von Spezialisten und Professionals abgeleitet wird" (S. 511). Barnes ist, wie gesagt, der Exekutivsekretär des Weltrates in den USA.

Die „Irrtümer" protestantischer Kritik

Eindrucksvoller ist die Untersuchung von Pfarrer Roux, welche Wandlungen die Ökumenische Bewegung seit 1962, d. h. seit der Teilnahme ihrer Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil unter dem Einfluß der Initiativen des Papstes, durchgemacht hat. Er stellt zunächst klar, daß die Ökumenische Bewegung nicht eine Frucht des Konzils ist. Das Konzil stehe auch nicht am Beginn einer Entwicklung von Tendenzen, die dem Protestantismus bisher fremd gewesen seien. Er verdanke also seine ökumenische Erfahrung in keiner Weise der römisch-katholischen Kirche. Das mußte wohl für sehr naive Prälaten gesagt werden. Die Präzision dieser richtigen Aussage wird verständlich, wenn man weiterliest, daß das Konzil durch seine überraschende Entfaltung allerdings dem ökumenischen Problem „eine ganz neue Dimension" erschlossen habe, nämlich die Chancen eines fruchtbaren Dialogs der Reformationskirchen mit Rom, an den früher niemand zu glauben wagte, wie zahlreiche Dokumente reformierter Theologen und Synoden seit 1950 beweisen.

„Mit Papst Johannes XXIII. ist das alles anders geworden." Nach der Schaffung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen sei schon mit der Ersten Session des Konzils der Ökumenismus zum „leitmotiv" in den Interventionen vieler Väter geworden, oft recht ahnungslos hinsichtlich der Sache, aber immer aufrichtig und ernst. Nun hätten sich allerdings Rückwirkungen im Protestantismus gezeigt, die Pfarrer Roux genauer analysiert. Das geschieht durch Aufzählung der irrigen Enttäuschungen, die auf protestantischer Seite nach der Ersten Session aufgetreten seien, und durch ihre gute Widerlegung.

Roux lehnt es zunächst entschieden ab, Papst Paul VI. mit dem Vorwurf zu belasten, er erfülle nicht das ökumenische Testament seines Vorgängers. Seine Erklärungen, Haltungen und Akte seien sogar von größerer Tragweite für den künftigen ökumenischen Dialog. Er gibt zwar zu, man müsse die Katholiken dazu anhalten, daß sie besser die Belastung beachten, die das Dogma vom Primat des Papstes für das Gespräch habe. Doch die protestantischen Enttäuschungen über den schleppenden Verlauf der Reform seien nur aus der völligen Ahnungslosigkeit über die Macht der römischen Traditionen und Institutionen zu erklären. Der Heilige Geist wirke nicht auf Institutionen, sondern auf die Herzen und Gedanken der Bischöfe, und da brauche es Zeit, um jene vom Papst gewünschte und

notwendige Besinnung auf das Wesen der Kirche vorzunehmen. Dann erst könnten Reformen folgen. So erklärt Pfarrer Roux die „Irrtümer" der protestantischen Kritiker fast mit dem Genie eines katholischen Apologeten. Er warnt u. a. davor, den von Paul VI. gebrauchten Begriff einer Reform *in* der Kirche, wie sie ist, mit dem protestantischen Begriff einer Reformation der Kirche zu verwechseln, weil hier der Akzent auf dem „Wort" als dem Richter der Kirche liege, auf katholischer Seite aber auf dem in der Kirche inkarnierten Wort. Diese Antithese könne nur durch eine bessere Theologie des Heiligen Geistes überwunden werden.

Pfarrer Roux stimmt mit Dr. Visser 't Hooft darin überein, daß die Anerkennung der juridischen Autorität des Bischofs von Rom als Bedingung eines Dialogs für alle anderen christlichen Kirchen ganz unannehmbar sei. Der Dialog müsse im Bewußtsein dieses heute noch unlösbaren Problems geführt werden, wie auch Cullmann unlängst sagte. Daß dies heute möglich geworden sei, kennzeichne das von Rom geschaffene neue Klima.

Reform der Reformation?

In diesem Zusammenhang kommt Pfarrer Roux auf das vom Reformierten Weltbund unlängst in Frankfurt am Main angenommene Dokument über das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche zurück (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515 f.). Darin werde am Schluß anerkannt, daß ein Dialog mit der römisch-katholischen Kirche voller Risiken stecke. Auch die Reformierten müßten bereit sein, den bohrenden Fragen Roms standzuhalten und daran eine Selbstprüfung vorzunehmen. Der ganze Aufsatz ist darauf angelegt, diese notwendige Selbstprüfung der reformierten Kirchen zu fördern (vgl. dazu auch den Beitrag von Pfarrer Roux zu seinem Buch: „Le Concile et le dialogue œcuménique" in: „Réforme", 24. 10. 64). Diese „neue Dimension" der Ökumenischen Bewegung ist also eine Frucht des Konzils. Sie wird von immer mehr evangelischen Theologen erkannt, besonders von solchen, die in Rom ihre Erfahrungen im Umgang mit Bischöfen und Periten machen (vgl. etwa den amerikanischen Lutheraner George A. Lindbeck: Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 546 f. Eine analoge und kompetente lutherische Verarbeitung des Konzils liegt unseres Wissens aus dem deutschen Raum nicht vor. Der saubere und ausführliche Konzilsbericht von Wolfgang Dietzfelbinger, Stellvertreter von Prof. Schlink als Beobachter der EKD in Rom, in „Lutherische Monatshefte", Oktober 1964, S. 474 f., ist mehr eine Apologetik, um die Leser davon abzuhalten, daß sie die Artikel der Confessio Augustana überprüfen.)

Ein ähnliches Bestreben wie Pfarrer Roux vertritt auch der Konzilsberichterstatter der anglikanischen „Church Times" (16. 10. 64). Mit Emphase gab er ein Resümee der Schemata über die Kirche und über den Ökumenismus und sagte zu letzterem, es nehme gegenüber anderen Christen eine sehr viel offenere Haltung ein als die entsprechenden Formeln des anglikanischen Kirchenrechts. Sodann meldete er die Teilnahme des anglikanischen Erzbischofs von Uganda, Leslie Brown, bei der feierlichen Heiligsprechung der Märtyrer von Uganda am 18. Oktober in der Petersbasilika durch Papst Paul VI. Dazu bemerkte er, durch solche Beziehung werde mehr als durch alle Dokumente der geschichtlichen Erinnerung die Sache der christlichen Einheit und der Wille Christi für seine Kirche klargemacht.

Vom Dialog zum gemeinsamen Handeln

Auf dem hier geschilderten Hintergrund ökumenischer Reaktionen auf das Zweite Vatikanische Konzil ist nun der Vortrag zu beurteilen, den Pfarrer Lukas Vischer als Konzilsbeobachter des Weltrates der Kirchen kurz vor dem Ende der Dritten Session in Rom gehalten hat. Der Vortrag gründet natürlich auf der vollen Kenntnis des revidierten Ökumenismusschemas, und er versucht, die von ihm gebotenen Möglichkeiten auszuschöpfen auf der bisher eingehaltenen Linie der „Politik" des Weltrates der Kirchen (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 607). Er fordert bekanntlich, daß Rom sich insofern dem Weltrat verpflichtet, als es zu seiner Förderung beiträgt und nicht etwa seinen Zerfall erleichtert. Während Dr. Vischer es früher gern in Frage stellte, ob unter den gegebenen Bedingungen ein Dialog mit Rom überhaupt möglich sei, hat er jetzt keinen Zweifel mehr daran. Er sagt schlicht: „Das Gespräch zwischen den Kirchen wird jetzt beginnen müssen", und er fragt darüber hinaus: „Ist nicht der Augenblick gekommen, die Fragen gemeinsam anzupacken, die die Beziehungen besonders belasten?"

Da kommt er dann allerdings wieder auf den Gegenstand seines Kummers: ob die römisch-katholische Kirche und die übrigen Kirchen als Partner mit gleichen Rechten zusammenarbeiten könnten. Das zu erwartende Dekret über den Ökumenismus gebe zwar Anhaltspunkte dafür, der Text lasse aber auch andere Interpretationen zu. Es komme darauf an, wie die maßgebenden katholischen Kreise die ökumenische Arbeit verstehen. Nach dem Schema deutet vieles darauf hin, daß diese Arbeit von der römisch-katholischen Kirche ausgehen und sich um sie, wie das Bild sagt, in konzentrischen Kreisen gruppieren soll, je nach dem Ausmaß der Katholizität dieser Kirchen. Dr. Vischer bezweifelt aber, ob die Kirchen sich auf dieser Grundlage eine bleibende Zusammenarbeit vorstellen könnten. Anderseits verlangten sie auch nicht die Aufgabe des Primats als Bedingung für ihre Bereitschaft zum Dialog, wie fälschlicherweise manchmal behauptet werde.

Angesichts der Tatsache, daß über die Tragweite und Methode des Dialogs keine Einigkeit besteht — man ist auf ökumenischer Seite darüber enttäuscht, daß nach der heilsgeschichtlichen Begründung des Dialogs aus dem Gespräch Gottes mit den Menschen gemäß der Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* Rom eine kluge und aufgeschlossene Weise der Wahrheitsübermittlung meine und nicht ein gegenseitiges Geben und Nehmen —, schlägt Dr. Vischer vor, vom unverbindlichen Dialog zum verbindenden gemeinsamen Handeln fortzuschreiten. Dr. Vischer beteuerte: „Wir können nicht warten, bis im Dialog die Einheit herbeigeführt ist, um gemeinsam zu handeln. Wir werden mehr und mehr anfangen, diejenigen Dinge gemeinsam zu tun, die wir als christliche Kirchen gemeinsam tun können. Die Notwendigkeit ist im Konzil selbst unterstrichen worden... Diese Forderung nach Zusammenarbeit [mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen] fügt dem Dialog eine neue Dimension hinzu. Solange wir uns im Dialog gegenüberstehen, können wir uns noch in einer gewissen Distanz voneinander halten. Zusammenarbeit setzt aber eine Gemeinschaft der Kirchen voraus, ein Engagement einander gegenüber... Wir stehen vor einer tieferen Frage. Wir müssen den Modus des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit finden. Diese Frage ist aber heute noch nicht gelöst. Das Schema ‚De Oecumenismo' geht kaum darauf ein. Es sagt zwar ausdrücklich,

daß die Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern notwendig ist, ... es zeigt aber noch nicht, wie sie sich vollziehen könne." Diese Frage müsse gemeinsam geklärt werden (KNA-Konzilssonderdienst, Nr. 86/87).

„Umstellung für alle"

Zusammenfassend meint Dr. Vischer, das Konzil habe „eine neue Situation in der Beziehung der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen geschaffen. Es hat uns damit alle vor eine ungeheure pastorale Aufgabe gestellt." Alle Beteiligten müßten „durch eine tiefgreifende Umstellung" hindurchgehen. Die Promulgation von Texten sei noch keine innere Umstellung. „Die Umstellung ist aber in den nicht-römisch-katholischen Kirchen ebensowenig und vielleicht sogar weniger vollzogen." Die evangelischen Kirchen, denen Rom früher ihre Unbeständigkeit vorgehalten habe, erleben jetzt, daß Rom mit einem Male das Prinzip der Reform in den Vordergrund stellt. „Die Umstellung, die nötig ist, reicht in solche Tiefen, daß sie sich nicht ohne Krisen vollziehen kann... Wenn sich die Ökumenische Bewegung weiter entfalten soll, müssen wir in dieser pastoralen Arbeit füreinander eintreten. Wir dürfen die eigenen Schwierigkeiten nicht verbergen und müssen die Schwierigkeiten der anderen Kirchen zu den unseren machen." Ein evangelischer Grundsatz, den der Apostel Paulus im letzten Kapitel des Galaterbriefes einschärft. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß diese Schwierigkeiten sehr verschiedener Art sind und bei den kirchlichen Gemeinschaften der Reformation in vieler Hinsicht leider noch die Voraussetzungen für eine Partnerschaft fehlen. Davon sollte man nicht ablenken. Hier ist das Ökumenismusdekret sehr eindeutig.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

AUBERT, Roger. *L'évolution des tendances oecuméniques dans l'Église romaine depuis l'ouverture de Concile.* In: Irénikon T. 37 Nr. 3 (1964) S. 354—375.

Als Gegenreferat zu den entsprechenden von H. Roux (vgl. ds. Heft, S. 141) und A. M. Allchin (vgl. ds. Heft, S. 144) werden hier die Wandlungen zum ökumenischen Bewußtsein in der römisch-katholischen Kirche während des Konzils dargestellt. Der noch vor der Dritten Session abgeschlossene Vortrag weist auf die ernsten pastoralen Gefahren einer überstürzten Entwicklung hin, der der Klerus nicht folgen könnte. Das Verhalten anläßlich der Taufe der Prinzessin Irene der Niederlande sei ein Test für die mangelnde ökumenische Reife gewesen. Am gefährlichsten wäre es, wenn Rom meinte, es könnte sich jetzt an die Spitze der Ökumenischen Bewegung stellen und auf die Mitarbeit des Weltrates der Kirchen verzichten.

BACKES, Ignaz. *Theologische Grundlagen der 1963 erfolgten Konzilsdiskussionen über die Kirche.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 73 Heft 5 (September/Oktober 1964) S. 272 bis 284.

Der Beitrag, der in einer Kommentierung der bekannten Testfragen von Ende Oktober 1963 gipfelt, stellt eine Rückbesinnung über die theologische Vorgeschichte dar, die dem Kirchenschema vorausliegt und in seine Diskussionen hineingewirkt hat.

BÖCKLE, Franz. *Verantwortete Elternschaft.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1964) S. 577—586.

Der Beitrag mit dem Untertitel „Zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung" stellt einmal fest, daß die Regelung der Geburten „nach Zahl und Zeit für christliche Ehegatten nicht ein Zugeständnis ist, sondern unter den gegebenen Verhältnissen ganz einfach eine Pflicht". In der Frage der temporären Sterilisation mittels ovulationshemmender Mittel neigt der Bonner Moraltheologe mehr zur Position von Janssens und Reuß als zu der noch weithin verbreiteten traditionellen Morallehre.

HAAS, Adolf, SJ. *Welt in Christus — Christus in Welt.* In: Geist und Leben Jhg. 37 Heft 5 (1964) S. 358—375.

Dieser letzte Beitrag über die geistliche Lehre bei Teilhard de Chardin (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 94) entfaltet die visionäre Christusschau Teilhards und verteidigt ihn gegen den Vorwurf er wisse zu wenig von dem historischen Christus oder er habe alles Christliche in seinem Evolutionismus verrechnet. Da das Wort in Jesus Mensch geworden ist, „ist Er wie wir in seinem Menschsein in die kosmische Universalgeschichte eingegliedert".

HEIMERL, Hans. *Die Amtsgewalt des Pfarrers.* In: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht Jhg. 15 Heft 3 (1964) S. 157—177.

Anknüpfend an die neuere Theologie der Pfarre, die ihren Ausgangspunkt in der tatsächlichen Entwicklung habe, sucht Heimerl die Beziehungen zu der sich anbahnenden kanonistischen Entwicklung, die um das Ausmaß der Jurisdiktion des Pfarrers in foro externo zu Kontroversen geführt habe, nun aber durch die konziliare Definition des Bischofsamtes eingeschränkt werde. Der Pfarrer habe öffentliche Gewalt nur so weit, als sie von der kirchlichen Hoheitsgewalt herstammt und dem Ziel der Gesamtkirche dient, sie könne nicht ohne weiteres als Jurisdiktion bezeichnet werden. Es sei abzulehnen, die sog. potestas dominativa des Pfarrers zu sehr der Jurisdiktion anzunähern.

KÖNIG, Franz, Kardinal. *Pastoral und Ökumenisch.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 8/9 (August/September 1964) S. 493 bis 503.

Der Kardinal von Wien behandelt als zentrale Themen des Zweiten Vatikanums die ökumenische Frage, das Verhältnis von Schrift und Tradition sowie Kirchenschema und Mariologie. Das Hauptthema des Konzils sei sicher das der Kirche. Folglich seien alle anderen Themen diesem zugeordnet, empfangen von diesem ihr Licht. Die Beschreibung des Selbstverständnisses der Kirche — kein anderes Ziel habe die Konzilsarbeit — werde als eine ökumenische und pastorale Aufgabe aufgefaßt, die Beschreibung ziele ab auf eine positive Begegnung zwischen Kirche und Welt.

KRINETZKI, Leo. *Das Alte Testament in der Verkündigung der Gegenwart.* In: Anima Jhg. 19 Heft 2 (Juni 1964) S. 101 bis 108.

Ein klares Wort zur Situation der Verkündigung des AT: Krinetzki spricht von einer vielfachen Unsicherheit der Geistlichkeit gegenüber der AT-Verkündigung, er führt sie zurück auf die in ihren rein fachexegetischen Fragen verbleibenden AT-Exegeten und glaubt, daß sich dieser Zustand erst dann ändern werde, wenn das exegetische Material in einer Weise dargeboten wird, daß der Seelsorgspriester für Katechese und Predigt mit einer gewissen Leichtigkeit daraus schöpfen kann. Krinetzki zeigt in dem Beitrag Wege dazu auf. Alle Beiträge des Heftes stehen unter dem Thema: Bibelkritik und Apostolat.

MAY, Georg. *Die Ausbildung des Weltklerus in Deutschland.* In: Theologische Quartalschrift Jhg. 144 Heft 2 (1964) S. 170 bis 215.

Diese gründliche Abhandlung beginnt mit einer Bestandsaufnahme der verschiedenen Anstalten zur Ausbildung des theologischen Nachwuchses, die einzeln beschrieben werden, geht sodann auf die Geschichte ihrer Entstehung nach dem Tridentinum ein, umreißt ihre Rechtslage im Staats- und Konkordatsrecht, bringt sodann eine Bewertung für die Freiheit der Klerusbildung und schließt mit Vorschlägen zu ihrer Verbesserung mit dem Akzent auf Konzentration der Ausbildung durch Zusammenlegung von Ausbildungsstätten.

MEYER, Hans Bernhard, SJ. *Von der liturgischen Erneuerung zur Erneuerung der Liturgie.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 2 (November 1964) S. 81—97.

Beginnend mit einem geschichtlichen Exkurs (Reformation, Romantik, Jugendbewegung, Liturgische Bewegung), zeichnet der Verfasser behutsam die Grundlinien der Liturgischen Konstitution nach. Sie beinhaltet: Ende des Prinzips der Unveränderlichkeit der Liturgie seit dem Tridentinum, Bejahung der Vielfalt von Riten und Brauchtum, Bekundung des Willens zur Dezentralisation der Rechtsbefugnisse, vertiefte theologische Auffassung der Liturgie. Abschließend analysiert der Verfasser die Elemente, die die breitgestreute Skepsis und Kritik in Klerus und Volk nach Verabschiedung der Konstitution genährt haben.

PFÜRTNER, Stephanus, OP. *Das Sittlichkeitsempfinden in theologischer Sicht.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 5 (Oktober 1964) S. 334—349.

Der Vortrag, gehalten auf der 8. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung in Karlsruhe (25.—27. 5. 64), befaßt sich einleitend mit einer Umgrenzung des Begriffes Sittlichkeitsempfinden, behandelt anschließend die theologische Bedeutung des Begriffes (inhaltliche Forderungen für das geschlechtliche Verhalten in der Heiligen Schrift; Fazit: Sittlichkeitsempfinden ist zugleich kritisches Prinzip wie Gegenstand kritischer Befragung) und endet mit der Darlegung des juridischen Aspekts der Frage.

RAHNER, Karl, SJ. *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?* In: Geist und Leben Jhg. 37 Heft 5 (1964) S. 325 bis 340.

Diese „theologischen Erwägungen zum VII. Kapitel des Konzilsdekrets ‚Über die Kirche'" gehen von der Feststellung, nicht von dem Tadel aus, daß der Text in seiner objektiven Darbietung der gegebenen offiziellen Heiligenverehrung den wirklichen Menschen von heute überspringt, dem nicht gezeigt werde, wie er denn die Heiligen verehren könne. Der Verfasser versucht, durch manche existentialen Überlegungen diesem brennenden Mangel abzuhelfen und eine mögliche Heiligenverehrung über den religiösen Grundakt, den Christus vermittelt, und über die Nächstenliebe als Gottesliebe zu erdenken. Dabei wird die „Gegenwart" des erhöhten Herrn merkwürdig blaß (S. 334). Jedenfalls wird deutlich, daß die Interzession der Heiligen kein „Vermittlungsbüro" und keinen „Instanzenzug" bedeutet.

SCHMITZ, Heribert. *Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenzen.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 73 Heft 5 (September/Oktober 1964) S. 285—301.

Schmitz erörtert das Gesetzgebungsrecht der künftigen Bischofskonferenzen, die im Vorgriff durch die Constitutio *De sacra Liturgia* zugestanden sind, vor allem die Frage, welche rechtliche Bedeutung der Bestätigung der Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl zukommt und wer dem Beschluß den Gesetzgebungsbefehl gibt.

SCHURR, Viktor. *Die erste Optimalzeit der Seelsorge.* In: Lebendige Seelsorge Jhg. 15 Heft 8 (November 1964) S. 265 bis 267.

Im Anschluß an Hansemann, nach dem der Hauptstoß der Pastoration auf dem institutionell stark einfordernden Schulalter liegt, daher an den drei entscheidenden Zeiten des Menschen — Frühkindheit, Reifezeit und Jungmannalter — vorbeizielt, gibt Schurr wertvolle Hinweise für die funktionale (nicht intentionale) religiöse Erziehung des Kleinkindes. Das ganze Heft steht unter diesem Thema mit Beiträgen von Hellbrügge, Dreissen, Leist, Schörl, Albert, Wasem u. a. Aufmerksamkeit verdient auch der Beitrag von Gertrude Reidick: Das Kind aus der Mischehe.

STROBEL, Heinrich. *Die deutsche Musik nach 1945.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 8 (August 1964) S. 835—843.

Webern ist das Vorbild der heutigen deutschen Musikschöpfer. Die Entwicklung nach 1945 ging aus von Hindemith, Strawinsky zur Reihentheorie. Die Determination der Klangmaterie ist heute abgelöst durch den Einbezug des Zufalls. Der Verfasser verdeutlicht diese Entwicklung am Schaffen Fortners, Hartmanns, Blachers, von Einems, Stockhausens, Henzes, Klebes und Zimmermanns.

Philosophie

SCHÖLLGEN, Werner. *Religiöse Krisen als fundamentale Krisen.* In: Anima Jhg. 19. Heft 3 (September 1964) S. 188 bis 195.

Anhand zweier Beispiele kennzeichnet Schöllgen die allgemeine religiöse Krise von heute. Einmal an Teilhard, dessen Modernität, persönliche Heiligkeit, geistige Konzentration vorbildhaft und eminent wirksam sind. Dennoch fragt Schöllgen im Anschluß an die Punkt-Omega-Lehre: Wünscht der Mensch von heute sich . . . nicht lieber einen Gotteswillen und Gottesplan, der im Rätsel und Geheimnis verbleibt — ohne menschliche Formel und Begriff? Einen zweiten Ansatz bietet nach Schöllgen die materiale Wertethik nach Nicolai Hartmann. Diese im Anschluß an Aristoteles konzipierte „atheistische" Ethik, die auf Harmonie und Mesotes abzielt, ist nach Schöllgen von hoher positiver Bedeutung in unserem „Lebensklima eines grassierenden Nihilismus".

Kultur

BECKMANN, Heinz. *Die sexuelle Explosion in der Literatur.* In: Zeitwende Jhg. 35 Heft 11 (November 1964) S. 726—735.

Diese eindrucksvolle Analyse der Folgen bürgerlicher Prüderie, die aus der Literatur ein Tollhaus gemacht hat, um die Wirklichkeit zurückzugewinnen, ist als Wort eines evangelischen Laien beachtlich, um u. a. zu vermeiden, daß über den finis secundarius zu sehr in den Vorstellungen der „Gartenlaube" gehandelt wird.

HILLIG, Franz, SJ. *Haben sich die Freimaurer gewandelt?* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 2 (November 1964) S. 97 bis 106.

In Auseinandersetzung mit Allec Mellors die Kirche zur Revision ihrer Einstellung gegenüber den Freimaurern aufrufendem Buch „Nos Frères séparés, les francs-maçons" (Graz 1963) kommt der Verfasser nach Einsichtnahme in die heutigen maurerischen Publikationsorgane zu dem Ergebnis, daß es zu früh sei, von einer Wandlung der Freimaurer gegenüber Kirche und Klerus zu sprechen.

ROMBOLD, Günter. *Bilder des Kommenden.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1964) S. 602—610.

Der Beitrag behandelt „Die Malerei als Vorgriff auf ein neues Weltbewußtsein". Fünf Kriterien der modernen Malerei führt der Verfasser an: Abkehr vom Naturalismus, Befreiung der Farbe, Verfremdung der Wirklichkeit, Tendenz zur Abstraktion, Dynamisierung des Bildgeschehens. Die moderne Malerei habe gewonnen eine neue Art der Wirklichkeitserfahrung, des menschlichen Selbstverständnisses und ein neues Verhältnis zum Absoluten.

STÖCKL, Günther. *Wie europäisch ist Rußland?* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1964) S. 587—595.

Der Artikel, der unbeschadet der jüngsten Vorgänge im Kreml seine Aktualität behalten hat, behandelt zunächst die Strukturveränderungen im sowjetischen Herrschaftssystem, gespiegelt in den Veränderungen der politischen Begriffssprache, weist dann nach, daß Rußland im Gegensatz zu Japan auf Grund gewisser Voraussetzungen seiner Geschichte europäisch ist, wobei die Beziehungen zum Westen seit 1917 an Intensität ständig zugenommen haben. In literarischen Fragen habe sich indessen die jüngste Generation Rußlands erst bis an Kafka herangearbeitet.

WELLERSHOF, Dieter. *Hemingway und seine Dichtung.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1964) S. 1057—1064.

In dieser ausgezeichneten Analyse von Hemingways „Fiesta", das mit Sartres Roquentin verglichen wird, zeigt der Verfasser, daß Hemingway die Welt nicht mehr transzendieren lassen kann, daß er von der Flut des Konkreten bedrängt wird, so daß ihm nur das Eingeständnis seiner Ohnmacht übrigbleibt, den Stoff in eine Sinnfigur zu fassen. Aus dieser Schwäche erwachsen die Codex-Figuren Hemingways, sie haben auszuhalten in der Wüste des Banalen.

Politisches und soziales Leben

ALLINGER-CSOLLICH, Theofried. *Schuld und Sühne.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1964) S. 596 bis 601.

Der kurze Beitrag weist Mängel im neuen Strafrechtsentwurf für Österreich nach (§§ 38, 47, 101 u. a.); der derzeitige Entwurf könne nicht für sich beanspruchen, „von allen rechtschaffenen Staatsbürgern bejaht zu werden", wie es in den Erläuterungen heißt.

BERGER, Hans Adolf. *Die wirtschaftliche Entwicklung Lateinamerikas und der Kommunismus.* In: Schweizer Monatshefte Jhg. 44 Heft 6 (September 1964) S. 505—514.

Der frühere schweizerische Botschafter in Peru behandelt die Taktik der zahlenmäßig recht schwachen kommunistischen Parteien in Lateinamerika (vgl. dazu Prellwitz unten). Sie versuchen durch intensive Propaganda die verarmten Landarbeiter gegen die Gutsbesitzer aufzuhetzen, wobei sie die Schwierigkeiten verschweigen, die die durchaus notwendigen Landreformen mit sich bringen. Ähnlich operieren sie, den Nationalismus der Einheimischen anstachelnd, gegen die ausländischen Gesellschaften zur Hebung der Bodenschätze. Auch hierbei wird verschwiegen, daß die lateinamerikanischen Länder nicht ausreichend über qualifizierte Kräfte verfügen. Berger glaubt, daß bei ausreichend politischer und wirtschaftlicher Stabilität dieser Länder die Bemühungen der Kommunisten vergeblich bleiben werden.

BÖHM, Anton. *Neutralität und Engagement. Politische Bildung.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 5 (Oktober 1964) S. 321—333.

Der Vortrag, gehalten am 16./17. 6. 64 in Bühlertal, nennt als Hauptinhalte der politischen Bildung die Befassung mit der Vergangenheit als die systematische Vorstufe zur Bewältigung der Zukunft. Die Wahrheitsfrage ist mit der politischen Bildung untrennbar verbunden. Der Agnostizismus zeichnet sich durch starke Tendenz zur Intoleranz aus. Toleranz schließt Engagement nicht aus, im Gegenteil. Böhm wagt den Satz: Neutrale politische Bildung stellt sich außerhalb des demokratischen Systems.

BÖHM, Franz. *Der Arbeitsstil des Bundestages.* In: Die neue Gesellschaft Jhg. 11 Heft 5 (September/Oktober 1964) S. 347 bis 353.

„Gedanken und Anregungen zur Tätigkeit der Ausschüsse" heißt der Untertitel des Beitrages. Böhm geht davon aus, daß die Arbeit der Ausschüsse das Herzstück der parlamentarischen Tätigkeit ist. Mit Schrecken stellt er fest, daß die Ausschußassistenten, die persönlichen Referenten der Ausschußvorsitzenden, wirtschaftlich und damit prestigemäßig den entsprechenden Experten der Ministerialbürokratie und Verbandsbürokratie hoffnungslos unterlegen sind. Die Gefahr sei damit gegeben, daß diese Spezialisten abwandern. Damit aber verringerten sich notwendig die Möglichkeiten der Ausschüsse, die gesetzgeberischen Aufgaben des Parlaments gegenüber dem Initiativmonopol der Exekutive wahrzunehmen.

DRASCHER, Wahrhold. *Die Rassenpolitik in Südafrika 1652 bis 1910.* In: Saeculum Bd. 15 Heft 2 (1964) S. 177—206.

Der sehr verdienstvolle Beitrag berichtet eingehend über die Beziehungen zwischen Weißen und Farbigen über drei Jahrhunderte in Südafrika. Danach ist die Apartheid-Politik der heutigen Republik das Ergebnis einer langgepflegten Segregation zwischen Schwarz und Weiß, vornehmlich begründet im calvinistischen Prädestinationsglauben der Buren und ihres konservativen Denkens, das nach Drascher Südafrika heute zum konservativsten Lande der Erde macht.

FISCHER, Gustav Adolf. *Die permanente Wandlung in der arabischen Welt.* In: Zeitschrift für Politik Jhg. 11 (Neue Folge) Heft 3 (September 1964) S. 276—282.

Der Verfasser untersucht die Gründe für den „Vereinigungsreigen" zwischen den verschiedenen vorderorientalischen muslimischen Staaten (derzeit wird die sechste „Union" registriert). Es handelt sich um einen alten arabischen Traum, genährt von der Geschichte und einer „unglücklichen Liebe der Araber zur Zahl". Macht ist danach nichts anderes als eine Frage der Addition.

ROSENMAYR, Leopold. *Jugend im sozio-kulturellen Gefälle.* In: Hochland Jhg. 36 Heft 6 (August 1964) S. 506—518.

Die vom Verfasser erarbeitete Studie auf der Basis von 2500 Einzelerhebungen (im Raum Wien und Niederösterreich) untersucht die kulturellen Gewohnheiten der Jugendlichen und ihrer wechselseitigen Verbundenheit. Aus ihr ergibt sich, daß der von Schelsky in „Die skeptische Generation" gewählte Ausgangsbegriff „Generation" der Wirklichkeit nicht gerecht wird, da „Jugend" heute als homogene Gruppe nicht vorhanden ist, sondern verschiedene soziale Gruppierungen von Jugend, deren Aufnahme von Bildungs- und Kulturwerten verschieden stark ist. Dieses bestehende Gefälle weist Rosenmayr nach am Konsumverhalten, an der Rezeption und kulturellen Selbsttätigkeit und an der „Ablösung" der Jugendlichen von den Eltern.

VON NELL-BREUNING, Oswald, SJ. *Rationalisierung und Automatisierung — Segen oder Fluch?* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 2 (November 1964) S. 134—146.

Zur Frage der Rationalisierung stellt v. Nell-Breuning fest, daß diese vielfach unvernünftig gehandhabt werde, indem sie zu einseitig und zu wenig mit dem Blick auf den Menschen durchgeführt werde. Ihr Ziel „Freisetzung von Arbeitskräften" bedeutet in der Praxis „Umsetzung von Arbeitskräften", ein Vorgang, der für die davon Betroffenen sehr schmerzlich ist. Zur Frage der Automatisierung stellt er fest: Hochtechnisierung und Automatisierung versagt es dem Menschen, sich in seiner Arbeit zu entfalten und in ihr zu erleben. Darin liege ein sehr ernstzunehmender Verlust an menschlichen Werten. Das mit dem Automatisierungsprozeß einhergehende Verteilungsproblem lasse sich vermutlich erst lösen, wenn sich die Überzeugung durchgesetzt hat, daß die Arbeitnehmergesellschaft keine „ewige", sondern eine

„historische" Kategorie sei. Abschließend spricht v. Nell-Breuning einige klärende Worte zur Kybernetik und zur „Scheinfunktion der Führung".

VON PRELLWITZ, Jürgen. *Kontinent in Gärung.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 8/9 (August/September 1964) S. 536—547.

Von Prellwitz skizziert die Geschichte der kommunistischen Parteien in Lateinamerika, deren Versuche, Volksfronten zu bilden, ihre derzeitigen Kopfstärken, die zeigen, daß die KPs in Lateinamerika schwach sind, bis jetzt keinen Anhang besonders unter den Arbeitern gewinnen konnten. Ein Grund dafür liegt im Individualismus des Lateinamerikaners, der sich einer straffen Disziplin nicht beugt. Zudem sind die Lateinamerikaner heute durchwegs Nationalisten.

Chronik des katholischen Lebens

BARRUFFO, Antonio, SJ. *Laici e spiritualità cristiana.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 115 Heft 2739 (1. August 1964) S. 238—245.

Den Ausgangspunkt des Beitrages bildet die Konzilsdiskussion über die Stellung und die aktive Präsenz des Laien in der Kirche. Auf diesem Hintergrund bespricht der Autor zwei wichtige Werke, die während des Konzils zum Thema Laienspiritualität erschienen sind (P. Brugnoli SJ, La spiritualità dei laici, Morcelliana, Brescia, und Laics et vie chrétienne parfaite, herausgegeben von einer internationalen Theologengruppe, darunter C. Colombo, J. Giblet, B. Häring, I. Hausherr, erschienen bei Herder, Rom). Der Autor untersucht dann die theologische Problematik, die sich aus der Notwendigkeit einer weltnahen Laienspiritualität und für eine christliche Inkarnation in den zeitlichen Strukturen dieser Welt ergibt.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *Ist Italien katholisch?* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 20 (31. Oktober 1964) S. 230—232.

Die gestellte Frage sei schwer zu beantworten. Das wenige gesicherte Material über die religiöse Praxis spreche nicht für eine positive Antwort. Von den verschiedenen Faktoren, die zur Entchristlichung Italiens geführt haben, ist wohl der wichtigste die weithin verbreitete religiöse Unwissenheit und der tatsächliche Unglaube. Der Kommunismus habe in einer solchen Situation leichtes Agitieren. Er offenbare freilich nicht nur die religiöse Krise, sondern sei selbst ein Ergebnis der allgemeinen Auflösungserscheinungen.

HERTLEIN, Siegfried, OSB. *Ein neues ostafrikanisches Gebet- und Gesangbuch.* In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Jhg. 48 Heft 2 (April 1964) S. 81—93.

Der Verfasser unterrichtet ausführlich über das neue Gebet- und Gesangbuch (Chuo cha Sala) von Ndanda (Tanganjika). Es sei nicht nur reich an privaten Gebetstexten, liturgischen Andachten, Psalmen, Meßfeiern, sondern zeichne sich durch den Einbezug afrikanischen Brauchtums aus: der Sorge um das werdende Leben, für Kranke und Tote, um Nahrung und den Schutz gegen lebensfeindliche Mächte. Das Buch sei ein mutiger Schritt nach vorn, wenn auch noch nicht alles vollkommen sei; letzteres gelte für das Liedgut, das zu wenig afrikanisch sei.

LEHNER, Gunthar. *Jenseits von „Thron und Altar".* In: Frankfurter Hefte Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1964) S. 691 bis 698.

Lehner bietet einen Abriß der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft in Frankreich, in der Hauptsache seit 1945. Sein Gewährsmann ist Etienne Borne (und dessen Ausführungen auf dem Straßburger Kongreß zum gleichen Thema, 1963). Die Quintessenz lautet: Die freigewordene Kirche Frankreichs wird eine offene Kirche, sie trifft auf andere offene Gruppen. Das zeigt sich u. a. darin, daß der Episkopat in seinen Stellungnahmen Zurückhaltung übt. Lehner zeigt das an den Beispielen des Verhältnisses der Hierarchie zur KPF und der UdSSR, zur Europäischen Frage und zur Entkolonisierung Frankreichs.

LEIFER, Walter. *Vatikanisch-indische Beziehungen.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 2 (November 1964) S. 107—119.

Der sehr interessante Beitrag, geschrieben aus Anlaß des Eucharistischen Kongresses in Bombay, behandelt nach einer kurzen geschichtlichen Einleitung die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Indischen Union seit 1947. Dabei geht Leifer über die rein diplomatischen Beziehungen weit hinaus und bietet einen umfassenden Lagebericht der Kirche im Subkontinent.

VON GALLI, Mario. *Brief aus Rom.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 20 (31. Oktober 1964) S. 217—220.

Galli berichtet zunächst über die Hintergründe der beiden die Konzilsarbeit gefährdenden Briefe an Kardinal Bea, legt dann das neue Schema über die Offenbarung dar und schließt mit den Propositionen, den verstümmelten skelettierten Schemata, einer Reduktion, die Galli tief bedauert und für die Themenkreise, die erstrangige Konzilsfragen darstellen, wie etwa das Laienapostolat, unverständlich nennt.

Chronik des ökumenischen Lebens

ALLCHIN, A. M. *Le mouvement unioniste en Angleterre depuis 1962.* In: Irénikon T. 37 Nr. 3 (1964) S. 338—353.

Entsprechend den Analysen von Aubert (ds. Heft, S. 142) und Roux wird hier — noch vor der 1. Britischen „Faith and Oder"-Tagung in Nottingham — der Fortgang der kirchlichen Unionsbewegung in England unter dem Einfluß des Konzils geschildert, im Mittelpunkt der Unionsplan der Kirche von England mit den Methodisten und Fragen der Reformen in der Anglikanischen Kirche. Die christozentrischen Diskussionen auf dem Konzil, die Liturgiereform und die Öffnung zu den getrennten Christen hätten den Anglikanern „das Zeichen Gottes" gegeben. In dem Maße, als der Apostel Petrus sich bekehre, werde man in der Kirche von England umdenken. Aber der Prozeß werde lange dauern.

BOBRINSKOY, Boris. *The Continuity of the Church and Orthodoxy.* In: The Ecumenical Review Vol. 16 Nr. 5 (Oktober 1964) S. 512—529.

Der Dogmatiker des St.-Sergius-Instituts in Paris verteidigt die von der Orthodoxie auf der „Faith and Order"-Konferenz in Lund 1952 begonnene Linie, nachhaltig auf Kontinuität der Kirche hinzuführen, die aus der trinitarisch und eucharistisch begründeten Ekklesiologie der Väter hervorgeht. Anhand neuerer Literatur werden die wesentlichen Elemente der Kontinuität dargelegt: Tradition, Apostolische Sukzession, Hierarchie als Dienst, aber es wird auch gefordert, die Heiligung und Erneuerung der Kirche zu beachten.

CULLMANN, Oscar. *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* In: Die Zeichen der Zeit Jhg. 18 Heft 11 (November 1964) S. 393—406.

Diese exegetische Untersuchung zeigt an der Gegenüberstellung des Sterbens von Sokrates und Jesus den grundsätzlichen Unterschied der neutestamentlichen Lehre von der Auferstehung der Leiber von dem griechisch-asiatischen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, überwindet aber das für viele Gläubige Anstößige des urchristlichen Glaubens durch eine Darstellung des Zwischenzustandes bis zur Wiederkunft Christi. Diese zwischen den Konfessionen umstrittene Frage ist durch Kapitel VII des Kirchenschemas aktuell geworden.

EICHHOLZ, Georg. *Verkündigung und Tradition.* In: Evangelische Theologie Jhg. 24 Heft 11 (November 1964) S. 565 bis 586.

Anhand der Synoptiker und an Briefen des Apostels Paulus wird gezeigt, wie innerhalb der neutestamentlichen Texte tradiert wird, und theologisch zu erklären versucht, warum das in Freiheit vom überlieferten Text geschieht. Dazu werden Erkenntnisse aus der „Theologie des Alten Testaments" von Gerhard von Rad herangezogen und nachgewiesen, daß dieser Vorgang des Überlieferns eine bestimmte Christologie impliziert.

GASSMANN, Günther. *Apostolische Sukzession und Einheit der Kirche in der anglikanischen Theologie.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 10 Heft 4 (1964) S. 257—283.

In Beschränkung auf die Zeit nach 1920 wird hier entwickelt, was im modernen Anglikanismus der Begriff „Apostolische Sukzession" vor allem bei den Anglokatholiken bedeutet. Sie wird hauptsächlich auf das Bischofsamt bezogen und als „Transmissionsautorität" ohne bestimmte Lehre darüber verstanden, und darauf die Gültigkeit der Ämter und Sakramente gegründet. Die Härte der Folgerungen im ökumenischen Gespräch für die nichtbischöflich verfaßten Kirchen wird auch nicht durch die Branch-Theorie gemildert, die nur die römisch-katholische Kirche und die Orthodoxen umfaßt. Eine Ordination protestantischer Amtsträger durch anglikanische Bischöfe wird daher als Reordination in ein Amt betrachtet, das sie noch nicht hatten. Aktuelle Bedeutung gewinnt diese Lehre für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche.

HARBSMEIER, Götz. *Rudolf Bultmanns Bedeutung für die praktische Theologie.* In: Monatschrift für Pastoraltheologie Jhg. 53 Heft 9 (September 1964) S. 335—342.

Anläßlich des 80. Geburtstages von Bultmann bringt dieses Heft hauptsächlich Beiträge zu seiner kirchlichen Bedeutung. Sie beginnen mit dem „Bericht eines akademischen Lehrers", der über Bultmanns Verständnis für die Gemeinde Bemerkenswertes zu sagen weiß. Der Beitrag von Theodor Lorenzmeier „Rudolf Bultmanns Bedeutung für die kirchliche Praxis" (S. 343 bis 352), der mit einer wichtigen, auf der Frankfurter Buchmesse 1963 überhörten Frage von Freiherrn Carl Friedrich v. Weizsäcker an die Theologie schließt, führt besonders gut in die Probleme, die Bultmann der Verkündigung gestellt hat. Und die Rezension des katholischen Bultmannbuches von G. Hasenhüttl „Der Glaubensvollzug" (Essen 1963 — einer Dissertation der Gregoriana!) — durch Dorothee Sölle: „Paradoxe Identität" (S. 366—373) gibt viel zu denken auf.

KANTZENBACH. Friedrich Wilhelm. *Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 im gegenwärtigen Bekenntnisgespräch.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 3 Heft 9 (September 1964) S. 402—415.

Anläßlich der 30. Wiederkehr der für den Verlauf des Kirchenkampfes so entscheidenden, aber von den Lutheranern nie recht akzeptierten „Barmer Theologischen Erklärung" wird hier in einer ersten Folge dieses Stück unbewältigter Vergangenheit der EKD nochmals vom lutherischen Standpunkt und mit Hilfe von Fragen Bonhoeffers beleuchtet.

OBERMANN, Heiko A. *Schrift und Gottesdienst. Die Jungfrau Maria in evangelischer Sicht.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 10 Heft 4 (1964) S. 219—245.

Der im Original englische Beitrag eines niederländischen Gelehrten geht aus von der grundsätzlichen Verschiedenheit katholischer und reformatorischer Interpretation der Heiligen Schrift, wobei ihm der Mariologe C. Balič OFM und H. Küng als verwandte Typen erscheinen, die die Schrift zur „Illustration" von Dogmen benutzen. Über zahlreiche exegetische Einzeldeutungen zeigt er, daß auf beiden Seiten Maria als Typus der Kirche verstanden, aber die Funktion der Kirche ganz verschieden angesehen wird. Ein Überblick über die Geschichte der katholischen Marienverehrung will erweisen, daß hier „die radikale Tiefe der Erniedrigung Gottes in der Inkarnation verdeckt wird". Mit weitgehenden Ansprüchen an die katholische Kirche bezüglich eines Verzichts auf Marienverehrung verbindet er die Hoffnung, daß dann Protestanten und Katholiken gemeinsam die „Mutter Gottes" preisen könnten.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Dezember (Dienstag)

9.00 Offenbarung, *W. Zimmerli* (SDR II)
19.30 Eucharistie, *A. Kirchgässner* (HR II)
21.10 Bericht vom 38. Eucharistischen Weltkongreß in Bombay (BR)
21.20 Die Friedensregelungen der neueren Zeit, *G. Kotowski* (SFB)
22.15 Jugendschutz und Schule, *G. Slotta* (SR II)
22.20 Historische Hintergründe der heutigen Situation in Laos und Kambodscha, *M. Sarkisyanz* (HR)
22.45 Nikolaus von Kues — Von der Einheit der Gegensätze, *K. Schön* (SR II)

2. Dezember (Mittwoch)

16.10 Rückblick auf die III. Konzilsperiode, *P. Meinhold* (SR II)
19.30 Kleine Schule des philosophischen Denkens, *K. Jaspers* (BR II)
20.05 Kirche und Gesellschaft zwischen Freundschaft und Trennung, *P. Mikat* (BR II)
21.00 Vom Lebensrecht der Lebenden, *L. Dembicki* (HR)
21.00 Philosophie, *U. Schmidhäuser* (SDR)
21.05 Blut und Milch — Die Paradoxien der chinesischen Gegenwartsliteratur, *A. Donath* (RB II)
22.00 Rückblick auf die III. Sitzungsperiode des Konzils, *O. Gaston* u. *J. Biolek* (DLF)

3. Dezember (Donnerstag)

14.00 St. Barbara, die Patronin der Bergleute (SR II)
15.05 Wandlungen in Nippon, *I. Langner* (DLF)
15.45 Die Stellung der Farbigen zum Negerproblem in den USA, *W. Malten* (SWF II)
19.45 Geheime Verführung durch Rundfunk?, *D. Seeberger* (HR II)
20.30 Die Konzentration in der Presse seit 1945, *M. Kötterheinrich* (RB)
21.00 Nationalistische Lyrik in Deutschland vor 1914, *L. Reinirkens* (SR)
22.00 Zur gesellschaftlichen Funktion der Meinungsforschung, *M. Teschner* (HR II)
22.25 Versäumnisse der deutschen Soziologie, *I. Seger* (BR II)
23.00 Sir Winston Churchill, ein englisches Heldenleben, *R. Lucas* (SWF II)

4. Dezember (Freitag)

10.00 Überstandenes Leid, *G. v. Mann* (SWF II)
16.45 Befehl und Gewissen, *W. Becker* (HR)
17.30 Der schweigende Mensch, *A. Goes* (DLF)
20.00 Die Stellungnahme eines katholischen Theologen auf die Frage nach der Unsterblichkeit, *N. Luyten* (RB II)
21.15 Jean Paul Sartres Memoiren, *H. Mayer* (HR II)

5. Dezember (Samstag)

10.15 Die Dichtung des ausgehenden Mittelalters, *H. Uhlig (SFB II)*
18.00 Der Tag X — Apokalyptische Visionen in der modernen Literatur, *G. Hartlaub* (NDR II)
18.05 Junge Pfarrer berichten aus der Fabrik, *G. Weber* (WDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *H. Bannach* (SR II)
20.45 Von der Schwierigkeit, heute Prosa zu schreiben, *P. Nizon* (BR II)
21.15 Kriegsbericht oder Propaganda-Poesie, *R. Baumgart* (HR III)
22.15 Bericht vom Eucharistischen Weltkongreß in Bombay (SWF II)

6. Dezember (Sonntag)

8.00 Die liturgische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *W. Dürig* (BR II)
9.10 Das Phänomen Lourdes, *K. Roeder* (BR)
9.30 Otto Karrer zum 76. Geburtstag, *H. Fischer-Barnicol* (SR)
9.30 Die Lutherische Kirche in Polen, *W. Gastpary* (WDR II)
10.30 Der Antihistorismus des gegenwärtigen Zeitalters (II), *K. Sontheimer* (SWF)
10.30 Evangelium nach Matthäus, *A. Fleischmann* (BR)
11.00 Gott nach dem Bilde des Menschen, *H. Vorgrimler* (SDR II)
11.15 Die Bücher der Gesänge und Lehren, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Die offene Zukunft, *M. Mezger* (SWF II)
17.30 Gott im Gewissen, *H. J. Türk* (HR II)
19.15 Zum 2. Advent, *J. Klepper* (BR)
20.00 Die Hoffnung der Propheten, *R. R. Geis* (WDR II)
21.50 Europäischer Geist um 1850, *H. Bülow* (RB II)

7. Dezember (Montag)

10.00 Der Untergang Dresdens, *D. Irving* (HR II)
16.45 Gabriel Marcel, ein Denker unserer Zeit, *P. Grotzer* (RB)
18.15 Eucharistischer Weltkongreß in Bombay (SR II)
19.15 Eucharistischer Weltkongreß in Bombay (WDR)
20.00 38. Eucharistischer Weltkongreß in Bombay (BR)
20.00 Erfahrungen eines Arztes mit Selbstmördern, *St. E. Escher* (RB II)
20.45 Im Lande Abrahams, Isaacs, Jakobs, *L. Paepcke* (SWF II)
21.00 Wege und Irrwege der deutschen Jugendbewegung, *F. Schonauer* (HR II)
22.30 Die Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist, *B. Schneider* (BR II)

8. Dezember (Dienstag)

9.00 Die Philosophie, *U. Schmidhäuser* (SDR II)
9.00 Schulf. Die Reichsgründung 1871 (SR)
10.45 Zum Tage Mariä Empfängnis, *J. Riede* (SDR)
11.15 Georg Forster, Weltreisender, Schriftsteller, Revolutionär, *O. Hestermann* (SWF II)
11.30 Matthias Ringmann, der Schöpfer des Namens Amerika, *P. Bolchert* (SDR)
17.20 Die Erzabtei St. Peter in Salzburg, *E. Steinbrecher* (HR II)
20.00 Vor 20 Jahren: französisch-sowjetischer Pakt, *R. Guiton* u. *R. Fiedler* (DLF)
20.30 Fragen an die Kirche — Diskussion (SFB II)
21.00 Der politische Schriftsteller Theodor Heuss, *Th. Eschenburg* (SDR)
21.05 Die Rolle des politischen Sachbuches in Schule und Volksbildung, *K. Klöckner* (HR II)
21.30 Literatur und Sozialismus, *E. Heimendahl* (RB II)
22.15 Der Stand der Erwachsenenbildung in der Bundesrepublik, *C. Felten* (SR II)
22.20 Frankreich — Dauer und Verwandlung, *F. Bondy* (HR)
22.20 Psychologie der Intelligenz, *J. Piaget* (BR II)

9. Dezember (Mittwoch)

9.00 Der politische Schriftsteller Theodor Heuss, *Th. Eschenburg* (SDR II)
10.00 Hiob, *C. Heltmann* (SWF)
17.45 Protestantismus in der Schweiz, *E. Reinhardt* (SWF II)
18.30 Die katholische Kirche in Südamerika, *E. Schmitz* (BR)
19.30 Die Liebe, *K. Jaspers* (BR II)
20.05 Koexistenz und Friede, *J. B. Hirschmann* (BR II)
21.00 Die Politik, *L. Raiser* (SDR)
21.00 Albanien, *H. Wolf* (WDR II)
21.05 Das Drama Unamuno, *J. Seil* (RB II)
22.00 Christusidee und Jesusbild, *J. Birkner* (DLF)
22.15 Die Schallplatte zwischen Kunst und Kommerz, *U. Dibelius* (SWF)
22.15 Die Freien Waldorfschulen, *D. Kracter* (SR II)
22.30 Verwaltung, Herrschaft und Wettbewerb, *K. J. Friedrich* (RIAS)

10. Dezember (Donnerstag)

9.00 Pater Delp, *U. Kühn* (SDR II)
15.45 Der politische Roman (I), *C. Hohoff* (SWF II)
17.15 Der Pädagoge Friedrich Wilhelm Foerster, *H. Meyer* (HR II)
20.00 Haben die Kirchen 1933 versagt?, *G. Kassing* (SR II)
20.15 Gesellschaftliche Umschichtung in den letzten 100 Jahren, *A. Gurland* (HR II)
21.00 Der heutige Mensch im Zeichen der Unrast, *R. Jacobs* (SWF)
21.30 Rußlands Verhältnis zu Osteuropa seit dem 17. Jahrhundert, *W. Philipp* (RB II)
22.00 Der Autor und das Theater, *M. Frisch* (DLF)
22.05 Der Mythos vom verlorenen Paradies, *F. Leist* (BR II)
23.00 Aus vergriffenen Schriften (I), *E. Przywara* (SWF II)

11. Dezember (Freitag)

14.45 Die Wandlung Spaniens, *H. Bauer* (SWF II)
20.00 Die Antwort eines evangelischen Theologen auf die Frage nach der Unsterblichkeit, *K. Barth* (RB II)
22.10 Über die Dialektik des Anarchismus, *I. Fetscher* (WDR)
22.30 Die NATO im Wandel, *Th. Sommer* (BR II)

12. Dezember (Samstag)

10.45 Frank Wedekind, *L. Lewin* (SFB II)
18.00 Zum 1. Todestag von Theodor Heuss, *G. Krolow* (SR II)
18.00 Von der Arbeit deutscher Patres und Schwestern in Brasilien, *F. Puhl* (NDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *H. Bannach* (SR II)
19.30 Die Frage nach der Kriegsschuld, *F. Fellner* (BR II)
20.45 99 Jahre Deutsche Shakespeare-Gesellschaft, *G. Zerres* (WDR II)
20.45 Das Ende Alt-Europas, *F. Heer* (BR II)
21.15 Der Mensch und sein Krieg, *P. W. Jansen* (SDR II)
22.10 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler* (SWF II)
23.05 Männerbünde und Massenwahn, *W. Laiblin* (SFB II)

13. Dezember (Sonntag)

8.00 Religiöse Bücher für den Gabentisch, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.15 Das neue Gesicht der Städte, *E. Treppmann* (SWF II)
8.30 Zwischen Zeitung und Glaube, *A. Sommerauer* (RB II)
8.45 Zum 3. Adventssonntag, *W. Stählin (SR II)*
9.10 Fürst Charles de Ligne, *E. Nöter* (BR)
10.05 Die Ideen des Teilhard de Chardin, *E. Benz* (SDR)
10.20 Über das Wesen der menschlichen Sprache, *G. Siewerth* (SWF)
10.30 Evangelium nach Matthäus, *A. Fleischmann* (BR)
11.00 Der Bankrott des Prometheus — Vom Ende des Genie-Mythos, *H.-E. Bahr* (SR)
11.00 Psychologie des Wunderglaubens, *A. Görres* (SDR II)
11.15 Geschichte und Geist des Alten Testaments, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Hinführung zum Weihnachtsfest, *G. Otto* (SWF II)
18.00 Solesmes und die Gregorianische Restauration, *J. Cajard* (ÖRW II)
18.00 Zum Gedächtnis an Hans Henny Jahnn, *A. Schelzig* (SWF II)
21.30 Vergil, Vater des Abendlandes, *G. Faber* (SDR)

14. Dezember (Montag)

14.35 Versuche zu einer neuen Ontologie, *J. v. Kempski* (ÖRW II)
15.45 Der Begriff der Masse und seine historische Entwicklung, *H. Hartmann* (SWF II)
20.45 Modell einer terroristischen Gesellschaft, *H. M. Enzensberger* (SWF II)
21.00 Reicht die 8klassige Volksschule aus?, *W. Höck* (SR)
21.00 Die Computer in Phantasie und Wirklichkeit, *E. W. Eschmann* (SWF II)
22.30 Zu den „Notizen von André Maurois", *W. A. Peters* (BR II)
22.30 Dogmatismus, Rationalität und die Demokratie (I), *W. Kaufmann* (RIAS)

15. Dezember (Dienstag)

9.00 Die Politik, *L. Raiser* (SDR II)
11.15 Unsere Pflicht zum Glück, *G. Mann* (SWF II)
14.35 Ist der historische Roman noch möglich?, *F. Th. Csokor* (ÖRS II)
14.40 Albanien, Insel des Stalinismus, *P. Schall* (ÖRG)
18.00 Thomas Mann als Essayist, *H. Dettelbach* (ÖRG)

18.45 Das Schiller-Nationalmuseum zu Marbach, *W. Altmeier* (SR II)
19.30 Maschinen und Menschen, *B. Lutz* (BR II)
22.15 Weltverständnis und christliches Bild nach Teilhard de Chardin, *A. Guggenberger* (ÖRS II)
22.20 Chruschtschow und die Dichter — Rückblick auf eine Epoche der Sowjetliteratur, *H. v. Ssachno* (BR II)

16. Dezember (Mittwoch)

10.45 Durch Schottland auf Fontanes Spuren, *F. Walter* (SWF)
15.15 Schulf. Bismarck als preußischer Gesandter (BR)
16.10 Das Vatikanische Konzil in orthodoxer Sicht, *N. A. Nissiotis* (SR II)
17.15 Über das Problem von Recht und Gerechtigkeit, *W. Waldstein* (ÖRT II)
17.45 Konversion zur Welt?, *H.-J. Girock* (SWF II)
18.30 Die Weihnachtsbotschaft vor dem Kriegsgericht, *K. Steinbauer* (BR)
19.30 Der Tod, *K. Jaspers* (BR II)
21.00 Prädestination, O. *Weber* (SDR)
22.15 Nationale Vorurteile heute, *H. E. Wolf* (SWF)
22.15 Die Bewegung der Landschulheime. *D. Kraeter* (SR II)
22.30 Dogmatismus, Rationalität und die Demokratie (II), *E. Rabinowitsch* (RIAS)

17. Dezember (Donnerstag)

15.45 Der politische Roman (II), *C. Hohoff* (SWF II)
17.15 Soziale Mobilität in der industriellen Gesellschaft, *L. Vaskovics* (ÖRL II)
21.00 Michelangelo vor dem Hintergrund seiner Zeit, *H. Koch* (SWF)
21.15 Die allgemeine Relativitätstheorie und der Kosmos, *H. Hartmann* (SR II)
22.25 Evolution und Theologie, *A. Haas* (BR II)
23.00 Aus vergriffenen Schriften (II), *E. Przywara* (SWF II)

18. Dezember (Freitag)

9.00 Der Mensch in der Erwartung — Johannes und Maria, *L. Schreyer* (SR)
10.00 Besuch, *H. Heisler* (SWF II)
14.35 Philosophie und Gesellschaftstheorie, *K. Lenk* (ÖRW II)
22.30 Reform des Kanonischen Rechts, eine Aufgabe nach dem Konzil, *K. Mörsdorf* (BR II)

19. Dezember (Samstag)

17.05 Die heiligen Wasser des Ganges, *H. W. Berg* (BR)
18.00 Die Entstehung des Christus-Dogmas, *P. Rieger* (NDR II)
19.30 Der Christ im Alltag, *H. Bannach* (SR II)
21.15 Der deutsche Intellektuelle und das Reich Gottes, *K. Raeber* (BR II)
22.00 Zur 6. Sammlung der Aktion „Brot für die Welt", *H. Sennlaub* (SWF II)

20. Dezember (Sonntag)

8.00 Adveniat 1964, *J. Bielmeier* (BR II)
8.15 Die grundlose Fröhlichkeit, *R. Gerlach* (SWF II)
8.30 Riesi — Stadt auf dem Berg, *R. W. Schmidt* (BR II)
8.45 Zum 4. Adventssonntag, *G. Reidick* (SR II)
9.10 Moriah, der heilige Berg Jerusalems, *J. Frank* (BR)
10.30 Zur Genesis des Obrigkeitsstaates in Deutschland, *H. Maier* (SWF)
10.30 Evangelium nach Matthäus, *A. Fleischmann* (BR)
11.00 Welterfahrung und Glaubenserfahrung heute, *J. B. Metz* (SDR II)
11.15 Geschichte und Geist des Alten Testaments, *F. Stier* (SWF II)
11.45 Große Freude, *G. Otto* (SWF II)
17.30 Warum wird Gott Mensch?, *G. Siegmund* (HR II)
18.00 Die Abtei von Citeaux und die Zisterzienser, *C. de Nys* (ÖRW II)
19.15 Zum 4. Advent, *K. Barth* (BR)
20.00 Die griechische Landschaft, *J. Poethen* (SDR II)
21.15 August von Kotzebue, ein Prügelknabe der deutschen Literatur, *A. Prugel* (SDR)

21. Dezember (Montag)

14.35 Neuere geschichtsphilosophische Ansätze der Gegenwart, *A. Schmidt* (ÖRW II)
15.00 Schulf. Religiöse Themen in der sowjetischen Dichtung (HR II)
20.45 Bauvisionen der Dichter, *U. Kultermann* (SWF II)
21.00 Das literarische Debut und seine Folgen, *H. Vormweg* (HR II)
22.40 Die Diktatur des Fachmanns, *E. Gürster* (BR II)

22. Dezember (Dienstag)

9.00 Prädestination, O. *Weber* (SDR II)
11.15 Stern von Bethlehem, *U. v. Mangoldt* (SWF II)
14.35 Amerikanische Negerdichtung, *F. Faßbinder* (ÖRW II)
19.30 Autorität, was ist das?, *W. Gerlach* (BR II)
21.00 Studium 1965: Theologische Fakultät, *D. Kadelbach* (HR II)
22.15 Die neue Schöpfung, *R. Schnackenburg* (ÖRS II)
22.20 Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala, *G. Scholem* (HR)
22.20 Über das Verhältnis von Kult und Glaube, *I. Herrmann* (BR II)

23. Dezember (Mittwoch)

9.00 Aus der Geschichte der Weihnachtsgrippe, *R. Mühlher* (ÖRW II)
10.00 Der verlorene Sohn im Alten Testament, *G. Reidick* (SWF)
17.45 Christliche Gedanken zur Zeit, *Th. Sartory* (SWF II)
19.30 Die Philosophie in der Welt, *K. Jaspers* (BR II)
20.05 Das deutsche Weihnachtsgedicht seit dem Jahre 1000, *W. Höck* (BR II)
21.00 Prophetie, *H.-J. Kraus* (SDR)
21.45 Weihnachtsbotschaft Papst Pauls VI. (BR)
21.55 Weihnachtsbotschaft Papst Pauls VI. (NDR)
22.15 Weihnachtsbotschaft Papst Pauls VI. (SWF)
22.30 Gibt es eine katholische Literatur?, *F. A. Hoyer* (SWF)

24. Dezember (Donnerstag)

9.00 Ein Weihnachtsgruß, *B. Marshall* (SDR II)
13.15 Die Weihnachtsbotschaft des Papstes (SDR II)
17.00 Schulf. Weihnachten — Fest der Liebe oder ein Fest der Lüge? (HR II)
17.35 Gedanken um das Weihnachtsfest, *H. Broneder* (ÖRW II)
18.20 Das Mysterium der Heiligen Nacht, *A. Bayer* (ÖRS)
18.45 Weihnachtsbotschaft Papst Pauls VI. (SWF II)
19.30 An die Einsamen, *G. Hildmann* (BR)
20.15 Weihnachtsbotschaft Papst Pauls VI. (SR)
21.00 Heilige Nacht, *L. Thoma* (SWF)
21.00 Gestalten der Weihnacht, *E. Lange* (SDR II)
21.45 Mein Weihnachtsfest, *M. Flesch-Thebesius* (HR)
23.40 Die Fresken Michelangelos in der Sixtinischen Kapelle, *R. Raffalt* (BR)
23.55 Christmette Papst Pauls VI. (BR)

25. Dezember (Freitag)

8.00 Zum 1. Weihnachtstag, *K. Rahner* (BR II)
9.10 Weihnachten unter dem Kreuz des Südens, *A. Nock* (BR)
11.00 Ein Thema — zwei Variationen, *I. Hermann* u. *H. G. Openius* (SDR II)
11.30 Weihnachtshoffnung, *G. Corman* (SWF II)
11.45 Konflikt mit der Krippe, *R. Renner* (SWF II)
15.15 Und es war kein Raum in der Herberge, *O. H. Klingele* (SWF II)
16.15 Die Zeit Jesu, *E. Kock* (SDR II)
18.45 Warum hat das Christentum gesiegt?, *H. Zahrnt* (NDR)
19.40 Meditationen zu Weihnachten, *M. Thurian* (SDR II)
22.40 Fest unter fremden Sternen, *P. Jokostra* (SWF II)

26. Dezember (Samstag)

8.00 San Stefano Rotondo, *R. Raffalt* (BR II)
8.30 Zum 2. Weihnachtstag, *H.-G. Lubkoll* (BR II)
8.45 Gedanken zu Weihnachten, *A. Auer* (SDR)
11.00 Endstation Mensch, *I. Hermann* u. *H. G. Oxenius* (SDR II)
11.15 Das geöffnete Tor, *R. Hauser* (SWF II)
11.45 Das Zeichen der Krippe, *R. Renner* (SWF II)
16.30 Das Konzil: Dritte Session — Eine Nachlese, *L. Waltermann* (SDR II)
17.40 Meditation am Christfest, *K. Rahner* (HR II)
19.30 150 Jahre Wiener Kongreß, *F. Mailer* (ÖRW II)
19.45 Weltwerdung der Kirche, *St. Neill* (SDR II)
21.00 Der ungebetene Christus, *E. Kock* (HR III)
21.45 Von der Freundschaft, *F. Bacon* (SDR II)
22.00 Wie oft wurde Stephanos ermordet?, *Th. Sartory* (SWF II)

27. Dezember (Sonntag)

8.45 Zeitgemäß ohne Hintergedanken, *H.-E. Bahr* (SR II)
9.30 Rückblick auf das kirchliche Leben 1964, *K. Krämer* u. *E. Rasch* (SR)
9.45 Begegnungen mit Apollinaire, *R. Henry* (SWF)
10.30 Das Menschenbild der deutschen Mystik, *E. Benz* (SWF)
11.00 Gefragtes Christentum, *H. Fries* (SDR II)
11.15 Der Glanz über der Welt, *R. Hauser* (SWF II)
11.45 Der segnende Dämon, *W. Stählin* (SWF II)
17.30 Die Botschaft Gottes in Wort und Bild, *U. Lück* (HR II)
18.45 Das Leben ist der Güter höchstes nicht, *G. Klein* (NDR)

28. Dezember (Montag)

20.45 Beaumarchais und seine Welt, *J. Petersen* (SWF II)
21.00 Erinnerungen an Max Beckmann, *K. Edschmid* (HR II)

29. Dezember (Dienstag)

9.00 Prophetie, *H.-J. Kraus* (SDR II)
11.15 Der Mensch zwischen Selbstgestaltung und Selbstkultur, *J. Mühling* (SWF II)
21.00 Studium 1965: die Juristische Fakultät, *M. Grewe-Partsch* (HR II)
22.20 Kurt Schwitters — ein Porträt, *H. Platschek* (HR)

30. Dezember (Mittwoch)

16.10 Die Evangelischen Akademien in Mitteldeutschland, *D. Kraeter* (SR II)
21.00 Zwischen den Eiszeiten, *G. Kleemann* (HR)
21.00 Psychologie, *H. Bolewski* (SDR)
22.15 Das Werk des Jean Cayrol, *W. H. Fritz* (SWF)

31. Dezember (Donnerstag)

9.00 Schulf. Der Ritt Karls XII. (HR)
15.00 Rede über die Kirche, *M. v. Galli* (SDR)
18.45 Zur Jahreswende, *W. Kempf* (SWF)
22.00 Nekrolog 1964, *H. Daiber* (HR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Viertes Heft — 19. Jahrgang — Januar 1965

Die Erwachsenen haben ihre Lebensprobleme, aber wir enttäuschen sie jedesmal, wenn wir ihnen eine Lösung anbieten, die wir aus dem Schrank unseres theologischen und moralischen Wissens geholt haben. Wenn wir ihnen dagegen erst zuhören, wenn wir mit ihnen sprechen, aber vor allem, wenn wir mit ihnen in brüderlicher Gemeinschaft nach der Antwort suchen, die die konkreten Fakten erfordern, dann haben wir das Gefühl, zur Wahrheit zu gelangen.

Yves Congar OP

Die Konzilsdekrete mögen von allen dafür Verantwortlichen entschieden verwirklicht werden und zu einer durchgreifenden Lebensreform führen. Allgemeine Gebetsmeinung für Februar 1965

1. Das Zweite Vatikanische Konzil wünscht eine Lebenserneuerung der katholischen Gläubigen, die möglichst auf die anderen Christen und auf die Welt übergreifen sollte. Dazu wurde es von Papst Johannes XXIII. einberufen, und dahin wird es von Paul VI. geführt, unbeschadet der gewissenhaftesten Aufmerksamkeit, die eine dogmatische Klärung wie eine theologische und praktische Durchstrukturierung der Kirche erfordert zur wirksamen Erleichterung eines neuen Lebenswandels. Diese Lebensreform ist das Ziel der Gebetsmeinung für den Monat Februar, der der Einführung der neuen Liturgie zum Beginn der Fastenzeit vorausgeht. Auch die Konstitution „Über die heilige Liturgie", deren entschiedene Verwirklichung nunmehr nach Erlaß der Durchführungsbestimmungen in den Gemeinden vorzubereiten ist, will der Lebenserneuerung dienen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 49). Das eigentliche Thema aber ist diesmal das Verhalten aller für die Verwirklichung der Konzilsdekrete Verantwortlichen. Bei den zu treffenden Maßnahmen und Weisungen sollen sie nicht wie bei normalen Akten der Kirchenleitung nur daran denken, das Gute zu bewahren und auf Ordnung zu achten, sondern stets die durchgreifende Lebensreform, den notwendigen Wandel des Denkens und die „Zeichen der Zeit" im Blick behalten.

Die erste Frage ist: Wer sind die Verantwortlichen? Man muß sie in dem Ausmaß und in der Verschiedenheit ihrer Verantwortung sehen, um entsprechend für sie zu beten. An der Spitze dieser Verantwortlichen für die Durchführung der Konzilsdekrete steht naturgemäß der Papst. Seine Rede zum Abschluß der Dritten Session hat bereits umrissen, was zur Verwirklichung der von ihm gemeinsam mit dem Konzil veröffentlichten Dekrete erforderlich ist: die Bildung postkonziliärer Kommissionen, die Heranziehung residierender Bischöfe mit ihrer besonderen Erfahrung sowohl zu den Kommissionen wie zu außerordentlichen Beratungen mit dem Papst „zu bestimmten Zeiten" über aktuelle Fragen, die der Kirche ständig neu von der modernen Welt gestellt werden, ferner die Verknüpfung dieser beratenden Tätigkeit mit der Römischen Kurie, die dafür umorganisiert werden soll. Dies alles hat Papst Paul VI. im Auge. Das Gebet richtet sich daher als erstes darauf, daß er mit dieser Planung bald Erfolg hat und von keiner Instanz an der Durchführung gehindert, ja daß ihm jede denkbare Hilfe bei der Darstellung der Kollegialität der Hierarchie zuteil wird.

2. Bei der monarchischen wie hierarchischen Struktur der römisch-katholischen Kirche ist es nun einmal so, daß subsidiäre Verantwortungen nachgeordneter oder zu regionaler Rücksicht verpflichteter Instanzen in der Regel erst dann richtig funktionieren, wenn in „Rom" die Sache in Bewegung kommt und die bekannten oder vermuteten Hemmungen an der Spitze überwunden sind. Manche der Verantwortlichen auf der Ebene der Diözesen oder der Pfarrei, die auch lieber das bewährte Alte pflegen würden, erfahren dann keine weitere Ermutigung mehr zum Widerstand oder zur Zurückhaltung gegen die Reformen wie gegen die Lebenserneuerung, sondern sie kommen zur Einsicht, daß endlich marschiert und nicht nur gebremst werden muß. Da ist es nun wesentlich Sache der Bischofskonferenzen, in ihrem Bereich die Reformbewegung des Konzils voranzutreiben und sich zu diesem Zweck gegebenenfalls neu zu konstituieren, obwohl das Bischofsschema noch nicht verabschiedet ist. Aber sowohl die Konstitution über die Liturgie wie das Dekret über die ökumenische Verantwortung der Kirche haben die Bischofskonferenzen als rechtmäßige und rechtsetzende Körperschaften bereits verankert. Dennoch mag auf diesem Gebiet noch einiger Mut dazu gehören, daß die Bischöfe zur rechten Praxis kollegialer Verantwortung finden und der Erneuerung durch ihre gemeinsame und geschlossene Autorität Nachdruck verleihen. Das Gebet wird sich auch der Bischöfe und Weihbischöfe annehmen, daß sie Wege einer gemeinsamen Hirtenverantwortung finden, die in Frankreich bereits als Modell ins Werk gesetzt worden ist.

Gleichzeitig mit der bahnbrechenden Arbeit der Bischofskonferenzen, die zunächst mit der weit ausholenden Liturgiereform zu tun haben dürften, werden die jetzt unerläßlichen Pastoralkonferenzen der Bischöfe tätig sein,

wie es der Erzbischof von Paderborn, Lorenz Jaeger, sofort nach Beendigung der Dritten Session ankündigte. Hier wird jeder Bischof seinem Klerus über die Arbeit des Konzils berichten und sich wohl auch bemühen, das Bild der Kollegialität der Hirten, das die Konstitution „Über die Kirche" gibt, in der Ortskirche zur Darstellung zu bringen. Auf diesen überaus wichtigen Konferenzen wird dann der Klerus, von dem auf dem Konzil herzlich wenig die Rede war, seine „Fronterfahrungen" bei der Durchführung der beschlossenen Reformen einbringen können. Wenn nicht alles täuscht, werden die Sorgen zur Sprache kommen, daß die Gläubigen, die bisher an feste Sitten und Bestimmungen gewöhnt waren, nicht durch das Tempo der Neuerungen in Verwirrung geraten. Denn viele hängen noch an dem alten Bild von der Kirche, in welchem die ganze Verantwortung bei den Hirten, bei Priestern und Pfarrern, lag. Auf den Pastoralkonferenzen mag dann wohl auch darüber beschlossen werden, in welcher Weise die von der Instruktion zur Durchführung der Liturgiereform angeratenen katechetischen Erklärungen geleistet werden können (vgl. das nächste Heft), ohne die es unmöglich sein dürfte, die Pfarrgemeinden zum Verständnis der neuen Liturgie zu führen. Die Pastoralkonferenzen werden letztlich darüber entscheiden, ob die Absichten des Konzils ihre lebendige Erfüllung finden. Damit diese Konferenzen gelingen, sollten die Gläubigen sich nunmehr ernstlich fragen, ob sie bereit sind, dem Ruf der mit dem Papst vereinten Bischöfe zu folgen, so wie sie dem Ruf von „Misereor" und „Adveniat" gefolgt sind. Nur verlangt der neue Ruf mehr als Geldspenden, er verlangt den ganzen Menschen.

3. Eine bange Frage, die aber hier nicht unterdrückt werden darf, wenn die aufgetragene Gebetsmeinung wirklich durchgedacht werden soll: Wird es auch zu Pfarrkonferenzen kommen, damit in der Pfarrei das neue Bild der Kirche, des Volkes Gottes, seine volle Darstellung findet? Dieses Bild gipfelt zwar im eucharistischen Gottesdienst, aber es bedarf auch der Glaubensversammlungen, wo die Aufgaben der Lebenserneuerung durchgesprochen werden können. Wird auf derartigen Pfarrkonferenzen, für deren Zustandekommen sehr gebetet werden sollte, eine größere Aktivität der Laien erweckt werden? Und wird die vorauszusehende Majorität der sog. Traditionskatholiken die stürmischen Erwartungen einer Minorität nicht enttäuschen? Wird schließlich diese Minorität Verständnis dafür aufbringen, daß die (vermeintlich) „Starken" sich in Liebe der „Schwachen im Glauben" annehmen müssen, wie der Apostel Paulus gemahnt hat (Röm. 14)? Um diese Fragen kommen wir jetzt nicht mehr herum. Die guten Absichten des Konzils würden kaum die „durchgreifende Lebenserneuerung" erbringen, wenn nicht endlich auch die Laien aktiver in ihre kirchliche Verantwortung eintreten und mit ihren oft sehr vereinsamten Priestern wie vor allem untereinander brüderlich umzugehen lernen. Demonstrationen der in die Welt ausstrahlenden eucharistischen Gemeinschaft, wie sie auf Katholikentagen oder in Form von Agapen auf einem Eucharistischen Weltkongreß möglich sind, sollten wie die heilige Messe zum Alltag der Kirche gehören.

Man wird wohl sehr dafür beten müssen, daß unsere Priester, die bald mit den neuen Aufträgen ihrer Bischöfe an die Arbeit gehen, sich nicht durch die Zurückhaltung der Gläubigen gegenüber den konziliären „Papieren" entmutigen lassen. Erwartungen — und Zweifel sind nun einmal geweckt worden, und was die kirchliche Presse vielleicht nicht vermochte, hat sicher die Anteilnahme der weltlichen Tagespresse an den Beratungen und Entscheidungen wie auch an den Versäumnissen des Konzils erreicht, selbst wenn ihre Berichte unter kirchlichen Gesichtspunkten nicht immer gerade vollkommen waren. Diese Erwartungen und, wie gesagt, auch Zweifel müssen in die rechten Bahnen gelenkt werden. Es sollte allmählich dort, wo es möglich ist, in der legitimen Öffentlichkeit der katholischen Akademien das Gespräch über Themen des sog. Schemas 13 des Konzils, „Die Kirche in der modernen Welt", beginnen. Gerade weil dieses Schema noch keineswegs ausgereift war und manche Blässe oder Ahnungslosigkeit über die wirkliche Beschaffenheit dieser Welt verriet, dringen doch wertvolle Gedanken der Väter oder Periten aus der Konzilsdiskussion immer mehr in die Öffentlichkeit durch und beschäftigen die Betroffenen, die Laien. Das ist auch gut so, um so mehr, als das Konzil erkannt hat, daß bei der Neufassung des Schemas Laienexperten mitwirken müssen. Diese Diskussion gehört soweit als möglich in die kirchliche Öffentlichkeit, denn ihre Vertreter zählen ebenfalls zu den Verantwortlichen, denen die entschiedene Durchführung der Konzilsdekrete zufällt. Wie nötig das ist, zeigt das Dekret „Über den Ökumenismus" mit seinen vielen wichtigen Ratschlägen an die Gläubigen zur Sinnesänderung, deren Befolgung gemeinschaftlich erörtert werden müßte. Wann werden die Gläubigen dieses Dekret unmittelbar oder über das zu erwartende Direktorium der Bischofskonferenz förmlich als Auftrag der Kirche zu Gesicht bekommen? Kann die Erfüllung dieser Informationspflicht allein publizistisch interessierten Theologen geschweige denn persönlicher Lektüre des einzelnen überlassen bleiben? Muß nicht schon aus katechetischen Gründen eine kirchliche Unterrichtung bis zu den Gläubigen gelangen?

4. Die Verantwortung für eine entschiedene Verwirklichung der bereits vorliegenden wie der noch kommenden Konzilsdekrete liegt keineswegs nur bei den amtlich Verantwortlichen auf den verschiedenen Stufen der Hierarchie und den in ihrem Auftrag wirkenden wenigen Laien. Abgesehen davon, daß jeder mit der Kirche denkende und lebende Katholik die Lebenserneuerung in seinem persönlichen Bereich vollziehen muß, gibt es besondere Gruppen von Gläubigen, die ihrer Natur nach aktiv sind und den Beruf haben, das umfassende Anliegen der Kirche auf ihre Verantwortung zu nehmen. Das sind z. B. die katholischen Studentengemeinden. Ihre Geschichte ist mit der liturgischen, biblischen und auch ökumenischen Erneuerung, d. h. der Weitung der Katholizität verbunden. Möge es gelingen, sie dafür zu gewinnen, bei der Liturgiereform und der neuen ökumenischen Arbeit mit gutem Beispiel voranzugehen. Mögen sie ihren Kommilitonen in den Priesterseminaren Mut machen, willig die kommende Studienreform auf sich zu nehmen, die bereits mit der neuen liturgischen Unterweisung beginnt und bald die Bibelwissenschaften an einen bevorzugten Platz rücken wird. Katholische Lehrer und Lehrerinnen mögen ebenfalls ihre hohen verantwortlichen Aufgaben entdecken und mit den Katholischen Akademien Schrittmacher einer Verbreitung der Konzilsdekrete und ihrer Gedanken werden, ohne daß ein Gegensatz zu etwa zögernden Inhabern hierarchischer Ämter wiederauflebt.

Eigene Erwähnung verdienen die katholischen Publizisten. Viele haben bereits in Zeitschrift, Zeitung, Rundfunk oder Fernsehen dem Konzil eine einmalige Publizität verschafft, die ihnen nicht nur gedankt wird. Zuweilen

wurden sie von „weltlichen" Journalisten und Zeitungen überrundet, und die Publicity nahm sensationelle Formen an, die einer Lebenserneuerung nicht dienlich sind. Doch eine kirchliche Reglementierung war und ist auch künftig nicht möglich. Wir müssen dankbar sein, daß die Sache der Kirche und des Papstes überhaupt Publizität hat, und hoffen, daß sie nicht nach gewissen Enttäuschungen am Ende der Dritten Session in Gleichgültigkeit oder gar Feindschaft umschlägt. Viel hängt daran, daß wie bisher sachkundige katholische Informatoren die Inspiration der öffentlichen Meinung behalten. Dazu müssen sie unbefangen in Fühlung sowohl mit der Kirche wie mit der Welt bleiben und beim Suchen des Konzils nach christlichen Antworten auf die modernen Lebensfragen den Laien ihre Stimme geben. Ihre Verantwortung ist groß, sie bedürfen eigener Gebetshilfe, daß sie ihre Freiheit in Christus ausschöpfen, ohne aufzuhören, treue Söhne der Kirche zu sein.

Daß die Christen, die im öffentlichen Leben eine führende Stellung einnehmen, gewissenhaft nach der Lehre Christi handeln. Missionsgebetsmeinung für Februar 1965

„Seit mehreren Jahren schon fordert der Heilige Vater die Gläubigen auf, für die jungen selbständig gewordenen Staaten und ihre Führer zu beten, sie möchten bei ihrem Wollen und Tun das Allgemeinwohl im Auge behalten und um Gerechtigkeit und Frieden besorgt sein." Diese Worte schrieb die Herder-Korrespondenz im Februar 1964 (18. Jhg., S. 232). Heute, ein Jahr später, sind die führenden Persönlichkeiten der Missionsländer von neuem Gegenstand unserer Gebetsmeinung. Die Beschränkung auf die „jungen, selbständig gewordenen Staaten" ist weggefallen; dem Wortlaut nach gilt die Intention den Staatsmännern der ganzen Welt, soweit sie Christen sind. Aber da es sich um die Missionsgebetsintention handelt, ist anzunehmen, daß der Papst besonders die Gestaltung der Politik in den Missionsländern dem Gebet empfehlen wollte.

Ist das „politischer Katholizismus", der im Kurswert zur Zeit nicht sehr hoch steht? Mit Rücksicht darauf, so könnte man annehmen, hat der Papst eine spezifisch religiöse Formulierung gewählt. Er weist auf die Lehre Christi hin und spricht das persönliche Beispiel an. Wenn wir uns aber fragen, was es konkret bedeutet, daß eine führende christliche Persönlichkeit in einem mehrheitlich nichtchristlichen Lande, einem Missionsgebiet, nach der Lehre Christi handeln solle, wird man vom politischen Handeln nicht absehen können, wenn auch sicherlich nicht das Beispiel des spätrömischen Kaisers Justinian oder Karls des Großen beschworen werden soll. Es kann nicht die Aufgabe politischer Führer von heute sein, religiöse Bekehrungen anzuregen, zu fördern oder gar zu befehlen und durch einen wenigstens moralischen Druck zu erzwingen. Wenn man die Forderung nach Religionsfreiheit ernst nimmt, kann man nicht einmal der Bevorzugung der christlichen Religion vor anderen durch die Gesetzgebung und Administration das Wort reden. Das gilt auch für die christlichen Konfessionen untereinander. Wie sehr die ökumenischen Beziehungen durch die staatliche Begünstigung der einen oder anderen Kirche belastet werden, das zeigt das spanische Beispiel, das uns nicht nur als ein schlechtes Beispiel vorkommt, sondern schlechterdings als ein Unrecht.

Man könnte meinen, der Heilige Vater habe den Wunsch ausdrücken wollen, daß die christlichen Persönlichkeiten in führender Stellung persönlich ein gutes Beispiel geben. Aber auch darin ist Vorsicht geboten. Wir möchten nicht nur das pharisäische Beispiel ausgenommen wissen, sondern auch schon das spektakuläre Hervortreten politischer Persönlichkeiten im Bereich der Kirche und des Glaubens. Es mag als Akt politischer Höflichkeit gegenüber den in einem Lande existierenden Glaubensgemeinschaften, und so auch der eigenen, einen guten Sinn haben (man denkt an Bombay) — wenn aber Politiker als religiöse Vorbilder in Erscheinung treten, können sie in der heutigen, postkonstantinisch empfindenden, säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft verschiedenen Verdächtigungen kaum entgehen. Unsere Zeit hat sich daran gewöhnt, zwischen Amt und Person zu unterscheiden, und sie weist das Religiöse der Personsphäre zu. Ein frommer Staatsmann ist deswegen noch nicht ein guter Staatsmann. Und ebenso unterscheidet sie zwischen der Welt des Glaubens und der Welt der Politik so sehr, daß ein Politiker, der diese Unterscheidung übersieht, alsbald den Eindruck erweckt, in fremden und zugleich in trüben Gewässern zu fischen. Konfessionelle Paritätsstreitigkeiten werden deshalb auch von den Jüngeren heute als Relikte der Vergangenheit empfunden.

Daß man in dieser Weise zwischen den Bereichen der Politik und der Religion unterscheidet, ist aber keineswegs dasselbe, was diejenigen meinen, die da sagen: Religion ist Privatsache. Eine Religion und Religiosität, die nicht auf den wichtigsten, umfassendsten irdischen Bereich menschlichen Handelns, nämlich den politischen, einwirkte, wäre eine armselige Religion und Religiosität. Wem die Politik als Lebensaufgabe gestellt ist, dessen Religion muß in der Hauptsache in seinen politischen Handlungen ihren Ausdruck finden. Selbstverständlich muß auch er seine Pflichten als Mensch, und wenn er ein Christ ist, als Christ erfüllen. Vor allem aber müssen die Gebote Gottes die Norm seines politischen Handelns sein: er muß dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit, dem Frieden und den übrigen Geboten der politischen Ethik dienen. Diese Gebote haben keinen konfessionellen Charakter; sie sind weder katholisch noch protestantisch noch mosaisch, wiewohl Moses sie als erster in einem Codex zusammenfaßte, sie sind allgemeinmenschlich und gehören zu jenem Sittengesetz, das allen Menschen ins Herz gesenkt ist, wie Paulus im Römerbrief sagt. Christus hat diese Gebote nicht erstmals gegeben, sondern er hat sie bestätigt und bekräftigt, er hat seinen Gläubigen ihren Sinn verdeutlicht und, wie wir glauben, seine Kraft verliehen, sie zu erfüllen. So hat er die Forderung der Gerechtigkeit bekräftigt und verdeutlicht, indem er lehrte, daß sie in einer liebevollen Gesinnung für unser Gegenüber erfüllt werden muß, und er gab uns die potentielle Kraft zu einer solchen Gesinnung und Einstellung. Das sind keine rhetorischen Floskeln; man kann sich gut einen Richter vorstellen, der in eisiger Kälte Recht spricht (fiat iustitia, pereat mundus!), und man kann ihm den anderen Typus eines Richters gegenüberstellen, der den Parteien zu helfen sucht, wie er nur kann. Es gibt ein allgemeines menschlich-natürliches Sittengesetz; mag es in bezug auf seine materialen Inhalte auch je nach Raum und Zeit und Situation verschieden ausgeformt sein; sein Anspruch jedoch bleibt immer absolut. Wer als Politiker diesem Gesetz gehorcht, der handelt nach der Lehre Christi, wenn er dabei auch dem Geiste und dem Beispiel, der Gesinnung und Haltung des Herrn nachfolgt.

Das Gebet für die nicht sehr zahlreichen politischen Führer in den Missionsländern, die Christen sind und es ge-

blieben sind, hat angesichts der Schwierigkeiten, vor die diese Männer sich gestellt sehen, ernste Bedeutung. Man braucht sich nur das überaus deutliche Beispiel vor Augen zu halten, das Belgisch-Kongo uns darbietet. Überall in den Ländern Asiens und Afrikas hat ein geistiger Gärungsprozeß eingesetzt, zu dem heidnische Weltanschauungen verschiedener Provenienz, nicht zuletzt aber eines atheistischen Materialismus, die Fermente liefern. Die christlichen Politiker, die in ihn hineinverwickelt werden, haben, menschlich gesprochen, wenig Aussicht, als Sauerteig einer neuen Ordnung nach dem Vorbild Christi anerkannt zu werden, und selbst dann wäre es noch ein weiter Weg von der Anerkennung bis zur Verwirklichung einer christlichen geistigen Ordnung im Gesellschafts- und Kulturgefüge der Missionsländer. Auch das hat sich im Kongo erwiesen, der einstmals die Modellmission und Erfolgsspitze der katholischen Weltmission war. Es ist schwer, sich vorzustellen, wie das christliche Ordnungsbild des Menschenlebens, das selbst in den altchristlichen Ländern vielfach nur noch als Traditionselement wirksam ist, für die neuen Staaten zukunftsbestimmend werden soll. Wenn es das wird, was man heute sehr viel weniger zuversichtlich zu hoffen wagt als vor der Emanzipation der jungen Erdteile, dann nur aus der Macht der Gnade durch den Einfluß christlicher Führungsgestalten.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus der verfolgten Kirche

Alltag im kirchlichen Leben der Tschechoslowakei

Die Herder-Korrespondenz hat seit längerer Zeit aus dem kirchlichen Leben der benachbarten Tschechoslowakei nichts mehr berichten können. Berichte knüpfen gern an Höhepunkte an, wären es auch solche, die, nur mit den Augen des Glaubens gesehen, diesen Namen verdienen. Aber über das kirchliche Leben der Tschechoslowakei breitet sich seit Jahr und Tag die Atmosphäre düster grauen Alltags, eine Art von Windstille, die erstickend wirkt und wirken soll.

Dennoch lebt die Kirche. Wie sie lebt, schilderte ein Gewährsmann der Zeitschrift „Wort und Wahrheit" (Dezember 1964, S. 737 ff.) etwa folgendermaßen:

In diesem Jahre ist der Eiserne Vorhang ein wenig angehoben worden, und man sieht in Prag auch Geistliche aus dem westlichen Ausland. Sie dürfen sogar ungehindert zelebrieren, während das in den vergangenen Jahren als unerlaubte Ausübung des geistlichen Amtes geahndet worden wäre. So werden Kontakte möglich, vorausgesetzt, daß man sich der gehörigen Diskretion befleißigt.

Die Lage der Priester

Die tschechoslowakischen Geistlichen haben großes Interesse an allen kirchlichen Vorgängen und Entwicklungen jenseits ihrer Grenzen. Sie reagieren darauf aus dem Empfinden, daß bei ihnen im Lande das kirchlich-religiöse Leben mit dem Jahr 1938 zum Stillstand gekommen ist. Es ist nicht erloschen, aber es ist stehengeblieben, weil die Tuchfühlung mit den Nachbarländern und mit der Weltkirche verlorengegangen ist. Um nur ein Beispiel zu nennen: Von dem, was sich seither auf dem Gebiet der katholischen Theologie ereignet hat, von der innerkirchlichen Entwicklung und theologischen Diskussion der Gegenwart ist der tschechoslowakische Klerus unberührt geblieben. Es gibt wohl kaum einen katholischen Priester, der die Möglichkeit hat, sich über das, was aus seinem ureigensten Gebiet des Lebens und der Wissenschaft jenseits der Landesgrenzen geschieht, auch nur zu informieren. Es ist schon eine besondere Gunst der Umstände, wenn einem Priester ein neueres theologisches Buch in die Hände fällt, das ihm ein Freund aus dem Ausland geschickt und das die Zensur überstanden hat. Im eigenen Land erscheint nichts, was diesen Mangel beheben würde. So versteht man die Sehnsucht nach informativen Kontakten, die den grauen Alltagshorizont weiten und erhellen könnten. Es gehört, wie dieser Gewährsmann wörtlich schreibt, zu den betrüblichsten Beobachtungen in der ČSSR, wie sehr katholische Priester dort unter dieser theologischen Unterernährung leiden und als Priester kaum noch vegetieren. Davon kündet schon das ärmliche Äußere und die trotz aller Bemühungen auffallende Erneuerungsbedürftigkeit im Innern vieler Kirchen.

Kann man hinter diese Symptome blicken, dann stößt man darauf, daß es in der Tschechoslowakei so gut wie gar keinen Religionsunterricht mehr gibt. Der Seelsorger einer großen Stadtgemeinde oder von drei bis vier Landpfarreien, deren jede mehrere Dörfer umfaßt, hat im ganzen Schuljahr keine einzige Religionsstunde. Die Eltern müssen ihre Kinder, wenn sie am Religionsunterricht teilnehmen sollen, eigens zu Beginn des Schuljahres anmelden, und das kann Schikanen nach sich ziehen. Mindestens lenkt es die Aufmerksamkeit der politischen Behörden auf diese Familien. Es ist zwar nicht das Auge des Gesetzes, das man durch eine so völlig gesetzmäßige Handlung auf sich zieht, aber es ist das sehr viel schärfere und kleinlichängstlichere Auge der Geheimapparatur des totalen Staates, das auf die politische Gesinnung eingestellt ist.

Selbstverständlich unterliegen auch die Seelsorger einer ständigen Beaufsichtigung durch den Staat. Jedem Ordinariat und jedem einzelnen der dezimierten Pfarrämter ist ein Kirchensekretär beigeordnet, der dem Staatsamt für Kirchenangelegenheiten untersteht. Damit noch nicht genug; in der Tschechoslowakei sind auch die Bistumsverweser, die an die Stelle der ausnahmslos abgesetzten bzw. verstorbenen Bischöfe getreten sind und sich des Titels „Ordinarius" bedienen, vom Staat ausgesucht und eingesetzt worden. Als die Regierung mit dieser Usurpation begann, schien es zunächst so, als würde der Heilige Stuhl mit kirchlichen Sanktionen darauf antworten. Doch soweit solche Maßnahmen gegen heute noch amtierende „Ordinarien" getroffen wurden, sind sie zwar nicht öffentlich zurückgenommen, aber sie sind auch nicht urgiert worden, so daß heute überall in den Bistümern ein staatskirchenrechtliches Regime besteht, das von Priestern und Gläubigen anerkannt und von Rom geduldet wird.

Die sogenannte „Friedensbewegung"

In der Tschechoslowakei wie auch in anderen Oststaaten gibt es eine sogenannte „Friedensbewegung" der Geistlichkeit mit einem „Gesamtstaatlichen Friedensausschuß der katholischen Geistlichen in der ČSSR" als organisatorischer Verkörperung, die sich in ebensolche Ausschüsse auf Diözesanebene untergliedert. Verschwommen wie der Name ist auch die Zielsetzung dieser Bewegung. Zwar tritt sie für den Frieden in dem Sinne ein, der Frieden und Marxismus identifiziert, wie das im Sowjetbereich üblich ist. Aber in der Hauptsache ist sie doch wohl als Instrument für die ideologische Infiltration und zugleich für die Überwachung und Kontrolle des Klerus gedacht.

Es ist nicht leicht, ihren Versammlungen auszuweichen. Zur Friedensbewegung werden wohl fast alle Geistlichen der ČSSR zu zählen sein, wenigstens nehmen sie an ihren Veranstaltungen teil und bejahen äußerlich ihr Programm. Deshalb ist es unsinnig, jeden Friedenspriester für einen Mietling zu halten oder gar für einen Kommunisten. „Viele Priester", schreibt unser Gewährsmann, „suchen zu retten, was sich noch retten läßt, sie sind bemüht, als Priester Diener des Herrn und seiner Gemeinde zu bleiben, zumeist unter Begleitumständen, die schon manchem Priester aus dem Westen Hochachtung vor so viel Entsagungskraft und Zuversicht abgerungen haben. Daß unter ihnen der eine oder andere bedenklich nahe an die Grenze des kaum noch Tragbaren herankommt, ja sie überschreitet, unbewußt und in guter Absicht, und daß es eine Anzahl von Mitläufern gibt, das sollte uns den Blick nicht trüben und jene übersehen lassen, die bewußt und tapfer, wenn auch vorsichtig, Widerstand leisten gegen alles Unkirchliche . . ." Solche Priester sind weit häufiger als jene Mitläufer. Als trauriges Phänomen muß man das Mißtrauen verzeichnen, das die Schicksalsgefährten und Mitbrüder gegeneinander abschließt oder gar ausspielt. Aber Vertrauen ist nun einmal im totalitären Staat ein unbekannter Wert, wenigstens ist es unvollziehbar. Das gilt auch für die führenden Friedenspriester in ihrem Verhältnis untereinander und zur Regierung hin- und herüber. Im Kirchenvolk wurden die bekannten Friedenspriester anfangs scharf abgelehnt; heute erträgt man sie im Bewußtsein, daß zwischen dem Amt und der Person unterschieden werden muß.

Neben den amtierenden Priestern gibt es die Gruppe derer, denen die Ausübung ihres Berufes untersagt ist und die als Hilfsarbeiter im Bergbau und in der Industrie, in der Land- und Forstwirtschaft oder in Dienstleistungsberufen ihr Brot verdienen. Ihr Priestertum können sie höchstens durch die private Feier der heiligen Messe in ihrer armseligen Wohnung ausüben. Vielleicht waren sie einmal zu einer kurzen Gefängnisstrafe verurteilt worden, oder sie erschienen einem örtlichen Funktionär als unzuverlässig oder auch nur als überflüssig! Dafür bauen sie jetzt den Sozialismus auf! Natürlich gehören sie zum Klerus der Tschechoslowakei, und Gott allein weiß, wieviel gerade sie als Zeugen Christi zum Aufbau des Reiches Gottes in diesem verlassenen Lande beitragen. Unter ihnen mögen nicht wenige Heilige sein.

Die Besetzung der Bischofsstühle

Das Kernproblem der kirchlichen Situation in der ČSSR ergibt sich aus der fraglichen Legitimität der Besetzung der Bischofsstühle bzw. ihrer Repräsentation. Das Bischofsamt ist der Eckstein der sichtbaren Kirche. Das Ausland kann an eine auch nur rudimentäre Freiheit der Kirche in der Tschechoslowakei so lange nicht glauben, als diese Frage nicht im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl gelöst wird. In Polen, in Jugoslawien und schließlich auch in Ungarn hat sich eine Lösung oder Teillösung finden lassen, die auch für die Regierungen annehmbar ist, wie denn die meisten „Kulturkämpfe" der Geschichte diese Frage zum konkreten Objekt hatten und durch ihre Lösung befriedet wurden. Warum sollte es der „Friedensbewegung" in der ČSSR unmöglich sein, in dieser entscheidenden Sache initiativ zu werden? Schließlich müßte auch die tschechische Regierung einsehen, daß es ein Nonsens ist, der denkenden Vernunft weiszumachen, daß die böhmischen und mährischen Bischöfe samt und sonders Verbrecher waren, vor denen sich die Staatsmacht nur durch Kerkerhaft oder Verbannung schützen konnte!

Was den vollständigen Mangel an religiöser Unterweisung betrifft, ist man geneigt, an den tschechischen Klerus die Frage zu richten, ob es nicht möglich sei, die Verkündigung stärker in das Gottesdienstprogramm einzubeziehen, wie es ja auch durch das Konzil gefordert wird. In den Kirchen ist ja das religiöse Wort nicht verboten, selbst wenn es sich um religiöse Glaubensbotschaften handelt, die nach ihrem Inhalt nicht mit der marxistischen Lehre übereinstimmen.

Besonders in Frage gestellt ist in der Tschechoslowakei die Ausbildung der Priester, für die nur zwei Seminare bestehen, in Leitmeritz und Preßburg. Beide haben von Staats wegen einen Numerus clausus einzuhalten, so daß viele Priesterberufungen nicht zum Ziel kommen. Und wenn sie zum Ziel kommen, besteht die ernste Frage, inwieweit sie für die „priesterliche Existenz heute" vorgebildet sind: liegt doch schon die Auswahl der aufzunehmenden Bewerber bei den staatlichen Funktionären, die dann natürlich auch den Unterricht überwachen.

Die Klöster in der Tschechoslowakei, gleichviel welche Aufgabe sie erfüllten, sind aufgehoben worden, wobei das Argument ihrer Nutzlosigkeit und des Schmarotzertums wieder einmal ausgegraben wurde. Doch scheint auch von katholischer Seite kein Versuch gemacht worden zu sein, die Regierung vom Gegenteil zu überzeugen.

Ökumenische Nachrichten

Umbesetzungen im Moskauer Patriarchat

Erneute Verschiebungen in der Hierarchie des Moskauer Patriarchats lassen wiederum den Druck staatlicher Stellen oder andere Zwangslagen der Russischen Kirche vermuten, obgleich die entsprechenden Verlautbarungen des Heiligen Synods in den meisten Fällen von Versetzungen „auf eigenen Wunsch" sprechen.

Erzbischof Kiprian (Zernov) wurde am 25. Februar 1964 als Chef der Patriarchatsverwaltung vom Metropoliten Pimen von Kruticy abgelöst und schied damit als ständiges Mitglied des Heiligen Synods aus. Zunächst blieb er Vikarbischof der Moskauer Eparchie. Am 20. Mai 1964 wurde er zum Exarchen in Mitteleuropa (mit Sitz in Ost-Berlin) ernannt, wo er schon früher als Geistlicher tätig war. Der bisherige Exarch Sergij (Larin) wurde in die Eparchie Jaroslav und Rostov versetzt. Er hatte während seiner Amtszeit in Ost-Berlin fast alle evangelischen Kirchen der Ostzone besucht und auch Kontakte mit dem katholischen Episkopat aufgenommen.

Der langjährige Exarch der Ukraine, Metropolit Johannes von Kiev und Galizien, wurde am 30. März 1964 (angeblich aus Gesundheitsgründen) seines Amtes enthoben. Der Heilige Synod drückte ihm „das Gefühl brüderlicher Dankbarkeit für seinen langjährigen, untadeligen und hingebungsvollen Dienst an der Kirche Christi" aus. An seine Stelle trat der bisherige Erzbischof von Vinnica Joasaf, was eine beträchtliche Verschiebung in der Hierarchie der Ukraine nach sich zog. In derselben Sitzung des Heiligen Synods vom 30. März 1964 wurde der Bischof Vladimir von Zvenigorod durch den Erzpriester Prof. Vitalij Borovoj als Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Weltrat der Kirchen abgelöst und als Eparchialbischof nach Voronež versetzt („Journal des Moskauer Patriarchats", Nr. 4—6, 1964).

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Chronik der Dritten Sitzungsperiode (4. 11. – 21. 11. 1964)

In der Hundertvierzehnten Generalkongregation (4. 11.) wurde die Aussprache über das vierte Kapitel des Schemas 13, und zwar zunächst über den Abschnitt „Förderung der Kultur", sodann über den Abschnitt „Wirtschaftliches und soziales Leben", fortgesetzt. Zugleich erfolgten die Abstimmungen über das Proömium und das erste Kapitel des Schemas „Über die pastoralen Aufgaben der Bischöfe in der Kirche".

Die Berichterstattung zum verbesserten Schema über die Bischöfe als ganzem verlas Erzbischof-Koadjutor Pierre Veuillot von Paris: Die zuständige Kommission hatte insgesamt 122 Voten, davon 33 Wortmeldungen während der Dritten Session mit 400 Verbesserungsvorschlägen, zu verarbeiten. Das Schema will eine Synthese der pastoralen Aufgaben der Bischöfe bieten. Für seine theologische Grundlegung ist die Konstitution *De Ecclesia* maßgebend. Dementsprechend wurden einige Stellen über Bischöfe, Priester und Diakone geändert. Nichts wird über die Nuntien gesagt, da diese Frage nicht zum Thema gehöre. Der Aufbau und die Einteilung des Schemas wurden beibehalten. Spezialfragen sollten besser von der Kommission für die Reform des CIC oder in den geplanten Pastoraldirektorien behandelt werden.

Zum ersten Kapitel erstattete Bischof Joseph Gargitter von Bozen und Brixen die Relatio: Alle wichtigen Punkte wurden beibehalten, so auch der Vorschlag zur Errichtung eines zentralen Bischofsrates, aber nicht als Vertretung des Bischofskollegiums, sondern „irgendwie als dessen Zeichen". Von „Fakultäten" wird nicht mehr gesprochen. Es heißt: Den Bischöfen stehen an sich alle Vollmachten zu, die das pastorale Amt erfordert. Fragen, die zur Kurienreform gehören, werden im Schema nicht berührt. Doch wurde in der Berichterstattung die Frage der Nuntien eigens hervorgehoben.

Die wichtigste Änderung (theologischer Art) steht im ersten Satz des Abschnittes über die Ausübung der kollegialen Gewalt. Hieß es ursprünglich: „Die höchste und volle Gewalt ... betätigen die Bischöfe im ... Konzil", so heißt es jetzt: „Die höchste Gewalt ..." Diese Änderung mußte auf Anordnung „einer höheren Autorität" vorgenommen werden.

Nach Verlesung der Relationen wurden die fünf Teilabstimmungen zum Proömium und zum ersten Kapitel durchgeführt:

1. Verbesserung (Abschnitt 1—3: Die Sendung der Apostel zum Aufbau der Kirche, das Verhältnis Papst—Bischöfe, die Betätigung der in der Konsekration gegebenen Amtsgewalt in der Gesamtkirche, in der Diözese, in der Zusammenarbeit zum Wohle mehrerer Diözesen). Ergebnis: Anwesend 2011, zustimmend 1908, ablehnend 101, ungültig 2.
2. Verbesserung (Abschnitt 4: Die Betätigung der Vollmacht des Bischofskollegiums im Konzil und außerhalb des Konzils: „Die höchste Gewalt betätigen die Bischöfe ...", früher: „Die höchste und volle ..."). Ergebnis: Anwesend 2010, zustimmend 1782, ablehnend 225, ungültig 3.
3. Verbesserung (Abschnitt 5—7: Der Zentrale Bischofsrat, die Teilnahme der Bischöfe an der Sorge für alle Kirchen, für die Missionen, für die priesterarmen Länder, finanzielle Unterstützung, Sorge für die verfolgten Bischöfe). Ergebnis: Anwesend 1996, zustimmend 1912, ablehnend 81, ungültig 3.
4. Verbesserung (Abschnitt 8: die amtseigene Gewalt des Bischofs in seiner Diözese: sie erstreckt sich auf alles, was das pastorale Amt erfordert. Die Bischöfe können alle Dispensen erteilen, die auch der Apostolische Stuhl erteilt, mit Ausnahme der dem Apostolischen Stuhl „speziell" reservierten Fälle). Ergebnis: Anwesend 1968, zustimmend 1889, ablehnend 78, ungültig 1.

Sodann wurde in der dreigliedrigen Formel über das Proömium und das erste Kapitel als ganzes abgestimmt. Ergebnis: Anwesend 1965, zustimmend 1030, zustimmend mit Vorbehalt 852, ablehnend 77, ungültig 6.

Nach der Abstimmung wiederholte der Generalsekretär den Hinweis des Relators, daß der endgültige Text im vollen Einklang mit dem Kirchenschema stehen werde. Untersekretär Jean Villot lud die Väter zum Gebet für die panorthodoxe Konferenz auf Rhodos ein. Die Väter erhielten das im Vatikan herausgegebene Buch: „Il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa". Es präsidierte Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2011 Väter.

Sieben Väter sprachen zum Abschnitt Kulturförderung: Kardinal Giacomo Lercaro (der Text ist zu allgemein und hört auf, wo er beginnen müßte: es geht um die Kultur der Zukunft und den Wandel in der Kirche selbst, das scholastische System, seine Forschungsmethoden und akademischen Institutionen passen nicht mehr in unsere Zeit; diese „Reichtümer" ziehen nicht an und beschränken die Universalität der Kirche, Bischöfe müssen wieder Hirten und Lehrer werden); Luigi Carli, Bischof von Segni (der Text zeigt nicht die natürlichen und übernatürlichen Grundlagen des Verhältnisses von Religion und Kultur); Manuel Talamás Camandari, Bischof von Ciudad Juárez, Mexiko (Obskurantismus behindert das Wirken der Kirche; die wissenschaftliche Forschung hilft den Sinn der Schrift und den Inhalt der Dogmen besser zu erkennen); Charles de Provenchères, Erzbischof von Aix-en-Provence (der Text ist zu optimistisch und unvollständig; er verschweigt Mängel und Gefahren der modernen Kultur; er müßte die Freiheit wissenschaftlicher Forschung proklamieren); Jean Zoa, Erzbischof von Yaoundé, Kamerun (lobenswert, daß das Schema die Verschiedenheit der Kulturen ernst nimmt; die einzelnen Kulturen müßten aber auch als Erbe gesehen werden, das allen gemeinsam ist); Leo Arthur Elchinger, Koadjutor von Straßburg (unter den heutigen Kulturträgern überwiegen die, die dem Christentum den Rücken gekehrt haben; die christlichen werden von der Kirche nicht genügend unterstützt; betrachten wir die Kultur nicht allzu retrospektiv?); Leonidas Proaño Villalba, Bischof von Riobamba, Ekuador, im Namen von 72 Vätern (man muß größten Wert auf die Grunderziehung legen; der Analphabetismus ist eine besorgniserregende Erscheinung unserer Zeit).

Vier Väter sprachen noch zum Abschnitt „Wirtschaftliches und soziales Leben". Kardinal Stefan Wyszyński, Erzbischof von Gnesen und Warschau (die polnischen Bischöfe haben der Kommission einen Entwurf eingereicht, in dem viele Fragen aus der praktischen Erfahrung behandelt werden; es ist eine Verleumdung, zu sagen, die Kirche sei

in den sozialen Fragen zu spät gekommen; auch negative Folgen amoralischer ökonomischer Systeme wären darzustellen); Kardinal Paul Marie Richaud, Erzbischof von Bordeaux (der Text ist unvollständig; alle Verantwortlichen müssen sich um die wirtschaftliche Entwicklung kümmern; es geht nicht, daß bestimmte Gruppen plötzlich arbeitslos werden); Ángel Herrera y Oria, Bischof von Málaga (die Welt erwartet ein viel offeneres Wort zum Hauptproblem unserer Zeit, dem Übergang zu einer neuen wirtschaftlichen und sozialen Ordnung; Text müßte die Mittel gegen ungerechte Verteilung der Reichtümer angeben); Raul Zambrano Camader, Bischof von Facatativá, Kolumbien (die Ausführungen der Annexe sollten in das Schema übernommen werden, das ganze muß praktischer aussehen; Eigentumsfrage darf nicht übergangen werden).

In der Hundertfünfzehnten Generalkongregation (5. 11.) wurde die Aussprache über den Abschnitt „Wirtschaftliches und soziales Leben" abgeschlossen und mit sechs Wortmeldungen die Debatte über den Abschnitt „Förderung der Solidarität der Völkerfamilie" begonnen. Gleichzeitig fanden acht Teilabstimmungen zum zweiten Kapitel des Bischofsschemas statt.
Zum ersten und zweiten und zum dritten Teil des Kapitels wurden getrennte Relationen verlesen. Zum ersten und zweiten Teil verlas die Relatio Bischof Carli von Segni, zum dritten Teil Bischof Jubany Arnau von Gerona, Spanien. Geht es beim überarbeiteten Text in den ersten beiden Teilen mehr um pastorale Anweisungen zur Ausübung des Hirtenamtes in der Diözese, so gehören zum dritten Teil mehrere jurisdiktionelle Probleme, z. B. das Verhältnis zwischen Residential-, Weihbischöfen, Koadjutoren und vicarii episcopales mit und ohne Bischofsweihe.
Die acht Einzelabstimmungen hatten folgendes Ergebnis:
1. Verbesserung (Abschnitt 11—18: die pastoralen Aufgaben der Bischöfe). Ergebnis: Anwesend 2062, zustimmend 2040, ablehnend 22.
2. Verbesserung (Abschnitt 19—20: Die Unabhängigkeit der Bischöfe gegenüber dem Staat und ihre freie Ernennung). Ergebnis: Anwesend 2063, zustimmend 2055, ablehnend 8.
3. Verbesserung (Abschnitt 21: Der Amtsverzicht der Bischöfe wegen Alter und Krankheit nicht vorgeschrieben, aber sehr dringend angeraten). Ergebnis: Anwesend 2044, zustimmend 1986, ablehnend 57, ungültig 1.
4. Verbesserung (Abschnitt 22—24: Umschreibung der Diözesen). Ergebnis: Anwesend 1993, zustimmend 1979, ablehnend 12, ungültig 2.
5. Verbesserung (Abschnitt 25—26: die Stellung der Koadjutoren und Weihbischöfe). Ergebnis: Anwesend 2005, zustimmend 1982, ablehnend 22, ungültig 1.
6. Verbesserung (Abschnitt 27—29: Reform der Diözesankurie, Errichtung eines Diözesanrats, die Stellung der Priester mit überpfarrlichen Aufgaben). Ergebnis: Anwesend 1981, zustimmend 1956, ablehnend 25.
7. Verbesserung (Abschnitt 30—32: die Aufgaben der Pfarrer: Ernennung, Versetzung, Amtsverzicht, die Errichtung von Pfarreien). Ergebnis: Anwesend 1964, zustimmend 1950, ablehnend 14.
8. Verbesserung (Abschnitt 33—35: Verhältnis des Bischofs zu den Ordensleuten, Leitregeln für das Apostolat der Ordensleute). Ergebnis: Anwesend 1985, zustimmend 1801, ablehnend 172, ungültig 12.

Der Generalsekretär teilte den Tod von Bischof Giuseppe Gagnor von Alessandria mit. Ebenso teilte er den Wunsch des Papstes mit, noch alle Väter vor Abschluß der Session in Audienz zu empfangen. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2063 Väter.
Es sprachen zunächst jeweils im Namen von wenigstens 70 Vätern zum Abschnitt „Wirtschaftliches und soziales Leben": Felipe Benítez Avalos, Weihbischof von Asunción, Paraguay (trug die sozialen, wirtschaftlichen und demographischen Nöte Lateinamerikas vor, eine eigene Organisation von Laien sollte diese verfolgen); José de Jesus Alba Palacios, Bischof von Tehuantepec, Mexiko (sprach über die Ehe: die Lehre der letzten Päpste muß beachtet werden, ebenso die Notwendigkeit nicht um äußere, sondern auch innere Zustimmung dazu); Paul Zoungrana, Erzbischof von Ouagadougou, Obervolta (über die Entwicklungsländer soll ausführlicher gehandelt werden).
Sodann begann die Debatte zum Abschnitt „Förderung der Solidarität der Völkerfamilie" mit einem kurzen Aufriß zum Problem der Armut von dem Laienauditor James Norris, Präsident der Internationalen katholischen Kommission für Wanderungsfragen. Es sprachen noch: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (allen Bischofskonferenzen der ganzen Welt wird empfohlen, bischöfliche Werke nach dem Muster von „Misereor" zu gründen; diese Werke sollen auf Weltebene und in Fühlung mit dem Weltrat der Kirchen und den UN koordiniert werden); Kardinal Bernard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (viele beurteilen die sozialen Verhältnisse nach der atheistischen und kommunistischen Ideologie; keine einfache Verurteilung des Kommunismus; Hirtensorge der Bischöfe muß auch bei den Kommunisten Ansätze suchen, der praktische Atheismus gefährdet zudem die Religion genauso); Jean Rupp, Bischof von Monako (Stil des Abschnittes dunkel, wortreich und übertrieben; ein Ärgernis, daß alle christlichen Länder — außer Brasilien — den Einwanderern die Grenzen mehr oder weniger verschließen; Gründe für mangelnde Solidarität bei den Christen: Minderwertigkeitskomplex, verbunden mit größenwahnsinniger Vorstellung von ihrer weltweiten Verantwortung, ein schlechtes Gewissen); Antonio Pildáin y Zapiáin, Bischof der Kanarischen Inseln (Heilmittel gegen die Armut — ein Gemeinschaftsbewußtsein, das von der Lehre ausgeht, daß im schweren Notfall alle Güter Gemeinbesitz sind); Edward Swanstrom, Weihbischof von New York (der Hunger ist das Hauptproblem der Welt, bei seiner Lösung muß die Kirche mit den Organen der politischen Ordnung zusammenarbeiten); Gregory Thangalathil, Erzbischof von Trivandrum, Indien, im Namen von 70 Vätern (das Massenelend ist auch ein sittliches Problem; die Verpflichtung, den ärmeren Völkern zu helfen, gründet auch im Umstand, daß sie lange Zeit von den reichen Ländern als Kolonien besessen wurden und als Kolonien zur Anhäufung der Reichtümer in diesen Ländern beigetragen haben).

In der Hundertsechzehnten Generalkongregation (6. 11.) wurde die Diskussion des Schemas 13 unterbrochen; es wurden die Propositiones „Von der missionarischen Tätigkeit der Kirche" zur Debatte vorgelegt. Der Papst selbst wohnte — zum erstenmal — einem Teil der Generalkongregation bei und empfahl in einer kurzen Ansprache über den missionarischen Charakter der Gesamtkirche die Annahme des Textes nach Einarbeitung von Verbesserun-

gen. Kardinal Agagianian dankte dem Papst für diese Einführung, durch die er die Arbeit der Missionare geehrt habe. Nach einer kurzen Ansprache von Kardinal Agagianian verlas Bischof Stanislaus Lokuang von Tainan die Relatio. In der gleichen Sitzung wurde von Erzbischof Hermann Schäufele von Freiburg die Relatio zum dritten Kapitel des verbesserten Schemas „Von den Seelsorgsaufgaben der Bischöfe in der Kirche" verlesen. Die Relatio betraf als wichtigsten Punkt des Schemas die Bischofskonferenzen (nur Elemente für die Gesamtkirche, nicht aber ein einheitliches Statut der Bischofskonferenzen festgelegt; keine theologische, sondern nur historische Begründung für die Konferenzen; auch Titularbischöfe, die ein besonderes von der Bischofskonferenz oder dem Heiligen Stuhl übertragenes Amt verwalten, sollen Mitglieder sein, ob auch mit Stimmrecht, darüber sollen Konferenzen selbst entscheiden; die Beschlüsse müssen mit Zweidrittelmehrheit der stimmberechtigten Mitglieder gefaßt werden; sie haben rechtsverbindliche Wirkung bei Entscheidungen, die auch nach allgemeinem Recht verbindlich sind und wenn ein — auch ein auf Anfrage gegebenes — Mandat des Apostolischen Stuhles vorliegt).

Zum Kapitel wurden die ersten fünf Einzelabstimmungen über die Verbesserungen der Kommission durchgeführt.

1. Verbesserung (Abschnitt 36—37: die Bedeutung der Synoden, Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen). Ergebnis: Anwesend 2014, zustimmend 2000, ablehnend 11, ungültig 3.

2. Verbesserung (Abschnitt 38: Begriff, Struktur, Zuständigkeit und Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen). Ergebnis: Anwesend 2021, zustimmend 1948, ablehnend 71, ungültig 2.

3. Verbesserung (Abschnitt 39—41: Umschreibung der Kirchenprovinzen und Errichtung kirchlicher Pastoralregionen). Ergebnis: Anwesend 2025, zustimmend 1998, ablehnend 27.

4. Verbesserung (Abschnitt 42—43: Die Stellung der Bischöfe, die mit überdiözesanen Ämtern betraut sind, besonders der Militärbischöfe). Ergebnis: Anwesend 2065, zustimmend 2053, ablehnend 11, ungültig 1.

5. Verbesserung (Abschnitt 44: Mandatum Generale für die Änderung des Kodex entsprechend den Bestimmungen des Schemas und für die Herausgabe allgemeiner Pastoraldirektorien, eines Spezialdirektoriums für die Seelsorge an bestimmten Gruppen und eines eigenen katechetischen Direktoriums). Ergebnis: Anwesend 2074, zustimmend 2049, ablehnend 15, ungültig 10.

In der gleichen Sitzung wurden die Gesamtabstimmungen zum zweiten und dritten Kapitel durchgeführt.

Ergebnis zum zweiten Kapitel: Anwesend 2129, zustimmend 1219, ablehnend 19, zustimmend mit Vorbehalt 889, ungültig 2.

Ergebnis zum dritten Kapitel: Anwesend 2070, zustimmend 1582, ablehnend 15, zustimmend mit Vorbehalt 469, ungültig 4. Nur das dritte Kapitel erreichte also die notwendige Mehrheit.

Die Sitzung leitete (mit Zustimmung des Papstes) Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2129 Väter. Fünf ergriffen das Wort: Kardinal Paul-Emile Léger, Erzbischof von Montreal (das Schema darf zum Dialog mit den Nichtchristen nicht ganz schweigen; der geplante Missionsrat soll an die Spitze der Propanda Fide gestellt und nicht „bei" dieser errichtet werden); Kardinal Peter Tatsuo Doi, Erzbischof von Tokio (der Entwurf sollte nur von der Missionstätigkeit im engeren Sinne handeln; der Gedanke, daß die christliche Gemeinde selbst missionarisch ist, müßte konkreter entwickelt werden); Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba, Tanganjika (Entwurf muß ausführlicher und besser das Problem der Anpassung behandeln; die Kirche hat allzulange ihr abendländisches Gesicht gezeigt; den nationalen Bischofskonferenzen sollte Rat von Fachleuten zur Seite stehen); Kardinal Augustin Bea, auch im Namen aller Bischöfe Afrikas und zahlreicher Bischöfe Asiens (für die Mission ist auch eine neue Rechtsordnung notwendig; alle Mitglieder des Bischofskollegiums müssen Sorge für die Mission tragen; die Errichtung der Hierarchie genügt noch nicht für die Einpflanzung der Kirche); Martino Legarra Tellechea, Prälat nullius von Bocas del Toro, Panamá (der Entwurf ist gut; finanzielle Unterstützung sollte nicht nur den von der Propaganda Fide abhängigen Gebieten gewährt werden).

In der Hundertsiebzehnten Generalkongregation (7. 11.) fanden keine Abstimmungen statt. Die Debatte zu den Missionspropositiones wurde mit 17 Wortmeldungen (fast alle im Namen vieler anderer Väter, vor allem vieler Missionsbischöfe) fortgesetzt. Es präsidierte Kardinal Döpfner. Anwesend waren 1911 Väter.

Es nahmen das Wort: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln, im Namen aller afrikanischen und vieler anderer Missionsbischöfe (die Sache ist zu wichtig, um sie mit wenigen Propositiones zu erledigen; es soll ein eigenes volles Schema ausgearbeitet und auf der Vierten Session zur Diskussion vorgelegt werden; der analoge Gebrauch des Wortes Mission sollte für entchristlichte Länder vermieden werden; der geplante Missionsrat soll nicht nur Missionsbischöfe, sondern auch Bischöfe aus den Ländern der alten Christenzeit umfassen); Kardinal Bernard Alfrink, Erzbischof von Utrecht, im Namen vieler Missionsbischöfe (das Schema sagt fast nichts über die Missionsberufe; ohne Missionare sind die jungen Kirchen noch nicht stark genug; auch vorübergehender Einsatz von freiwilligen Diözesanpriestern genügt nicht; ein Drittel aller holländischen Priester sind Missionare); Kardinal Leo Josef Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel, im Namen aller Bischöfe Afrikas (die Missionsverpflichtung der Kirche muß stärker zur Geltung kommen; auch über Missionstätigkeit der Laien müßte ausführlicher gesprochen werden; die Ausführungen über die sozialen Aufgaben des Laien in den Missionsländern sind gut, es müssen aber einheimische Experten herangebildet werden); Dieudonné Yougbare, Bischof von Koupéla, Obervolta (es fehlt eine Theologie der Mission; nur durch eine solche Begründung könne die Mission vor dem Mißverständnis des Imperialimus geschützt werden); Bernardin Gantin, Erzbischof von Cotonou, Dahomey, im Namen der Bischöfe Afrikas und Madagaskars (man hielt die Mission oft für eine verkappte Form des Kolonialismus, um so mehr muß die Universalität der Kirche herausgestellt werden); Nicholas Geise, Bischof von Bogor, Indonesien, im Namen der indonesischen Bischöfe, von 25 Bischofskonferenzen und 70 Generaloberen (die Missionare werden später dieses Konzilsdokument lesen und nicht nach Anspielungen auf die Mission in anderen Schemata suchen, deswegen volles Schema notwendig); Daniel Lamont, Bischof von Umtali, Rhodesien, im Namen vieler Bischöfe Afrikas (die Missionsbischöfe sind in der Hoffnung auf ein grundlegendes Dokument enttäuscht worden, die Anwesenheit des Papstes am Vortag könne darüber nicht

hinwegtäuschen); Cipriano Kihangire, Weihbischof von Gulu, Uganda, im Namen der Missionsbischöfe Afrikas (besonders wichtig ist die Ausbildung der Katechisten; vorliegender Text viel zu schwach); Pietro Massa, Bischof von Nanyang, China (das Schema ist gut, kann aber verbessert werden; die Unterscheidung zwischen christlichen und nichtchristlichen Ländern ist aufrechtzuerhalten); Pietro Carretto, Apostolischer Vikar von Rajaburi, Thailand, im Namen der Bischöfe Thailands, Laos' und Kambodschas (schade, daß nicht mehr von „Verbrüderung" zwischen Diözesen altchristlicher Länder und Missionsdiözesen die Rede ist); Peter Moors, Bischof von Roermond, im Namen der holländischen Bischofskonferenz (das Schema enttäuscht; es fehlt eine biblische Begründung der Mission; zur Einpflanzung der Kirche genügen nicht Hierarche und Schulen); John Velasco, bischöflicher Vikar für die Chinesen auf den Philippinen (neues Schema notwendig; die Gleichheit aller Menschen und die Rechtsgleichheit von Missionaren und einheimischen Priestern muß betont werden); Giocondo M. Grotti, Prälat nullius von Aere und Purús, Brasilien, im Namen von 38 Prälaten nullius (das Schema ergeht sich in allgemeinen Sätzen und nützt wenig; statt Mission sollte man lieber junge Kirche sagen; Prälaturen nullius dürfen nicht der Propaganda Fide unterstellt werden); Jean Gahamanyi, Bischof von Butare, Ruanda (Zusammenarbeit zwischen Ordensinstitutionen und Bischöfen in den Missionen kann gesichert werden durch bessere Kenntnis der Institute von seiten des Bischofs und durch Achtung der Autorität des Bischofs); Guy Riobé, Bischof von Orléans, im Namen von 70 Bischöfen und Ordensoberen (die Propositiones sind ungenügend; Konzil muß Probleme der Evangelisation studieren und klare Grundsätze ausarbeiten; die Unterscheidung zwischen christlichen und nichtchristlichen Ländern entspricht nicht mehr der Wirklichkeit); James Moynagh, Bischof von Calabar, Nigerien, im Namen vieler Bischöfe Afrikas (das Schema ist unzulänglich; man darf nicht auf die Unterscheidung zwischen pastoraler und missionarischer Tätigkeit verzichten); Stanislaus Lokuang, Bischof von Tainan, Formosa, im Namen vieler Bischöfe Asiens und Afrikas (der Begriff der Bekehrung muß vertieft werden; Bekehrung hat nichts zu tun mit der Hinwendung zu irgendwelchen Kulturwerten).

In der Hundertachtzehnten Generalkongregation (9. 11.) wurde die Debatte über die Missionspropositiones mit sechs Wortmeldungen abgeschlossen; fünf Väter sprachen zum Abschnitt „Förderung der Solidarität der Völkerfamilie", vier zum Abschnitt „Festigung des Friedens" im Schema 13. Den Vätern wurde der Faszikel mit der Bearbeitung der Modi zum Ökumenismusschema ausgehändigt. Die Debatte über die Mission leitete Kardinal Döpfner, die Aussprache zu den Abschnitten des Schemas 13 Kardinal Suenens. Kardinal Döpfner bat die Väter um eine zügige Debatte zu den restlichen Kurzschemata, damit in der Zeit zwischen den Sessionen alle an Hand der Voten der Väter überarbeitet werden können. Anwesend waren 1964 Väter.

Zum Missionsentwurf sprachen: Lawrence Trevor Picachy, Bischof von Jamshedpur, Indien, im Namen aller Bischöfe Indiens und vieler Väter aus Pakistan, Malaysia und Burma (der Entwurf enthält viele gute Elemente; die Missionen bereichern die Kirche; der apostolische Geist der Gesamtkirche wird zu wenig betont); Xavier Geeraerts, Titularbischof, Belgien, im Namen von 75 Missionsbischöfen (ein ausführliches Schema wird gewünscht, nicht zuletzt, um die Fragen der Anpassung zu vertiefen); Segundo García de Sierra y Méndez, Erzbischof von Burgos, im Namen von 84 Vätern (alle, besonders aber die Bischöfe, müssen die Sorge um die Ausbildung der Missionare mittragen); Elias Zoghby, Melkitischer Patriarchalvikar für Ägypten (die orientalischen Kirchen haben lange Zeit keine Gelegenheit zur Mission gehabt; dennoch sind sie auf mystische Weise an der Mission beteiligt); John Kodwo Amissah, Erzbischof von Cape Coast, Ghana (das Schema sagt nichts über die juridische Lage junger Kirchen, die einen einheimischen Bischof haben, aber mittellos sind); Fulton Sheen, Weihbischof von New York (die theologische Frage „Was sind die Missionen?" soll ersetzt werden durch die praktische Frage „Wo sind die Missionen?").

Nach Abschluß der Debatte dankte Bischof Lokuang den Vätern kurz für die Interventionen. Man dürfe sich besonders darüber freuen, daß die Bedeutung der Missionsarbeit kräftig betont wurde. Im Namen von Kardinal Agagianian machte er den Vorschlag einer völligen Neubearbeitung des Schemas und bat noch um weitere schriftliche Voten. Auf die von den Moderatoren gestellte Vorfrage: „Wünschen die Väter, daß das Schema von der missionarischen Tätigkeit der Kirche von der zuständigen Kommission neugestaltet werde?" antworteten 1601 mit Ja und 311 mit Nein. Es muß also ein neues Schema ausgearbeitet werden.

Zum Abschnitt des Schemas 13 „Förderung der Solidarität der Völkerfamilie" sprachen anschließend: Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba (Pius XII. und Johannes XXIII. haben die Lehrgrundlagen für das Thema gelegt; zu beachten sind besonders *Mater et magistra* und *Pacem in terris*); Gerald Mahon, Generalsuperior der St.-Josephs-Gesellschaft von Mill Hill (die „proletarischen Nationen" erwarten ein kräftiges Wort vom Konzil; sie sollen nicht sagen müssen: „Wir hofften auf Brot — aber ihr gebt uns ein Schema" oder sogar nur ein paar Paragraphen); Franjo Seper, Erzbischof von Zagreb (der Prüfstein für die Völkersolidarität ist die Lösung des Problems der Aus- und Einwanderung); Floyd Lawrence Begin, Bischof von Oakland, USA (die Praxis des Zehnten könnte das Problem der Armut unfehlbar lösen, das Neue Tesament habe dieses Gebot des Alten Testaments im übrigen nicht aufgehoben); Kardinal Paul Marie Richaud, Erzbischof von Bordeaux (die Caritas Internationalis ist 1950 für die Bekämpfung der Armut gegründet worden; sie bemüht sich um eine systematische Bekämpfung der Ursachen; Zusammenarbeit mit Weltrat der Kirchen und UN hat sich bereits bewährt; im Anschluß an den Vorschlag von Kardinal Frings schlug der Kardinal eine bessere Koordination vor).

Zum Abschnitt „Festigung des Friedens" sprachen: Kardinal Bernard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (jeder Atomkrieg ist zu verdammen; nicht nur die „schmutzigen", sondern auch die „sauberen" Atomwaffen unerlaubt); Alfred Ancel, Weihbischof von Lyon (Widerspruch im Text: einerseits Atomwaffen verboten, anderseits Verteidigung erlaubt, muß behoben werden; nur internationale Organisationen dürfen über bewaffnete Kräfte verfügen); Michel Ntuyahaga, Bischof von Usumbura, Burundi (die Liebe ist das Geheimnis des Friedens); Jacques Guilhem, Bischof von Laval (kein moralisches Prinzip kann jemals den Gebrauch der ABC-Waffen rechtfertigen).

In der Hundertneunzehnten Generalkongregation (10. 11.) wurde die Aussprache zum Schema 13 abgeschlossen und die Diskussion über die Propositiones „Von der zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens" begonnen. Zugleich wurde über die Verarbeitung der „Modi" zum Proömium und ersten Kapitel des Ökumenismusschemas abgestimmt. Die wichtigste Verbesserung des Textes, die auf Grund der Juxta-modum-Stimmen vorgenommen wurde, betraf das Verhältnis Ökumenismus — Einzelkonversion mit der Feststellung, daß sich die Einzelkonversion ihrer Natur nach von der ökumenischen Initiative unterscheidet; es bestehe aber kein Gegensatz, da beides aus dem Wirken des Heiligen Geistes hervorgehe. Nicht berücksichtigt wurden jene Modi, die die verbindende Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen bestritten, sich gegen die Bezeichnung Kirche und kirchliche Gemeinschaften wandten oder die Erwähnung einer katholischen Schuld an der Kirchenspaltung streichen wollten. Das Ergebnis: Anwesend 2119, zustimmend 2068, ablehnend 47, ungültig 4. Die Sitzung leitete Kardinal Suenens.

Anwesend waren 2119 Väter. Den Vätern wurde die Berichterstattung über den Entwurf zu einem Votum über das Ehesakrament mit dem von neuem verbesserten Text sowie der Faszikel mit den verarbeiteten Modi zum zweiten Kapitel des Ökumenismusschemas ausgehändigt.

Bei der Debatte zum Schema 13 sprachen noch drei Väter zum Abschnitt „Festigung des Friedens": Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien (für einen „gerechten Krieg" gibt es angesichts der Möglichkeit einer Weltkatastrophe keine Begründung mehr; die radikale Verwerfung eines jeden Krieges durch die Kirche kann eine Lawine auslösen, andere werden folgen); Franz Hengsbach, Bischof von Essen (die Prinzipien über die Erhaltung des Friedens sollen getreu nach der Lehre Pius' XII. und Johannes' XXIII. dargestellt werden; Dialog in dieser Frage durch ideologische Gegensätze erschwert; es müßten von Sachkundigen konkrete Schritte in diskreter Weise vorbereitet werden); Philip Hannan, Weihbischof von Washington (der Friede ist nicht möglich ohne Gerechtigkeit und Freiheit; die Behauptung, alle Kernwaffen seien unkontrollierbar, ist zu rhetorisch; es ist kleinlicher Moralismus, zu sagen, alle Völker und ihre Lenker hätten die Förderung des Friedens vernachlässigt; es ist unerläßlich, alle persönlichen und natürlichen Freiheiten zu verteidigen).

Zum Schema als Ganzem oder zu einzelnen Teilen sprachen jeweils im Namen von wenigstens 70 Vätern: Roman Arrieta Villalobos, Bischof von Tilarán, Costa Rica (die Erziehung ist die Hauptquelle der Kultur, dazu sind die katholischen Schulen aber oft zu luxuriös und zu teuer); George Beck, Erzbischof von Liverpool (in den Annexen wird die Lehre von Krieg und Frieden besser behandelt als im Schema; es kann Dinge geben, die einen Verteidigungskrieg auch unter Einsatz von Kernwaffen von großer Potenz verlangen); Candido Rada Senosiain, Bischof von Guaranda, Ekuador (das Problem der Personwürde, insbesondere das der Freiheit, ist für das Gespräch mit dem Atheismus wichtig; denn der Kern des Atheismus ist nicht die Verneinung Gottes, sondern die Bejahung des Menschen; der heutige Atheismus ist Mystik der Freiheit; „Befreiung" nicht von der Welt, aber in der Welt ist Aufgabe der Kirche); Georges Hakim, Melkitischer Bischof von Akka, Israel (das Schema befriedigt nicht, es klärt nicht den Sinn der menschlichen Arbeit im Plane Gottes; die Kirche bindet sich an kein soziales System; der Materialismus, der theoretische wie der praktische, muß verurteilt werden); Maurice Rigaud, Bischof von Pamiers (das Schema müßte mehr über internationale Institutionen sagen; die Christen müssen diese verteidigen und in ihnen anwesend sein); Louis Yanez, Bischof von Los Angeles, Chile (in der Darstellung der Soziallehre fehlt Behandlung von Gerechtigkeit und Liebe; ein eigenes Kapitel müßte die Fragen des Hungers und Massenelends behandeln; Nationalökonomen sollten dabei mitarbeiten); Marco McGrath, Bischof von Santiago de Veraguas, Panamá (das Konzil soll Dialog mit der Welt, den die letzten Päpste begonnen haben, erweitern und vertiefen; zur guten Methodik gehört Vermeidung frommer Ermahnungen; der Sinn des menschlichen Lebens muß vollständig beleuchtet werden); Michel Nguyen-Khac-Ngu, Bischof von Long-Xuyen, Vietnam (der Abschnitt über die Völkergemeinschaft müßte konkreter sein; er nimmt zu wenig auf die Völker Asiens Rücksicht; im Westen muß man den asiatischen Studenten helfen, ihrem eigenen Erbe und dem Glauben treu zu bleiben). Die Diskussion wurde abgeschlossen mit einer Intervention des Laienauditors Juan Vasquez, Präsident des Internationalen Bundes der katholischen Jugend (es geht im Schema um eine lebensnotwendige Äußerung der Kirche; die Geschichte des Schemas ist noch zu kurz; es fehle noch weitgehend die Mitarbeit der Laien, sonst wären manche Mängel des Schemas vermieden worden). Bischof Guano, der als Relator das Schlußwort sprach, versprach eine möglichst breite Berücksichtigung der Voten der Väter; die Kommission werde deutlicher die Zielsetzung herausarbeiten; Begründungen aus der Offenbarung und aus dem Naturgesetz müßten einander ergänzen; man werde sich bemühen, die tatsächlichen Probleme deutlicher herauszustellen und die Abschnitte des vierten Kapitels zu erweitern; die Vielfalt der Ideen ist die Schwierigkeit des gesamten Themas. Anschließend sprach noch Kardinal Suenens ein Wort des Dankes an das Plenum.

Anschließend verlas Bischof Joseph McShea die Relatio zu den Propositiones „Von der zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens": Der Entwurf ist in der Thematik wesentlich verkürzt; Theologie des Ordensstandes ist im Kirchenschema dargelegt; die Beziehungen des Ordensklerus zu den Bischöfen im Bischofsschema. Vier Gruppen von Propositiones: zeitgemäße Erneuerung; die „vita communis"; Klausur, äußere Formen und Kleidung; Heranbildung der Mitglieder; Tätigkeit und Koordinierung der Ordensinstitute. Zum Ordensschema sprach noch ein Redner: Kardinal Francis Spellman, Erzbischof von New York (das Schema kann nach Verbesserung Grundlage für die Erneuerung des Ordenslebens bilden; diese Erneuerung kann sich nur auf Dinge zweiten Ranges beziehen; es wäre ein schwerer Irrtum, das Ordensleben als eine Art Laienapostolat, das von Leuten mit Gelübden ausgeübt wird, zu betrachten; das Konzil muß der Kirche die Werte des Ordenslebens sichern).

In der Hundertzwanzigsten Generalkongregation (11. 11.) gab es 17 Wortmeldungen zu den Ordenspropositiones. Gleichzeitig wurde über die „Modi" zum zweiten Kapitel des Ökumenismusschemas abgestimmt: ein großer Teil der Modi bezog sich auf Abschnitt 8 („communicatio in sacris"), und hier besonders auf die genauere Bestimmung der „bischöflichen Autorität", die über die „communicatio in sacris" bestimmen soll; 18 verlangten die Strei-

chung des ganzen Abschnittes über die „communicatio in sacris"; 8 wünschten eine strengere Formulierung; 24 forderten ausdrücklich „unbeschadet der Weisungen für die Orientalen" das Verbot der Teilnahme an der Eucharistie mit den getrennten Christen; 212 Väter schlugen für die praktische Regelung die Bischofskonferenz vor, 76 den Apostolischen Stuhl, 3 eine gemeinsame Entscheidung des Apostolischen Stuhles und der Bischofskonferenz, 2 eine gemeinsame Entscheidung des Apostolischen Stuhles und des Ortsordinarius; festgelegt wurde: Entscheiden soll der Ortsordinarius, wenn von der Bischofskonferenz oder vom Heiligen Stuhl nichts anderes bestimmt wird.
Die Sitzung leitete Kardinal Suenens. 2109 Väter nahmen teil. Es sprachen zu den Ordenspropositiones: Kardinal Jaime de Barros Câmara, Erzbischof von Rio de Janeiro, im Namen von 103 brasilianischen Bischöfen (das Schema gefällt im ganzen; es ist genauer zu bestimmen, wer als zuständige Autorität für die Erneuerung des Ordenslebens zu gelten hat; die Erneuerung schließt die Rückkehr zur „Glut" des Anfangs ein); Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (das wichtige Thema wird fragmentarisch in drei Schemata behandelt; das Schema müßte festhalten, daß nichts über das innere Leben, den juristischen Status und die Ausbildung festgelegt werden darf ohne vorausgehende Befragung des Heiligen Stuhls); Kardinal Paul Richaud, Erzbischof von Bordeaux (das Schema enthält viel Gutes, aber der Text ist ungenau, weil er nicht auch von den Gemeinschaften ohne Gelübde und von den Säkularinstituten spricht); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising (das Schema entspricht nicht der Bedeutung des Ordensstandes und berührt zu wenig den Kern der Probleme; not tut Rückkehr zu den Quellen der Schrift und der Liturgie, daß sich auch die Orden zu dieser Welt gehörig fühlen, daß die theologische Schulung der Kleriker verbessert wird; das Problem der Vielfalt und der damit zusammenhängenden Nivellierung muß gelöst werden); Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima (man hätte einen vollständigeren Text erwarten dürfen; zu fordern ist Vertiefung der Unterscheidung zwischen kontemplativen und aktiven Orden; Berücksichtigung der Eigenart der Orden durch die Bischöfe; Dank für die Arbeit der Ordensleute darf nicht fehlen); Kardinal Leo Josef Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (das Schema mißfällt: aktive Frauenorden dürfen nicht nach dem Modell der kontemplativen verstanden werden; die Theologie der Gelübde wäre im Blick auf das Apostolat zu erneuern; die Struktur der Kommunitäten muß neu durchdacht werden; die Oberinnen dürfen keinen „Maternalismus" ausüben); Kardinal Augustin Bea, Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen (das Schema versagt in bezug auf die geistlichen Grundlagen; Hauptelement ist die Ganzhingabe an Christus zum Heil der ganzen Menschheit; Aufgabe der einzelnen Orden, das Pfand des Stifters treu zu bewahren); André Charue, Bischof von Namur (Propositiones sind unzureichend; für die Frage der Berufe ist, zur Vermeidung von Mißständen, der Bischof allein zuständig); Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner, im Namen von mehreren Generaloberen (das Schema gefällt in vieler Hinsicht; zur Ausbildung der Novizenmeister wäre ein internationales Institut bei der Religiosenkongregation zu gründen; ein Vertreter der Orden soll an den Bischofskonferenzen teilnehmen; die Eigenständigkeit muß geachtet werden); Peter Moors, Bischof von Roermond, im Namen der holländischen Bischöfe (es geht um eine grundlegende Re-Evangelisierung; die Erwähnung der „gesunden Überlieferung" ist im Kontext fragwürdig; die einzelnen Institute sollten nicht auf eigene Faust, sondern unter Führung der Bischöfe Apostolat betreiben); Anastasius vom heiligen Rosenkranz, Generalsuperior der unbeschuhten Karmeliter, im Namen von 185 Vätern (die Leitsätze sind eine gute Diskussionsgrundlage; sowohl Immobilismus wie maßlose Sucht nach Neuerung muß vermieden werden); Andrea Sol, Koadjutor von Amboina, Indonesien, im Namen der indonesischen Bischöfe (bedauerlich, daß das Schema auf kurze Leitsätze reduziert worden ist; gerade die Treue zu einem Institut kann nach neuen Formen verlangen; das charismatische Element darf man nicht übersehen); Pacifico Perantoni, Erzbischof von Lanciano, Italien (jeder Aktivismus muß vermieden, das innere Leben und der Opfergeist vertieft werden). Victor Sartre, Titularerzbischof, Frankreich, im Namen von 265 Vätern und im Auftrag von 250 Oberinnen (jedes Institut soll die Erneuerung in Treue zum Geist des Stifters vornehmen; die kritischen Stimmen der Priester, die den Ordensstand nicht verstehen und die Werte der Ehe und des Laienapostolats einseitig hochpreisen und sogar öffentlich erklären, die Heiligkeit lasse sich im Laienstand vollkommener und apostolischer verwirklichen, sind zurückzuweisen); Richard Guilly, Bischof von Georgetown, Britisch-Guayana, im Namen von 265 Vätern (das Apostolat ist einseitig von der äußeren Tätigkeit her verstanden; die kontemplativen Institute sind zu wenig berücksichtigt); Joseph Buckley, Generalsuperior der Maristen, im Namen von 130 Vätern (im Schema wird jede Freundschaftsgeste gegenüber den Diözesanpriestern unterlassen; das Verlangen der Bischöfe nach größeren Vollmachten erregt bei den Orden Angst; anderseits veranlassen Orden selbst gewisse Antipathien, wenn sie z. B. reden, als ob sie allein der Stand der Vollkommenheit wären; Unterschied zwischen Orden und Kongregationen wäre abzuschaffen; der Gehorsamsbegriff des Schemas ist zu mönchisch); Dominic Athaide, Erzbischof von Agra, Indien, im Namen der indischen Bischöfe (eine päpstliche Sonderkommission sollte gemeinsam mit Bischöfen und Ordensoberen die Reformen durchführen; Kleidung muß schlichter werden; die psychologischen Gefahren allzu feierlicher Einkleidungen und Profeßfeiern sollten bedacht werden).

In der Hunderteinundzwanzigsten Generalkongregation (12. 11.) wurde die Debatte über die Ordenspropositiones abgeschlossen und mit der Aussprache über die Propositiones „Von der Priesterausbildung" begonnen. An die Väter wurde das Heft mit der Verarbeitung der Modi zum dritten Kapitel des Ökumenismusschemas verteilt. Die Sitzung präsidierte Kardinal Suenens. Anwesend waren 2042 Väter. Acht sprachen zu den Ordenspropositiones: Gérard Huyghe, Bischof von Arras (das Schema ist zu juristisch und zu westlich; die Orden haben eine Funktion der Einheit; Gewissenserforschung der Orden gerade in den altchristlichen Ländern notwendig); Paul Hoffer, Generalsuperior der Marianisten (die Beschreibung des aktiven Ordenslebens als Apostolat ist ungenügend, weil die Eigentümlichkeit der Lehrorden dabei unberücksichtigt bleibt); Germain Lalande, Generalsuperior der Kongregation vom Heiligen Kreuz (das Schema entspricht nicht den Erwartungen der Ordensleute; es verkörpert nicht den Geist der vom Konzil angestrebten Erneuerung; es müßte gezeigt werden, welche Zeugniskraft die praktische

Übung der evangelischen Räte heute besitzt); James Carroll, Weihbischof von Sydney (es wäre ein eigener Abschnitt über die Lehrorden notwendig; auch in diesen Orden sollen einige Priester und Diakone werden können); Antoni Baraniak, Erzbischof von Posen (das Schema ist ein Restbestand und scheint die Bedeutung des Ordenslebens zu unterschätzen; die Feinde Gottes bewerten den Ordensstand offenbar richtiger, da sie ihm die größten Verfolgungen vorbehalten); Joseph van Kerckhoven, Generalsuperior der Missionare des Heiligsten Herzens Jesu (man darf die Gefahr des Aktivismus nicht übersehen, soll sie aber nicht schon in der Tätigkeit wittern, die zum Wesen der einzelnen Institute gehört); Pietro Fiordelli, Bischof von Prato (das Schema ist unvollständig, weil es die Säkularinstitute nicht einschließt; deren Mitglieder sind keine Laien, aber durch ihr Leben und Wirken nicht im eigentlichen Sinn Ordensleute); Smiljan Čekada, Bischof von Skoplje (die Ordensleute sind ein großer Schatz der Kirche, sie sind aber nicht vollkommen; der Entwurf schweigt über die „dornige" Frage der Exemtion; was dazu im Bischofsschema gesagt wird, ist unzureichend). Zum Abschluß der Diskussion bemerkte der Relator der Kommission, Bischof McShea, das Schema sei trotz seiner Kürze reich an Lehrgehalt; es wolle aber nicht ausführen, was schon in anderen Entwürfen gesagt worden ist; die Kommission werde besonders die Einwände bezüglich der Darstellung der Unterscheidung von aktivem und beschaulichem Leben, des Gelübdes der Armut und der Zielsetzungen der einzelnen Ordensfamilien berücksichtigen.

Die Vorabstimmung über die Frage, ob man über die einzelnen Propositiones abstimmen könne, hatte folgendes Ergebnis: Anwesend 2042, zustimmend 1155, ablehnend 882, ungültig 5. Die Einzelabstimmungen wurden für Samstag, den 14. November, angekündigt.

Die Berichterstattung zu den Propositiones „Von der Priesterausbildung" verlas Bischof Giuseppe Carraro von Verona: Trotz neuerlicher Überarbeitung während der Session wünschten viele Bischofskonferenzen, daß noch mehr gesagt werde. Es fehle nicht an Stimmen, die die Rückkehr zu einem vollen Schema wünschen. Man sei aber an die Weisung der Koordinierungskommission gebunden gewesen. Die Kommission sei sich bewußt, daß der Entwurf der Verbesserung bedarf.

Vier Redner ergriffen dazu noch das Wort: Kardinal José Bueno y Monreal, Erzbischof von Sevilla (die Erneuerung der Kirche hängt weithin von den Priestern ab, deswegen ist die Seminarausbildung sehr wichtig; bezüglich der kleinen Seminare muß man wissen, daß Kinder noch nicht über Natur und Anspruch des Priesterberufes urteilen können; nur wo die Familie versagt, sollten die Kinder ins Seminar geschickt werden); Kardinal Albert Gregory Meyer, Erzbischof von Chicago (das Schema enthält viel Gutes, besonders über das Ausbildungsprogramm; aber im ganzen wird es dem Gegenstand nicht gerecht; das Priestertum ist ganz auf den Dienst am Menschen ausgerichtet und setzt deshalb die allgemeine menschliche und christliche Ausbildung voraus); Giovanni Colombo, Erzbischof von Mailand (aus Anlaß der Vierhundert-Jahr-Feier der Seminardekrete von Trient wurde Gutes über die Seminare gesagt; es bleibt jedoch viel zu tun, um sie den Bedürfnissen unserer Zeit anzupassen: es fehlt organische Einheit von geistlicher, pastoraler und intellektueller Schulung; es fehlt an der menschlichen Reife der Seminaristen; vieles in der Ausbildung muß persönlicher werden; die Pflege des Berufes vor dem Seminareintritt muß mehr Freiheit lassen, damit die Kandidaten ohne Schwierigkeiten in einen anderen Beruf überwechseln können; die Vorlage bietet gute Ansätze).

Am Freitag, dem 13. November, fand keine Generalkongregation, sondern eine feierliche Cappella Papalis statt, bei der Patriarch Maximos IV. Saigh mit mehreren Bischöfen des melkitischen Ritus konzelebrierte. Innerhalb dieses Gottesdienstes deponierte der Papst mit feierlicher Geste seine persönliche Tiara an der Confessio als Geschenk für die Armen. Statt am Freitag wurde am Samstag eine Generalkonkregation gehalten.

In der Hundertzweiundzwanzigsten Generalkongregation (14. 11.) wurde die Aussprache über die Priesterausbildung fortgesetzt. Zugleich fanden Abstimmungen über die Modi des dritten Kapitels des Ökumenismusschemas und sechs Einzelabstimmungen zu den Ordenspropositiones statt. Die wichtigsten Modi des dritten Kapitels des Ökumenismusschemas: nochmalige Präzisierung der „communicatio in sacris" mit den Orientalen; eingehendere Darstellung der Lehre von der Eucharistie bei den getrennten Christen des Westens. Eingaben bezüglich des Proselytismus wurden nicht berücksichtigt, da das Thema in der Erklärung über die Religionsfreiheit und im geplanten Direktorium des Sekretariats behandelt werden wird. Das Ergebnis der Abstimmung: Anwesend 1963, zustimmend 1870, ablehnend 82, ungültig 11.

Die Abstimmungen zu den Ordenspropositiones ergaben:

1. Abstimmung (Abschnitt 1—3: allgemeine Grundregel, praktische Kriterien für die Anpassung, Zusammenarbeit bei der Durchführung). Ergebnis: zustimmend 871, ablehnend 77, zustimmend mit Vorbehalt 1005, ungültig 2.
2. Abstimmung (Abschnitt 4: Primat der Liebe im Ordensleben). Ergebnis: Zustimmend 1049, ablehnend 64, zustimmend mit Vorbehalt 845, ungültig 2.
3. Abstimmung (Abschnitt 5—6: Die kontemplativen Orden, die aktiven Orden und Kongregationen). Ergebnis: Zustimmend 883, ablehnend 77, zustimmend mit Vorbehalt 987, ungültig 2.
4. Abstimmung (Abschnitt 7—10: Die Beobachtung der evangelischen Räte, des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut). Ergebnis: Zustimmend 907, ablehnend 66, zustimmend mit Vorbehalt 975, ungültig 2.
5. Abstimmung (Abschnitt 11—13: Die vita communis, die Klausur, das Ordensgewand). Ergebnis: Zustimmend 940, ablehnend 56, zustimmend mit Vorbehalt 947, ungültig 3.
6. Abstimmung (Abschnitt 14: Die Ausbildung). Ergebnis: Zustimmend 1676, ablehnend 65, zustimmend mit Vorbehalt 103, ungültig 0.

Den Vätern wurden die Hefte mit den Modi zu Kapitel 3 bis 8 des Kirchenschemas ausgehändigt. Der Generalsekretär teilte mit, der Papst habe sich entschlossen, am 21. November eine Sessio publica abzuhalten. Zugleich wurde angekündigt, die Väter sollten sich darauf einrichten, daß in der kommenden Woche notfalls auch nachmittags Generalkongregationen stattfinden. Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren 1963 Väter.

Zu den Propositiones „Von der Priesterausbildung" gab es 13 Wortmeldungen: Kardinal Juan de Barros Câmara, Erzbischof von Rio de Janeiro (das Schema ist ausgeglichen und bedacht formuliert; der Text ist zwar bescheiden, bietet aber das wichtigste); Kardinal Ernesto Ruffini, Erz-

bischof von Palermo (den Leitsätzen fehlt an einigen Stellen die Klarheit; die Disziplin würde bei Bildung von kleineren Gruppen im Seminar leiden; der heilige Thomas kommt zu kurz; Priester, die an Universitäten studieren, sollen möglichst an Päpstliche oder Katholische Universitäten geschickt werden); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (die Neufassung des Schemas entspricht der Bedeutung des Gegenstandes; was über die „philosophia perennis" gesagt wird, sollte gestrichen werden; die Philosophie beruht nicht auf Autoritäten); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising (das Schema ist im allgemeinen gut, die Erziehung in der Familie vielfach besser als in den Knabenseminaren; der Abschnitt über die Keuschheit soll positiver gefaßt, über die Zusammenarbeit mit Laien müßte ausführlicher gehandelt werden); Kardinal Leo Josef Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (dem Entwurf wird zugestimmt; die geistliche Ausbildung muß sich auf die Theologie des Priestertums stützen; das Leben im Seminar muß auf das Leben in der Welt vorbereiten; die Reihenfolge Philosophie – Theologie müßte überdacht werden; der Priester müßte auch zur Anleitung des Laienstandes vorbereitet werden); Dino Staffa, Sekretär der Studienkongregation (nicht die alten Schätze der Theologie und Philosophie aufgeben!; die Wahrheit fließt aus dem Denken der Vergangenheit; der Fortschritt kann nur eine Mehrung schon erlangten Wissens sein; die Lehre des hl. Thomas ist nicht mittelalterlich und nicht westlich; *Humani generis* bezeichnet Thomas als Meister der Wahrheit und Liebe); Manuel Fernández-Conde, Bischof von Córdoba (die menschliche Bildung kann man von der geistlichen nicht trennen; die Verbindung von beiden und das Gewicht der menschlichen Tugenden müssen noch mehr betont werden); Paul Sani, Bischof von Den Pasar, Indonesien (das Schema verdient, angenommen zu werden; wie eine Art Probezeit vor der Weihe vorgesehen ist, soll man auch an ein Pastoraljahr nach der Weihe denken); Joseph Gopu, Erzbischof von Hyderabad, Indien, im Namen der indischen Bischofskonferenz (der Entwurf ist gut, vor allem weil er den Bischöfen Freiheit einräumt); Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, im Namen von 70 Vätern (die Leitsätze vermeiden eine zu starke Uniformität, betonen die menschliche und geistliche Reife der Kandidaten und die organische Einheit der Ausbildung; die Seminarprofessoren müssen ihr Fach gründlich beherrschen und von anderen Ämtern entlastet werden; abgestimmt werden soll nur über die fünf Hauptabschnitte, nicht über die Einzelpropositionen); Tulio Botero Salazar, Erzbischof von Medellín, Kolumbien (das Schema müßte Grundlage für neuen Seminartyp schaffen; neue Kriterien sind für Auswahl und Ausbildung nötig); Jaime Flores Martin, Bischof von Barbastro, Spanien (Christus muß als die Mitte der Priesterausbildung gesehen werden; Leiter und Lehrer in Seminaren sollen eigene Ausbildung erhalten); Jean Sauvage, Bischof von Annecy (Seminare sind ein wichtiges Element für den Dialog mit der Welt; dieser Dialog sollte im Verhältnis zwischen Oberen und Seminaristen und der Seminaristen untereinander vorbereitet werden).

In der Hundertdreiundzwanzigsten Generalkongregation (16. 11.) wurde mit 12 weiteren Wortmeldungen die Debatte über die Propositiones zur Priesterausbildung abgeschlossen. Gleichzeitig wurden die drei letzten Abstimmungen zu den Ordenspropositiones durchgeführt.

7. Abstimmung (Abschnitt 15—17: Neugründung von Ordensinstituten; die verschiedenen Einrichtungen — ihre Erhaltung oder eventuelle Aufgabe — in den bestehenden Instituten; Klöster, deren Nachwuchs schwindet). Ergebnis: Zustimmend 1833, ablehnend 63, zustimmend mit Vorbehalt 226, ungültig 0.

8. Abstimmung (Abschnitt 18—19: Föderationen und Vereinigungen zwischen verschiedenen Orden; die Konferenzen der höheren Oberen). Ergebnis: Zustimmend 1936, ablehnend 50, zustimmend mit Vorbehalt 131, ungültig 0.

9. Abstimmung (Abschnitt 20: Förderung der Ordensberufe). Ergebnis: zustimmend 1639, ablehnend 50, zustimmend mit Vorbehalt 419, ungültig 4.

Der Generalsekretär teilte mit, daß keine Nachmittagssitzungen stattfinden würden, man werde aber — wenn nötig — die tägliche Generalkongregation bis 13 Uhr verlängern.

Wichtige Mitteilungen machte der Generalsekretär zum Kapitel 3 des Kirchenschemas (hierarchische Ordnung).

1. Zunächst teilte er mit, daß — aus Versehen! — am Schluß des Heftes mit den Modi zu diesem Kapitel die Abstimmungsfrage ausgelassen worden sei.

2. Einige Väter hätten sich bei der „höheren Autorität" beklagt, bei der Diskussion und den Abstimmungen dieses Kapitels sei die Geschäftsordnung nicht beachtet worden. Außerdem hätten dieselben Väter Zweifel an der Lehre geäußert. Man habe die Sache geprüft und sei zum Schluß gekommen, daß keine Verletzung der Geschäftsordnung vorliegt. Was hingegen die Lehre angehe, seien die Einwände der zuständigen Kommission überwiesen worden.

3. Bezüglich der theologischen Qualifikation des Kirchenschemas teilte er im Sinne der Erklärung der Theologischen Kommission vom 6. März 1964 mit: als definiert in Glaubens- und Sittenfragen hat nur das zu gelten, was das Konzil ausdrücklich als definiert erklärt.

4. Dem Heft mit den Modi zum dritten Kapitel wird eine „erklärende Note" beigelegt, die Sinn und Tragweite der Kollegialität erklären soll (zum Inhalt dieser „nota explicativa praevia" vgl. ds. Heft, S. 185). Die Sitzung, bei der 2122 Väter anwesend waren, leitete Kardinal Agagianian.

Zu den Propositiones „Von der Priesterausbildung" sprachen: Kardinal Antonio Caggiano, Erzbischof von Buenos Aires (die kirchlichen Studien müssen so aufgebaut werden, daß die Priester auf die eigentliche Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums vorbereitet werden; die philosophischen Kurse müssen der Theologie richtig zugeordnet werden); Kardinal Antonio Bacci, Kurie (würde man den hl. Thomas aus den Seminaren verbannen, erweckte das Konzil den Eindruck, sich über die Päpste, die ihn preisen, hinwegzusetzen; eine eigene Kommission zur Durchführung der Beschlüsse einzusetzen ist überflüssig, es sei denn, diese Kommission arbeite unter der Leitung der Studienkongregation); Jacobus Komba, Weihbischof von Peramiho, Tanganjika, im Namen von 40 Bischöfen (das Schema gefällt; es wird anderer Titel gewünscht, da es mehr als um die „institutio" um die „formatio" des Kandidaten geht); Denis Eugène Hurley, Erzbischof von Durban (das Schema gefällt; für die pastorale Ausbildung mehr „Praktika" notwendig; die philosophische Ausbildung muß überprüft werden); Benedito Zorzi, Bischof von Caxias, Brasilien, im Namen von 102 Vätern (das Schema gefällt aus vielen Gründen; der Text muß aber die Verehrung der Gottesmutter noch mehr empfehlen); Paul Schmitt, Bischof von Metz (die Priesterkandidaten brauchen einen tiefer fundierten persönlichen Glauben als

früher; dieser muß missionarisch sein — sie müssen die Menschen und das Evangelium kennen —, und er muß ekklesial sein); Antonio Añoveros Ataún, Bischof von Cádiz und Ceuta, Spanien (das Schema hat seinen Gegenstand gut behandelt; auf die Verantwortung der Rektoren muß eindringlich hingewiesen werden); Antoni Pawlowski, Bischof von Kalisch, im Namen der polnischen Bischöfe (die Anpassung der Seminare muß schrittweise und planvoll geschehen; zuerst muß man für eine geeignete Vorbereitung der Oberen und ihrer Mitarbeiter sorgen); Arturo Rivera Damas, Weihbischof von San Salvador (das Schema ist gut, was aber über die Disziplin gesagt wird, genügt angesichts der heutigen Irrtümer bezüglich der Freiheit nicht); André Charue, Bischof von Namur (die Seminaristen müssen zur Mündigkeit und Freiheit von jedem Infantilismus geführt werden; die Bischöfe müssen wachsam sein, damit die notwendige pastorale Ausbildung nicht der wissenschaftlichen Bildung der Kandidaten abträglich sei); Jean-Julien Weber, Erzbischof, Bischof von Straßburg (zwei Extreme sind zu vermeiden: ein Bildersturm gegen alles, was das Tridentinum bestimmt hat, und der Immobilismus gegenüber den modernen Bedürfnissen); Emilio Benavent Escuín, Koadjutor von Malaga (das Schema soll gleich zu Beginn klar die Ziele der Priesterbildung nennen; es wird empfohlen, nach Abschluß der Studien die Weihe noch auf zwei Jahre auszusetzen und die Kandidaten als Diakone auf ihr priesterliches Wirken vorzubereiten).

In der Hundertvierundzwanzigsten Generalkongregation (17. 11.) wurde mit drei nachträglichen Wortmeldungen im Namen von wenigstens 70 Vätern die Aussprache zu den Propositiones „Von der Priesterbildung" abgeschlossen. Dann begann mit fünf Wortmeldungen die Debatte zur „Erklärung über die christliche Erziehung". Gleichzeitig fanden die Abstimmungen zu den Modi der Kapitel 3 bis 5 des Kirchenschemas sowie Einzelabstimmungen zu den Propositiones zur Priesterausbildung statt.

Den Vätern wurden ausgeteilt: die am Vortag vom Generalsekretär verlesenen „notificationes" mit der „nota explicativa praevia" zum dritten Kapitel des Kirchenschemas; der verbesserte Entwurf für die Erklärung über die Religionsfreiheit; die Abstimmung über letztere wurde für Donnerstag (19. 11.) angekündigt.

1. Abstimmung zu den Modi des dritten Kapitels des Kirchenschemas: 31 Verbesserungsvorschläge wurden berücksichtigt, von denen nicht alle sachlich von Bedeutung waren. Sieben wurden im Kommuniqué des Konzilspresseamtes genannt: Zu Abschnitt 19: „Der Herr Jesus setzte die Apostel nach Art eines Kollegiums oder *dauernden Verbandes* (corpus stabile) ein"; zu Abschnitt 21: die „communio" wird als „communio *hierarchica*" bestimmt; zu Abschnitt 22: „Wie ... Petrus und die übrigen Apostel..., so sind auch in *gleicher* (nach dem amtlichen Kommuniqué „gleich ähnlicher") Weise (*pari* nicht *eadem* ratione) der Papst ... und die Bischöfe untereinander verbunden"; weiter zu Abschnitt 22: (Die höchste und volle Gewalt des Bischofskollegiums („kann nur *mit Zustimmung* des Papstes ausgeübt werden (statt: kann nicht unabhängig ...); zu Abschnitt 23: eigene Erwähnung der „*alten* Patriarchalkirchen". Zu Abschnitt 28: eine ganze Reihe von Verbesserungen (Abschnitt über die Priester); zu Abschnitt 29 (Diakonat): „Mit Zustimmung des Papstes kann dieser Diakonat Männern reiferen Alters, auch wenn sie in der Ehe leben, erteilt werden sowie geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Gesetz des Zölibats festbleiben muß."

Die zur Abstimmung vorgelegte Frage lautete: „Gefällt die von der Theologischen Kommission gemachte Bearbeitung der Modi zum dritten Kapitel mit den angegebenen Verbesserungen?" Ergebnis der Abstimmung: Anwesend 2146, zustimmend 2099, ablehnend 46, ungültig 1. Das Ergebnis wurde mit großem Applaus begrüßt.

2. Abstimmung über die Modi zum zweiten Kapitel des Kirchenschemas „Von den Laien". Von acht Verbesserungen ist folgende Umschreibung der Aufgaben der Laien die wichtigste: „Es ist Sache der Laien, aus der ihnen eigenen Berufung die zeitlichen Dinge zu regeln und im Geiste Gottes zu ordnen und so das Reich Gottes zu suchen." Ergebnis der Abstimmung: Anwesend 2144, zustimmend 2135, ablehnend 8, ungültig 1.

3. Abstimmung über die Modi zum fünften Kapitel „Von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche". Insgesamt wurden 12 kleinere Änderungen vorgenommen. Ergebnis: Anwesend 2146, zustimmend 2142, ablehnend 4.

Es sprachen zu den Propositiones „Von der Priesterausbildung": Gabriel Garrone, Erzbischof von Toulouse (das Schema ist lobenswert; der Abschnitt über die Zuständigkeit der Bischofskonferenzen verlangt als Folge strukturelle Veränderungen in der Studienkongregation; diese muß aus ihrer nur negativen Haltung heraustreten); Sergio Méndez Arceo, Erzbischof von Cuernavaca, Mexiko (der Gesamttext ist gut, jedoch der Abschnitt über die Keuschheit ist widerspruchsvoll und zu negativ; ähnliche Unsicherheit zum gleichen Thema zeigte auch das Priesterschema; aus psychologischen Hemmungen entsteht eine zu juridische Darstellung); Joseph M. Reuß, Weihbischof von Mainz (das Schema lobenswert, aber: positivere Schau des Zölibats; die Liturgie muß die ganze Ausbildung durchdringen).

Bischof Carraro von Verona dankte als Relator der zuständigen Kommission für die konstruktive und sachliche Debatte. Die Vorfrage, ob über die einzelnen Leitsätze abgestimmt werden soll, erbrachte folgendes Ergebnis: Anwesend 2117, zustimmend 2076, ablehnend 41.

Darauf wurden fünf Einzelabstimmungen durchgeführt:

1. Abstimmung (Abschnitt 1: Kompetenzen der Bischöfe). Ergebnis: Anwesend 1830, zustimmend 1707, ablehnend 3, zustimmend mit Vorbehalt 120.

2. Abstimmung (Abschnitt 2—3: Die Förderung des Berufes, Kleine Seminare und ähnliche Institute). Ergebnis: Anwesend 1880, zustimmend 1721, ablehnend 10, zustimmend mit Vorbehalt 149.

3. Abstimmung (Abschnitt 4—7: die pastorale Ausrichtung der Priesterbildung; Auswahl und Schulung der Seminarvorstände; die Auswahl und Erprobung der Kandidaten; Zusammenlegung und Aufteilung von Seminaren). Ergebnis: Anwesend 1966, zustimmend 1808, ablehnend 4, zustimmend mit Vorbehalt 154.

4. Abstimmung (Abschnitt 8—12: Einheit von pastoraler und theologischer Ausbildung; Vorbereitung auf den Dienst an den Gläubigen; der Zölibat; die menschliche Formung; Interruptio studiorum und pastorale Praktika). Ergebnis: Anwesend 1996, zustimmend 1773, ablehnend 10, zustimmend mit Vorbehalt 213, ungültig 0.

Es folgte eine kurze Ansprache des Madrider Pfarrers Luis Marcus als Vertreter der zum Konzil geladenen Pfarrer. Seine Vorschläge bezogen sich jedoch auf den Priester, weniger auf das Seminarschema.

Darauf begann die Debatte zur „Erklärung über die christliche Erziehung“ (früher „Propositiones über die katholischen Schulen“) mit der Verlesung der Berichterstattung von Bischof J. V. Daem, Antwerpen.
Es sprachen dazu noch: Kardinal Francis Spellman, Erzbischof von New York (das Schema gefällt; Absicht des Konzils besteht nicht, Geld aus der Staatskasse für katholische Schulen zu erhalten, sondern das Recht der Eltern und der Kinder zu sichern; es sollte eine postkonziliäre Kommission vorgesehen werden); Kardinal Joseph Elmer Ritter, Erzbischof von Saint Louis (das Schema ist gut, besonders wegen seiner Beschränkung auf das Mögliche und weil es den Bischofskonferenzen die Möglichkeit zur Anpassung gibt; es sollte aber betonen, daß die Eltern ein Recht haben, bei der Verwaltung der Schule mitzuwirken; auch auf die Freiheit der Forschung muß hingewiesen werden); Arthur Elchinger, Koadjutor von Straßburg (das Schema mußte leider abgefaßt werden, bevor andere wichtige Konzilsdokumente [Kirche und Welt, Laien, Ökumenismus] fertig waren; der Geist des Konzils muß in die Erziehung eingeführt werden; die Kirche hat ein Recht auf Schulen und deren staatliche Unterstützung, aber niemand hat einen Herrschaftsanspruch auf die Jugend, weder der Staat oder die Gesellschaft noch die Kirche); Paul Gouyon, Erzbischof von Rennes (der Entwurf ist trotz der Kürze gut und kann unter Voraussetzung der vorgesehenen postkonziliären Kommission gebilligt werden); John Cody, Erzbischof von New Orleans (nur eine postkonziliäre Kommission kann Einzelfragen behandeln; Staat muß Geldmittel aufbringen).
Am Schluß teilte der Generalsekretär mit, daß Prokuratoren nicht die Stimme für den abgeben können, den sie vertreten, sie dürfen für diesen nur die Dekrete unterzeichnen.

In der Hundertfünfundzwanzigsten Generalkongregation (18. 11.) ging die Aussprache zur „Erklärung über die Erziehung“ weiter. Abgestimmt wurde zunächst über die Modi von Kapitel 6 bis 8 des Kirchenschemas.
1. Abstimmung über die Modi des sechsten Kapitels (über die Ordensleute). Ergebnis: Anwesend 2131, zustimmend 2114, ablehnend 12, ungültig 5.
2. Abstimmung über die Modi des siebten Kapitels (der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche): Eine wichtige Veränderung auf Wunsch von 123 Vätern: Hervorhebung der Einzigkeit des irdischen Lebens gegen Theorien von der Seelenwanderung. Ergebnis: Anwesend 2131, zustimmend 2127, ablehnend 4.
3. Abstimmung über die Modi zum achten Kapitel (Maria): 25 Einzelverbesserungen ohne wesentliche Änderungen. Ergebnis: Anwesend 2120, zustimmend 2096, ablehnend 23, ungültig 1.
Es folgten die drei restlichen Abstimmungen zu den Propositiones über die Priesterausbildung:
5. Abstimmung (Abschnitt 13—15: die humanistische und wissenschaftliche Vorbildung der Kandidaten, die Reform des kirchlichen Studiums, die Reform des Philosophiestudiums). Ergebnis: Anwesend 1943, zustimmend 1618, ablehnend 5, zustimmend mit Vorbehalt 319, ungültig 1.
6. Abstimmung (Abschnitt 16—18: Integrierung und Harmonisierung des theologischen Studiums; Überprüfung der didaktischen Methoden; Spezialausbildung). Ergebnis: Anwesend 1960, zustimmend 1644, ablehnend 8, zustimmend mit Vorbehalt 307, ungültig 1.
7. Abstimmung (Abschnitt 19—22: die pastorale Schulung). Ergebnis: Anwesend 1945, zustimmend 1845, ablehnend 6, zustimmend mit Vorbehalt 93, ungültig 1.
Zur „Erklärung über die christliche Erziehung“ sprachen: Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal (nach aufmerksamer Prüfung soll der Entwurf neu bearbeitet werden; es soll ein Grundgesetz für die Jugend sein, schenkt aber gerade dieser am wenigsten Beachtung); James Malone, Weihbischof von Youngstown, USA, im Namen von 80 Vätern, davon 6 aus den USA (der Text ist mit Ergänzungen annehmbar; es genügt nicht, nur die Rechte der Kirche und der Familie zu betonen; die ganze Gesellschaft, nicht der Staat allein, ist für die Schule verantwortlich); Arturo Rivera Damas, Weihbischof von San Salvador (Titeländerung wird bedauert; der Text ist zu pastoral und ökumenisch und zu ängstlich in der Verfechtung der Rechte der Kirche); Lucas Olu Nwaezeapu, Bischof von Warri, Nigerien (es ist gut, daß der Text von der Erziehung im allgemeinen spricht, aber Bedeutung der katholischen Schule müßte mehr betont werden); Luis Henríquez Jiménez, Weihbischof von Caracas (das Schema verdient, abgelehnt zu werden; es ist zu konservativ und trägt nichts zum „aggiornamento“ bei; die Schulen sind kein eigentliches Mittel der Evangelisation); George Beck, Erzbischof von Liverpool (der Text müßte Elternrecht klarer herausstellen); Nicolas Schneiders, Erzbischof von Makassar, Indonesien (katholische Erziehung muß Dienst und kein Versuch der Beherrschung sein; das Recht der Eltern und der Kirche auf Erziehung und Schule ist nicht absolut zu verstehen); Simon Hoa Nguyen-van Hien, Bischof von Dalat, Vietnam (das Schema scheint nur für die alten christlichen Länder geschrieben zu sein; in den Missionen ist die Schule ein erstrangiges Apostolatsmittel); Pablo Muñoz Vega, Erzbischof-Koadjutor von Quito (das Schema ist nicht realistisch genug; auch in Ländern mit katholischer Tradition hat die öffentliche Meinung mehr oder weniger den Primat der Rechte des Staates auf Schulerziehung akzeptiert; die Behinderung katholischer Erziehungsarbeit verstößt sicher gegen die Religionsfreiheit; doch muß die Kirche neue Wege finden, auch an öffentlichen Schulen und Universitäten präsent zu sein).
Am Schluß wurde mitgeteilt: 1. Im Namen des Präsidenten und der Moderatoren: Viele Väter wünschten eine neue Debatte zur Erklärung über die Religionsfreiheit, weil es sich um einen vollständig neuen Text handelt; deshalb soll morgen eine Vorabstimmung stattfinden, um festzustellen, ob man über den Text abstimmen will oder nicht. 2. Am Freitag (20. 11.) soll zunächst über die Vorfrage abgestimmt werden, ob man über die Erklärung über die Nichtchristen abstimmen soll oder nicht.
Die Messe wurde von Patriarch Batanian in armenischem Ritus zum Gedenken an den 50. Jahrestag des Massenmordes am armenischen Volk gefeiert. Der Papst wohnte der Messe bei.

In der Hundertsechsundzwanzigsten Generalkongregation (19. 11.) gab es noch sieben Wortmeldungen zur „Erklärung über die Erziehung“, davon die letzten drei im Namen von mehr als 70 Vätern. Gegen Schluß der Sitzung wurde mit der Debatte zum „Votum über das Ehesakrament“ begonnen.
Abgestimmt wurde über das Kirchenschema als Ganzes (vor der Abstimmung betonte der Generalsekretär, daß diese und die Abstimmung in der Sessio publica im Lichte der am 16. November im Auftrag „einer höheren

Autorität" verlesenen „notificationes" zu verstehen sei. Diese sollen ständig Geltung haben und zu den Akten des Konzils gehören. — Die ursprünglich vom Generalsekretär nur mündlich verlesenen „notificationes" mit der „nota explicativa praevia" waren am 17. November in gedruckter Form an die Väter verteilt worden). Ergebnis: Anwesend 2145, zustimmend 2134, ablehnend 10, ungültig 1.

Nach dieser Abstimmung teilte Kardinal Tisserant als Vorsitzender des Präsidialrates mit, daß auch die gestern angekündigte Vorabstimmung über die Religionsfreiheit nicht stattfinden werde. Es solle heute nur die Berichterstattung verlesen werden. Die Väter hätten dann die Möglichkeit, bis zum 30. Januar 1965 Verbesserungsvorschläge einzureichen. Die Mitteilung löste Mißfallenskundgebungen bei der Mehrheit der Väter aus. Bis zum Abend wurden etwa 1000 Unterschriften für eine Abstimmung gesammelt. Der Generalsekretär kündigte die Gesamtabstimmung zum Ökumenismusschema für den folgenden Tag an und fügte zum weiteren Erstaunen der Väter folgende Bemerkung bei: „Außer den bereits auf Grund der von den Konzilsvätern angenommenen Modi eingefügten Verbesserungen wurden auch zur größeren Klarheit des Textes die folgenden Verbesserungen vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen eingefügt. Hierbei nahm das Sekretariat wohlwollende, autoritativ ausgedrückte Anregungen entgegen." Es folgte die Verlesung von 19 Textänderungen (vgl. ds. Heft, S. 186 u. 188).

Es sprachen zur Erklärung über die christliche Erziehung: Johannes Pohlschneider, Bischof von Aachen, im Namen von 70 Vätern (die Verkürzung des Schemas ist zu bedauern; es fehlt theologische Begründung; Elternrecht wird zurecht betont); Godfrey Okoye, Bischof von Port Harcourt, Nigerien (das Elternrecht auf Erziehung muß klar betont werden); Antoine Abed, Maronitischer Bischof von Tripolis, Libanon, im Namen der Bischofskommission für Schulen seines Landes (katholische Schulen für pastorale Arbeit wichtig); Anthony Nwedo, Bischof von Umuahia, Nigerien (die Kirche muß in allen Sektoren des Unterrichts präsent sein; es muß besser für die religiöse Unterweisung an den öffentlichen Schulen gesorgt werden).

Folgende Väter sprachen im Namen von mehr als 70: Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner (die thomistische Philosophie muß mehr erwähnt werden); Bohdan Bejze, Weihbischof von Łódź (das Schema soll sich der Richtungslosigkeit in der heutigen Jugend bewußt sein und die christlichen Erziehungsideale herausstellen); Honoraat van Waeyenbergh, Weihbischof von Mecheln-Brüssel (Freiheit der Forschung und Zusammenarbeit der katholischen Universitäten auch mit den nichtkatholischen sehr wichtig).

Der Berichterstatter der Kommission, Bischof Daem, sprach das Schlußwort. Gleich anschließend wurde die (übliche) Vorabstimmung durchgeführt. Sie ergab: Anwesend 1879, zustimmend 1457, ablehnend 419, ungültig 3.

Sodann fanden noch vier Einzelabstimmungen statt:

1. Abstimmung (Abschnitt 1—3: Das Ziel christlicher Erziehung; die Mitarbeit der Kirche auf dem ganzen Gebiet; die verschiedenen Erziehungsmittel). Ergebnis: Anwesend 1891, zustimmend 1592, ablehnend 157, zustimmend mit Vorbehalt 140, ungültig 2.

2. Abstimmung (Abschnitt 4—6: die Bedeutung der Schule und das Elternrecht; die Zusammenarbeit mit dem Staat; die sittliche und religiöse Erziehung). Ergebnis: Anwesend 1906, zustimmend 1465, ablehnend 159, zustimmend mit Vorbehalt 280, ungültig 2.

3. Abstimmung (Abschnitt 7—8: die katholischen Schulen und ihre Arten). Ergebnis: Anwesend 1891, zustimmend 1592, ablehnend 155, zustimmend mit Vorbehalt 141, ungültig 3.

4. Abstimmung (Abschnitt 9—11: die katholischen Fakultäten und Universitäten; die theologischen Fakultäten; die Koordination im Schulwesen). Ergebnis: Anwesend 1873, zustimmend 1588, ablehnend 173, zustimmend mit Vorbehalt 110, ungültig 2.

Auf diese Abstimmungen folgte die Berichterstattung zur verbesserten Erklärung über die Religionsfreiheit durch Bischof de Smedt von Brügge. Bischof de Smedt erklärte die Gründe für die Neubearbeitung und verteidigte den vorliegenden Entwurf als ein Dokument, das „in der Linie eines gesunden Realismus" liegt. Dabei machte er auch auf die Termine seiner Überarbeitung aufmerksam (vgl. ds. Heft, S. 184). Der Relator erntete fünfminütigen stürmischen Beifall: ein einmaliges Phänomen im bisherigen Verlauf des Konzils!

Anschließend dankte Kardinal Döpfner dem Relator, Kardinal Bea, und allen Mitarbeitern seines Sekretariats „für die schwere und leidvolle Arbeit, die sie geleistet haben", und gab der Hoffnung Ausdruck, die vorbereitete Erklärung werde im rechten Augenblick doch ihr Ziel erreichen.

In der gleichen Sitzung gab es nach der Verlesung der Relatio durch Erzbischof Schneider von Bamberg zum Votum über das Ehesakrament (mit dem Hauptthema Mischehe) nur noch eine Wortmeldung zu diesem Entwurf: Kardinal Norman Gilroy von Sydney (das Schema verdient Lob wegen seiner praktischen Vorschläge; das kanonische Hindernis der Religionsverschiedenheit soll in Zukunft nur noch als verbietendes, nicht mehr als trennendes Hindernis gelten; aber der Text sollte noch stärker darauf bestehen, von Mischehen abzuraten; mit dem Vorschlag der einseitigen Anwendung der Kautelen nur auf den katholischen Teil einverstanden; wenn eine Ehe nach bürgerlichem Gesetz geschlossen ist, sollte sie auch für Katholiken als gültig — wenn auch als unerlaubt — anerkannt werden).

In der Hundertsiebenundzwanzigsten Generalkongregation (20. 11.) — der letzten der Dritten Session — wurde die Aussprache zum „Votum über das Ehesakrament" fortgesetzt und abgeschlossen. Zugleich fanden mehrere Abstimmungen statt.

Den Vätern wurden folgende Dokumente ausgehändigt: 1. Das Schema zu einem Dekret über den Ökumenismus; 2. der (nahezu neugefaßte) Text des Schemas zu einem Dekret „Über den priesterlichen Dienst und das priesterliche Leben"; 3. das verbesserte Schema zu einer Konstitution „Über die Offenbarung"; 4. der Text eines päpstlichen Reskripts mit einigen Fakultäten für die Generalsuperioren der Priesterorden und -kongregationen päpstlichen Rechts und für die Abtpräsides der Mönchsorden. Der Generalsekretär teilte mit, daß es leider nicht mehr möglich gewesen sei, den Bischöfen auch den nochmals überarbeiteten Text des Bischofsschemas auszuhändigen.

Kardinal Tisserant teilte in Beantwortung der am Vortag im Namen von etwa 1000 Vätern (man sprach von 1400) unterzeichneten Bittschrift an den Papst um eine Abstimmung zur Erklärung über die Religionsfreiheit im Namen

des Papstes mit, daß die Verschiebung der Abstimmung auf einer Entscheidung des Präsidialrates beruhe, der sich dabei genau an die Vorschriften der Geschäftsordnung gehalten habe. Der Entwurf soll in der Vierten Sitzungsperiode behandelt und, wenn möglich, vorher diskutiert werden (vgl. ds. Heft, S. 185). Es gab zaghaften Beifall weniger Väter.

Die Abstimmungen des Tages erfolgten in folgender Reihenfolge:

1. Schema über die „Katholischen Orientalischen Kirchen" drei Abstimmungen (zunächst gab es zwei Teilabstimmungen): a) über den verbesserten Text Abschnitt 4 im ersten Kapitel (über die Beziehungen zwischen den verschiedenen Riten). Ergebnis: Anwesend 2129, zustimmend 1841, ablehnend 283, ungültig 5. b) Über die Verarbeitung der Modi zum ganzen Schema. Ergebnis: Anwesend 2115, zustimmend 1923, ablehnend 188, ungültig 4. c) Gesamtabstimmung. Ergebnis: Anwesend 2104, zustimmend 1964, ablehnend 135, ungültig 5.

2. Schema über den Ökumenismus (Gesamtabstimmung). Ergebnis: Anwesend 2129, zustimmend 2054, ablehnend 64, ungültig 11.

Anschließend an die Abstimmungen verlas Kardinal Bea die Relatio zum überarbeiteten und bedeutend erweiterten Text der Erklärung über die Nichtchristen (früher über die Juden und über die Nichtchristen): dem Wunsch vieler Väter, auch die anderen nichtchristlichen Religionen einzubeziehen, habe das Sekretariat mit Billigung der „höheren Autorität" entsprochen. Es sei nicht möglich, es allen recht zu machen, aber das Konzil könne nicht schweigen, wo es um die Verurteilung von Haß und Unrecht geht; wichtiger, daß die Erklärung überhaupt verabschiedet als daß sie einstimmig verabschiedet wird.

Nach der Verlesung der Relatio wurde abgestimmt.

1. Teilabstimmung (Abschnitt 1—3: Einleitung, nichtchristliche Religionen, eigener Abschnitt [3] über die Moslems). Ergebnis: Anwesend 1987, zustimmend 1838, ablehnend 136, ungültig 13.

2. Teilabstimmung (Abschnitt 4—5: Verhältnis der Kirche zu den Juden; universale Brüderlichkeit der Menschen). Ergebnis: Anwesend 1969, zustimmend 1770, ablehnend 185, ungültig 14.

3. Gesamtabstimmung. Ergebnis: Anwesend 1996, zustimmend 1651, ablehnend 99, zustimmend mit Vorbehalt 242, ungültig 4.

Damit wurde die Erklärung in erster Lesung gebilligt. Der Entwurf muß nach Einarbeitung der „Modi" (Iuxta-modum-Stimmen) nochmals zur Abstimmung über die Verarbeitung der Modi und dann zur letzten Gesamtabstimmung vorgelegt werden.

13 Väter sprachen zum Ehesakrament: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (der Text enthält viel Gutes, ist aber undeutlich, wenn es um die Zuständigkeit der Kirche in Ehesachen geht; es ist vielleicht gut, die Exkommunikation für Eheabschluß vor nichtkatholischen Geistlichen aufzuheben, aber das Verbot sollte in aller Strenge bestehenbleiben; es sei seltsam, eine vor einem [nichtkatholischen] Geistlichen geschlossene Ehe für gültig zu erklären, auch wenn sie gegen die Rechtsnormen verstoße); Kardinal José Bueno y Monreal, Erzbischof von Sevilla (man muß neben dem Sakramentalen auch das Juridische sehen; die Gesetze über Hindernisse und kanonische Form sollten vereinfacht werden; nur der Zölibat der Priester und der Ordensleute, nicht aber der Diakone sollte als trennendes Hindernis gelten; die Zivilehe kann nicht einfach als ungültig angesehen werden, besonders wenn ihr Kinder entstammen); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising (im Votum ist die Mischehenfrage am wichtigsten; es wäre im Sinne des Ökumenismus, wenn es nie zu Mischehen käme; die Kirche kann nicht ohne weiteres Ehen als gültig anerkennen, bei denen nicht feststeht, daß der nichtkatholische Partner an der Unauflöslichkeit des Ehebandes festhält; gäbe die Kirche die kanonische Form ganz auf, bliebe die Ehe ganz dem Staat überlassen; die Ehegesetzgebung muß jedoch im Geiste des Ökumenismusdekrets und der Erklärung über die Religionsfreiheit angepaßt werden; da die Reform des CIC noch lange auf sich warten läßt, soll man den Papst bitten, durch ein „Motu proprio" die Fragen der Mischehe entsprechend dem Schema zu regeln); Kardinal Joseph Elmer Ritter, Erzbischof von Saint Louis (das Schema verdient volle Zustimmung, besonders wegen der Vorschläge zur Mischehenfrage, da die Kirche zugleich das Gesetz Gottes und die Rechte der Person achten muß; bezüglich der kanonischen Form hält es die rechte Mitte; der Bischof muß — wie das Schema vorsieht — das Recht haben, von der kanonischen Form zu dispensieren; diejenigen, die zwar katholisch getauft, aber nicht katholisch erzogen sind, sollen nicht an die kanonische Form gebunden sein); John Fearns, Weihbischof von New York, im Namen von Kardinal Spellman und 100 Bischöfen der USA (das Schema enthält nicht nur Mängel, sondern schwere Fehler; die Bedeutung der kanonischen Form darf nicht gemindert werden; die Genehmigung zu außerkirchlicher Eheschließung wäre das Ende der Familie; für Notfälle soll man Fakultäten beim Heiligen Stuhl erbeten); John Krol, Erzbischof von Philadelphia, im Namen vieler Väter (der Entwurf soll die Gefahren des Indifferentismus nicht übersehen; in den USA bekennt sich ein Drittel der Bevölkerung zu keiner Religion; man sollte die kanonische Form im allgemeinen beibehalten, aber dem Ortsordinarius die Vollmacht zur Dispens geben, auch die Kautelen sollten grundsätzlich beibehalten, aber dem Ordinarius Vollmacht zur Dispens gegeben werden); Alexander Renard, Bischof von Versailles (für Fälle, wo Getaufte die kirchliche Eheschließung aus Konventionsgründen wünschen, ohne von der Sakramentalität der Ehe zu wissen, müßte festgelegt werden, wann die Trauung zu verweigern ist); François Charrière, Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg (das Problem der Mischehe ist eines der schwersten; die traditionellen Kriterien können nicht mehr gelten; man darf die Kautelen wohl vom katholischen, nicht aber vom nichtkatholischen Teil verlangen); Paul Yoshigoro Taguchi, Bischof von Osaka (Text soll Gewissensfreiheit im ökumenischen Geist achten und entsprechende Normen erlassen; man soll nicht vom nichtkatholischen Partner Kautelen fordern; die kanonische Form soll nicht zur Gültigkeit gemischter Ehen verlangt werden); John Heenan, Erzbischof von Westminster (zeitgemäße Regelung der Mischehenfrage notwendig; es genügt, wenn sich der Nichtkatholik der Abgabe der Kautelen durch den katholischen Partner nicht widersetzt); Petrus Moors, Bischof von Roermond (die kirchliche Ehegesetzgebung soll soweit wie möglich der staatlichen angepaßt werden; man kann sich fragen, ob die Gültigkeit einer Ehe von der Gültigkeit der Taufe abhängig gemacht werden soll; bei den Kautelen soll auch die Rücksicht auf den nichtkatholischen Partner erwähnt werden); William Conway, Erzbischof von Armagh (die Mischehe darf in keiner Weise gefördert werden; vor der Änderung der

Gesetzgebung müssen die Folgen bedacht werden; die noch vorhandene Zeit reicht nicht für eine Entscheidung aus); Adrian Djajasepoetra, Erzbischof von Djakarta (die Beschreibung der Naturehe ist rein westlich; der Ton darf nicht auf dem Ehevertrag liegen, sondern auf der lebenslänglichen Verbundenheit).
Nach Abschluß der Diskussion stellten die Moderatoren folgende Frage: „Gefällt es den Vätern, daß das Votum über das Ehesakrament dem Heiligen Vater zusammen mit den in der Aula vorgetragenen Vorschlägen zugestellt wird, damit er durch ein Motu proprio sein Urteil über das in der Generalkongregation besprochene Thema abgebe?"
Ergebnis der Abstimmung: Anwesend 2024, zustimmend 1582, ablehnend 427, ungültig 5.
Die Sitzung schloß mit dem Dank des Generalsekretärs und des vorsitzenden Moderators Kardinal Döpfner an die Väter.

Die Diskussion über das Laienapostolat

Trotz dreimaliger Überarbeitung und der Reduktion des Textes von ursprünglich 129 auf 20 Seiten stieß der Dekretentwurf „Über das Apostolat der Laien", der in sechs Generalkongregationen vom 7. bis zum 13. Oktober 1964 im Plenum diskutiert wurde, auf zum Teil harte Kritik bei den Vätern.

Ein unzulänglicher Entwurf

Diese Kritik wurde neben einigen zustimmenden Voten bereits am ersten Tag der Diskussion vernehmbar. Kardinal Ritter, der als erster sprach, erklärte: das Schema entspreche trotz manchem Guten nicht den wirklichen Notwendigkeiten von heute; es sei von allzu klerikalem Geist, von dem fast alle seine Termini geprägt seien; es enthalte keine echte Laienspiritualität und werde der wirklichen Stellung des Laien in der Welt nicht gerecht. Der ganze Aufbau sei viel zu juridisch; die Aussagen des Schemas bezögen sich primär auf die zu erwartende Reform des Kirchenrechts, als ob damit das Verhältnis von Hierarchie und Laien genügend geklärt werden könnte.
Andere Väter waren mit Kritik nicht weniger zurückhaltend: das Schema enttäusche die Laien, weil es der Natur ihres Apostolates nicht gerecht werde (Bischof de Roo von Victoria, Kanada); es sage überhaupt nicht, worin diese Berufung eigentlich bestehe (Bischof Charbonneau von Hull, Kanada); die dogmatische Grundlage des Laienapostolats müßte gründlicher und „begriffsreicher" dargestellt werden (Erzbischof-Koadjutor Fernandes von Delhi); es sei ein eilig zusammengesetztes Mosaik, dessen Teile nicht recht zusammenpassen (Bischof Maccari von Mondovì, Italien); es entspreche den Erwartungen der Kirche und der Welt nicht, weil die Einladung an den Laien nicht offen genug sei, und es zeige auch nicht richtig, wie die praktische Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien aussehen solle (Erzbischof McCann von Kapstadt); es übersehe die Bedeutung des Alltagslebens (Bischof Caillot von Évreux, Frankreich); es stelle nur einen Katalog der verschiedenen Formen des Laienapostolates auf, ohne eine geistliche Lehre vom Laienstande zu bieten (Erzbischof Mosquera Corral von Guayaquil, Ekuador); man müsse den Entwurf ganz neu abfassen und ihm eine Form geben, die mehr dem Wesen des Laien und dem Sinn seines Apostolates entspricht (Bischof Sani von Den Pasar, Indonesien). Weihbischof Tenhumberg von Münster erteilte zwar im Namen des deutschsprachigen und skandinavischen Episkopats sein grundsätzliches Plazet, schränkte dieses aber durch Sachkritik so weit ein, daß deutlich wurde, daß der Entwurf, so wie er stand, auch nicht zur Zufriedenheit des deutschen Episkopats ausgefallen war.

Der konziliäre Kontext

Andere zeigten sich milder in der Kritik und verwiesen auf die Schwierigkeiten, die speziell die Abfassung dieses Textes bot (Bischof Maccari, Bischof de Smedt von Brügge). Diese Schwierigkeiten, auf die auch Bischof Hengsbach in seiner namens der zuständigen Kommission vorgetragenen Relatio hinwies, waren zweifacher Natur: erstens methodischer, zweitens sachlicher.
Methodischer, weil das Schema zwischen zwei anderen großen Konzilstexten stand, der Konstitution „Über die Kirche" und dem Schema „Über die Kirche in der Welt dieser Zeit". In der Konstitution „Über die Kirche" ist die theologische Grundlage für die Stellung des Laien in der Kirche und die Ausübung seines Apostolats gelegt: in erster Linie (theologisch betrachtet) im zweiten Kapitel, über das Volk Gottes, denn dort finden sich die Elemente für eine Bestimmung des Laien, der, will man ihn positiv fassen, mit seiner Zugehörigkeit zum Volk Gottes identifiziert werden muß; erst in zweiter Linie im Kapitel über die Laien, und zwar weil es nicht gelungen scheint, dort in Abhebung und Gegenüberstellung zur Hierarchie eine wirklich positive Bestimmung des Laien zu geben; das Kapitel beschränkt sich im Grunde auf die Beschreibung der Stellung des Laien in der Kirche ohne umfassende theologische Begründung.
Im Schema „Über die Kirche in der Welt dieser Zeit" sind die dem Laienapostolat zugeordneten Ziele: persönliches und organisiertes Zeugnis der Kirche durch die Präsenz des Laien in den Strukturen der gesellschaftlichen, kulturellen, ökonomischen, technischen Wirklichkeit unserer Zeit, genannt und ausgeführt. Es geht also dort besonders im dritten Kapitel „Über das Verhalten der Christen in der Welt, in der sie leben" und im vierten Kapitel „Über die besonderen Aufgaben der Christen unserer Zeit" um die Kennzeichnung der spezifischen Tätigkeitsbereiche des Laien und die konkrete Ausübung christlicher Sendung in der Welt. Der Vorwurf, das Schema biete keine theologische Begründung des Laienapostolates, trifft also insofern nicht zu, als es gerade Aufgabe der Konstitution „Über die Kirche" war, eine solche Begründung zu geben. Etwas anderes ist der Umstand, daß das Schema den Anschluß an die Konstitution „Über die Kirche" nicht recht zu finden scheint, wohl mehrmals auf das Kapitel über die Laien, aber, wie Erzbischof McCann feststellte, nur ein einziges Mal auf das Kapitel über das Volk Gottes verweist, an dessen Lehre vom allgemeinen Priestertum, von der Vielfalt der Ämter und Charismen, dem Glaubenssinn aller Gläubigen das Schema hätte sinnvoller anknüpfen müssen, um alle ekklesialen Elemente, die für die Bestimmung des Apostolats des Laien notwendig wären,

in den Griff zu bekommen. Wohl deswegen fehlte dem Entwurf der „heiße Atem" und „starke Stil", den ein lateinamerikanischer Bischof (Antonio Quarracino, Bischof von Nueve de Julio, Argentinien) bemängelte. Die ganze auf den Laien zu beziehende Theologie der Konstitution *De Ecclesia* nicht genügend berücksichtigt zu haben, das scheint auch der eigentliche Fehler zu sein, den man den Verfassern des Schemas vorwerfen kann. Nach der anderen Seite hin, zum Schema 13, bestanden tatsächlich methodische und sachliche Schwierigkeiten, vor allem, weil man damit rechnen mußte, daß das Schema noch weitgehend umgestaltet würde, anderseits man ihm aber sein volles Gewicht wegen seiner Bedeutung und der Erwartungen, die sich gerade auf dieses Schema seit dem Ende der Ersten Session konzentrierten, belassen wollte. Wenn sich also das Schema über das Laienapostolat wie ein etwas unförmiges Gerippe ausnahm, dem manches Glied zu fehlen schien, dem andere wiederum künstlich aufgepfropft waren, so lag das sicher auch am konziliären Kontext des Schemas.

Die sachlichen Schwierigkeiten

Anders verhält es sich mit dem Vorwurf, das Schema sei zu klerikal gefärbt (Kardinal Ritter, Kardinal Liénart, Bischof Carter von Sault Sainte Marie, Kanada, Erzbischof D'Souza von Bhopal, Indien u. a.), es betone einseitig das „hierarchische Apostolat" der Laien (Erzbischof D'Souza, Erzbischof Ziadé von Beirut), es gehe zu sehr oder zu einseitig vom organisierten Apostolat aus und werde dem direkten christlichen Zeugnis des Laien in der Welt und in seinem Alltag nicht gerecht (Bischof Caillot, Bischof Larraín Errázuriz von Talca, Chile, Weihbischof Tenhumberg von Münster, Bischof de Vet von Breda) und fördere dadurch eine Art „Neoklerikalismus" (Erzbischof Ziadé).

Damit befinden wir uns bei den sachlichen Schwierigkeiten. Auch diese Schwierigkeiten sind verständlich. Für ihre Erklärung können mehrere Gründe angeführt werden. Genannt werden müssen drei, die auch in der Diskussion deutlich zum Ausdruck kamen: ein geschichtlicher, ein soziologischer und ein theologischer. Alle drei sind eng ineinander verflochten und ausgedrückt in der Frage: Wie gelingt es, ein kirchliches Selbstbewußtsein bei der Hierarchie, beim Klerus und bei den Laien zu schaffen, in dem die Kirche nicht nur als hierarchische erscheint (ein Vater sprach von „totalitärem System"), sondern als gemeinschaftsförmige Ganzheit des Volkes Gottes in der Vielfalt aller seiner Gaben und Ämter?

Die Last der Vergangenheit...

Der geschichtliche Grund wurde von mehreren Vätern genannt: zum erstenmal handelt ein Konzil ausdrücklich vom Laien. Von daher ergibt sich die Schwierigkeit, seinen Ort in der Kirche zu bestimmen. Die Tatsache selbst, daß ein Konzil über den Laien handelt, ist nicht unbedingt als Positivum zu deuten. Es bedeutet nur, daß bezüglich des Laien etwas in Frage steht. Das Konzil wurde als das Konzil der Wiederentdeckung des Laien bezeichnet (Bischof McGrath, Panamá). Das kann aber nur bedeuten, daß dieser „verschollen" war, und zwar recht lange Zeit. Das kann nur heißen, daß sich die Kirche jahrhundertelang als Klerikerkirche verstanden hat und die ganze Kirche, Hierarchie und Laien, die kirchliche Stellung des Laien rein passiv und zu sehr von der „Kirche" und zu wenig von seinem Platz in der Welt her verstanden haben. Dieses Verständnis entsprach in der Feudalgesellschaft mit seiner engen Verflechtung von geistlicher und weltlicher Obrigkeit den gesellschaftlichen Gegebenheiten, sagt aber über die Gültigkeit dieses Verständnisses auch für die feudale Gesellschaftsstruktur nichts aus. Das Schema gibt diesen geschichtlichen Tatbestand mehr als verkürzt wieder, wenn es gleich im ersten Abschnitt heißt: „Wenn auch das Apostolat der Laien in der Kirche zu keiner Zeit fehlte, da es zur Natur der Kirche selbst gehört, so wird es doch in unserer Zeit in ganz besonderer Weise gefordert." Auch Erzbischof Heenan dürfte den Sachverhalt nicht ganz getroffen haben, wenn er in seiner sonst sehr bemerkenswerten Intervention — er bemerkte u. a. zu dem vom Entwurf vorgesehenen Rat für Laienapostolat in Rom, darin müßten Laien vollverantwortlich mitarbeiten und nicht nur beratende Funktionen ausüben — feststellte, der Ort der Laien habe sich in der Heilsordnung heute deswegen vollständig geändert, weil im Gegensatz zu früher, wo Priester und Mönche fast die ausschließlichen Bildungsträger waren, der Laie heute oft viel gebildeter sei als der Kleriker. Auf diesem Hintergrund erkläre sich, warum der CIC den Laien und das Laienapostolat kaum berücksichtige. So richtig der Hinweis von Heenan geschichtlich ist — zur Zeit der Kodexreform von 1917 waren Mönche und Geistliche sicher nicht mehr die primären Kulturträger. Die eigentliche Schwierigkeit, der man im Schema und bei der Diskussion Schritt für Schritt begegnet, ist wohl die, daß sich seit dem Ende des Mittelalters die kirchlichen und profangesellschaftlichen Strukturen unabhängig oder isoliert voneinander entwickelt haben, konkret: die Kirche in ihrem Raum gesellschaftliche Strukturen tradiert hat, die denen der Profangesellschaft nicht entsprechen; sie deswegen Schwierigkeiten hat, die Stellung des Laien in ihrem Raum zu bestimmen, weil ihre Amtsstruktur immer noch nicht in das Ganze des Volkes Gottes, unbeschadet der Natur des hierarchischen Amtes, integriert ist. Geschichtlich betrachtet, ist das Laienproblem, wie ein Bischof bei der Diskussion zum Kirchenschema während der Zweiten Session gesagt hat, nicht in erster Linie ein Problem des Laien, sondern ein Problem des kirchlichen Amtes.

...und das kirchliche Organisationsgefüge

Der zweite Grund betrifft das kirchliche Organisationsgefüge zur Zeit des II. Vatikanums. Wenn auch das Schema öfters wiederholt, daß der Laie immer eine aktive Stellung in der Kirche gehabt hat, diese Stellung nur heute betont werden müsse, weil der Laie heute mündig geworden sei (dieses Argument spielte auch in vielen Interventionen eine Rolle), so wird man doch, will man realistisch urteilen, sagen müssen, daß die „Aufwertung des Laien" in der Kirche nicht primär Folge seiner Mündigkeit war, weil diese Mündigkeit, sofern sie besteht, nicht erst heute oder seit der Gründung der Katholischen Aktion besteht und noch weniger, wie es offenbar auch im Entwurf geschieht, primär mit dem wissenschaftlichen und technischen Fortschritt unserer Tage begründet werden kann, sondern das Ergebnis des offenen Abfalls der Massen von der Kirche ist, der „Laisierung" der weltlichen Strukturen. Die Initiativen zur Aktivierung des Laien in der Kirche sind nicht von deren Basis, sondern von deren Spitze, von der Hierarchie, ausgegangen. Die Teilnahme des Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche wurde so zum Modell des Laienapostolats überhaupt. Das Schema vom Laienapostolat ist noch weitgehend von diesem Modelldenken ge-

prägt. Die Kennzeichnung der Apostolatsfelder, der Apostolatsziele, der Apostolatstypen ist nach dem Modell der Teilnahme am hierarchischen Apostolat konzipiert, nicht von der sakramentalen Basis her, auch wenn im Schema wenigstens einmal darauf hingewiesen wird, daß die apostolische Sendung des Laien in Taufe und Firmung sakramental grundgelegt ist. Dieser einmalige Hinweis wirkt zu schwach gegenüber der betonten Herausstellung des „mandatum" und der „Missio canonica" und der privilegierten Stellung, die das Schema der Katholischen Aktion zuweist. Es fehlte nicht an Interventionen, die dem Schema diese einseitige hierarchische Sicht der Laienaktivität in der Kirche zum Vorwurf machten (Bischof de Vet, Weihbischof Tenhumberg, Hilarion Capucci, Generaloberer der Melkitischen Basilianer von Aleppo, Bischof Kozlowiecki von Lusaka, Zambia, Erzbischof Hurley von Durban). Diese „hierarchiologische" Sicht des Laienapostolates meinten wohl auch jene Väter, die dem Schema Klerikalismus vorwarfen. Ein Vater fand es bezeichnend, daß das Schema, das doch die Laien angehe, von Klerikern erarbeitet worden sei und einzelne Laien erst zu später Stunde um Rat gefragt wurden; er äußerte in diesem Zusammenhang, es sei „in der Sünde des Klerikalismus empfangen worden". Parallel mit der Überbetonung des Laienapostolats als hierarchischen Apostolats läuft die starke Hervorhebung des organisierten Apostolats. Man kann zwar dem Schema nicht den Vorwurf machen, es übersehe das Einzelapostolat und das freie Apostolat, es übersehe den Wert des christlichen Zeugnisses des Laien in der Welt, in Familie, Beruf und sozialem Milieu. Und die Kommission hat entgegen dem Wunsch einiger Väter daran festgehalten, daß auch das christliche Zeugnis der Christen im sog. weltlichen Bereich, ihre Mitarbeit beim Aufbau der irdischen Ordnung, im echten und eigentlichen Sinne Apostolat sei. Sie hat wohl auch aus diesem Grunde die Unterscheidung von direktem und indirektem Apostolat, von Apostolat im engeren und im weiteren Sinne fallengelassen. Aber die Darstellung des Sachverhalts ist ungenügend und wirkt gegenüber den Ausführungen über das organisierte Apostolat wenig überzeugend.

Noch mehr als die Ekklesiologie des zweiten Kapitels des Kirchenschemas spiegelt hier das Schema das Verständnis des Laienapostolats wider, wie es sich im institutionalisierten Laienapostolat in der Katholischen Aktion und den katholischen Verbänden, wenn auch in den verschiedenen Ländern sehr verschieden, entwickelt hat. Auch hier fehlt, wie z. B. bei der ganzen Auseinandersetzung über Kollegialität, die entsprechende empirische Wirklichkeit in der kirchlichen Praxis. Erfreulicherweise zeigte die Diskussion gerade in diesem Punkt, daß die Väter, wenigstens die Mehrzahl unter ihnen, über die Position des Laienschemas hinausgewachsen und die Früchte, den Nutzen, aber auch die Unzulänglichkeit des katholischen Organisationswesens über die Katholische Aktion hinaus kritisch zu beurteilen vermochten. Auch hier war die Diskussion bereits weiter fortgeschritten als der Buchstabe des Schemas. Bezeichnend mag dabei gewesen sein, daß die freieste Kritik bei aller Distanzierung von dem im Schema gezeichneten Modell nicht aus den zentraleuropäischen Ländern, sondern aus Lateinamerika, zum Teil auch aus den Vereinigten Staaten und aus Kanada, seltener aus dem afrikanischen Raum kam.

Die ausgewogenste Kritik an der einseitigen Betonung des organisierten Apostolats bot vielleicht Bischof Larraín Errázuriz von Talca, der neue Vorsitzende des CELAM: Soll das christliche Zeugnis der Kirche durch die Laien in den Strukturen der irdischen Ordnung inkarniert werden, so dürfe das Apostolat der Laien nicht einfach auf das institutionalisierte Apostolat beschränkt und von diesem her verstanden werden. Da das Apostolat sich notwendig und auf Grund seiner Natur auf alle Lebensbereiche, alle Milieus und Einrichtungen erstrecke, überschreite es den möglichen Rahmen des Institutionellen. Darüber hinaus werde das Apostolat durch allzu viele Institutionen mehr gehindert als gefördert. „Denn der übertriebene Institutionalismus lenkt die Aufmerksamkeit auf den technischen Aufbau (der Organisationen), auf den Aufwand, mehr auf die juridischen Verhältnisse als auf den von Liebe erfüllten persönlichen Eifer." Zudem entwickeln sich Institutionen langsamer als Menschen. Die Welt von heute, in der die Christen wirken, wandelt sich so schnell, „daß die Institutionen des kirchlichen Apostolats die Christen leicht in eine geschlossene und anachronistische Welt (‚Getto') einschließen könnten".

Die theologischen Voraussetzungen

Für die Schwierigkeiten einer sachgerechten Konzeption des Laienapostolats — und deshalb auch für die Art der Ausarbeitung des vorliegenden Schemas — gibt es auch einen theologischen Grund. Eine positive theologische Definition des Laien scheint bisher nicht gelungen. Das Schema unternimmt hier auch keinen Versuch, es handelt ja nicht vom Laien schlechthin, was in der Diskussion gelegentlich übersehen wurde, sondern vom Apostolat des Laien. Die Theologie des Laien hat zwar in den letzten zwanzig Jahren eine Art Frühling erlebt. Der „soziologischen" Neuentdeckung des Laien folgte die theologische. Nach 1945 hat geradezu eine Überschwemmung mit Literatur über den Laien stattgefunden. Trotzdem bleibt seine ekklesiale (nicht „kirchliche") Stellung weithin ungeklärt, weil man seine Definition immer noch von der Hierarchie und nicht von der Kirche her versucht, seine Stellung juridisch, nicht ekklesial umschreibt, nach dem Laien, dem Nichtkleriker, und nicht nach der Kirche zunächst fragt. Eine positive Klärung wird erst möglich sein, wenn Ekklesiologie und Lehramt das kirchliche Amt von der Kirche her und nicht umgekehrt die Kirche vom Amt her verstehen. Das Konzil kennzeichnet hier einen Übergang. Ein späteres Konzil mag vielleicht in seinem Kirchenschema den Abschnitt über das hierarchische Amt in das Volk Gottes, das die Kirche ist, hineinnehmen.

Jedenfalls weist die jetzige Kirchenkonstitution in diese Richtung. Aber die Definition des Laien ist auch da eine negative, wenn auch umfassendere und von daher ein echter Fortschritt, wenn es im vierten Kapitel heißt: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihestandes und des ... Ordensstandes sind, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und, des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, zu ihrem Heil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben." Joseph Ratzinger schrieb zur Diskussion des Laienkapitels im Kirchenschema während der Zweiten Session: „Das eigenartige an einer verbreiteten Form moderner Laien-Theologie ist nur, daß man diesen doppelten negativen Ausgangspunkt — nicht Priester, nicht Mönch — beibehält und ihn als etwas Positives hinzustellen versucht, woraus man Laienfrömmigkeit, Laienspiritualität und derlei mehr ableitet. Aber

eine Negation wird nicht zu etwas Positivem dadurch, daß man sie anpreist" (Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg, Köln 1964, S. 42). Solange man aber nicht zu einer positiven Bestimmung des Laien kommt oder solange man nicht aufhört, ihn als „Laien" zu definieren, ist es natürlich auch schwierig — und diese Schwierigkeit verspürte man im Schema wie in der Diskussion —, eine sachgerechte Bestimmung, nicht nur vage Umschreibungen des Laienapostolats, seiner Natur und seiner Ziele zu geben. Aus dieser theologischen Situation heraus versteht man auch, warum das Schema über das Laienapostolat ständig davon spricht, daß die Laien an der Sendung der Kirche *teilhaben,* obwohl sie selbst Kirche *sind* oder besser: „die Kirche" sind, wie sich Weihbischof Bettazzi von Bologna ausdrückte. Man begreift auch die Unsicherheit der Kommission, wenn sie im Schema den Laien einmal als „laicus", einmal als „christianus" und einmal als „christifidelis" bezeichnet und diese Verlegenheit sich auch auf die Definition des Apostolats erstreckt, wenn es heißt: „Das Apostolat, das seinen Namen von dem den Aposteln und ihren Nachfolgern übertragenen Lehr-, Leitungs- und Heiligungsamt herleitet, bezeichnet *auch* jede Tätigkeit des Mystischen Leibes, durch die die Frohbotschaft Christi verkündet und das Leben der Menschen durch dessen Geist durchdrungen wird." Man wird es auch verständlich finden, wenn die „Ehre" (honor) und das „Amt" (officium) des Laien, am Apostolat der Kirche teilzunehmen, öfter hervorgehoben werden als die Selbstverständlichkeit des Christseins in Leben und Zeugnis.

Positive Ansätze

Wenn bezüglich der positiven Bestimmung des Laien und der Natur seines Apostolats auch die Diskussion nicht recht weiterkam, obwohl das Fehlen oder die Unzulänglichkeit solcher Bestimmungen ausgiebig kritisiert wurde (Bischof de Roo, Bischof Charbonneau, Bischof Rubio von Salamanca, Bischof Mosquera Corral u. a. m.), so entwickelte die Diskussion doch reiche positive Elemente, denen der diskutierte Entwurf nicht gerecht geworden ist und die dazu beitragen können, Inhalt und Ausrichtung des Schemas bei dessen Überarbeitung wesentlich im Sinne des zweiten und des vierten Kapitels des Kirchenschemas zu verbessern und eine differenziertere und organischere Darstellung des Laienapostolates, seiner Natur, seines Umfangs, seiner Schwerpunkte und seiner Zielsetzungen und seines Verhältnisses zum Apostolat der Hierarchie zu geben (inwieweit es damit identisch ist, inwieweit es sich davon unterscheidet, welcher Unterschied zwischen beauftragtem [mandatum] und freiem Apostolat besteht). Zur Klärung dieser Fragen hat die Diskussion sicher viel beigetragen. Wichtiger scheinen aber letzten Endes die Ansätze für das „Weltverständnis" des Laien und seines unmittelbaren Zeugnisses zu sein, Ansätze, die eine erste Frucht der Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche darstellen und zugleich in die Problematik von Kirche und Welt weisen.

„mandatum" und „Missio canonica"

Die Verfasser des Entwurfs sind in der Darstellung des Verhältnisses von Laie und Hierarchie den traditionellen Weg gegangen. Das Verhältnis ist sehr juridisch und etwas einseitig von einem Beziehungsträger, von der Hierarchie, her gesehen. Die freien Formen des Apostolats werden zwar lobend erwähnt, aber auch bei diesen freien Formen ist offenbar primär nur an das organisierte Apostolat gedacht. Daß sich keine Vereinigung oder Bewegung als katholisch bezeichnen kann ohne implizites oder explizites Einverständnis der Hierarchie, wird eigens eingeschärft. Im übrigen wird gesagt: Es ist Aufgabe der Hierarchie, das Laienapostolat zu fördern, die Prinzipien festzulegen, die geistlichen Hilfen zu gewähren, bei Bedarf Vorschriften zu erlassen und über die Ausübung des Apostolats zu wachen. Die Kompetenzen der Hierarchie werden auch bezüglich der Laientätigkeit in den Institutionen zeitlicher Ordnung betont hervorgehoben: „Wo es sich um Unternehmungen und Einrichtungen zeitlicher Ordnung handelt, ist es Aufgabe der kirchlichen Hierarchie, für die Katholiken die Grundsätze der sittlichen Ordnung authentisch zu interpretieren und herauszustellen." An ihnen ist es auch, nach allseitiger Prüfung und nach Beratung mit Fachleuten darüber zu befinden, ob solche Werke oder Einrichtungen mit den sittlichen Grundsätzen übereinstimmen, und zu entscheiden, was zur Wahrung und Förderung der übernatürlichen Güter notwendig ist. Mit besonderem Lob werden jene ledigen und verheirateten Männer und Frauen bedacht, die ihre berufliche Fachkenntnis in den Dienst der Kirche stellen. Die Bischöfe sollen in ihren Diözesen Pastoralräte aus Klerikern, Ordensleuten und Laien einrichten. In diesen Räten sollen auch die verschiedenen katholischen Organisationen vertreten sein und darin zusammenarbeiten. Wie man sieht, geht es hier zunächst, bei allem Positiven, um sehr innerkirchliche Dinge. Das wird auch dadurch besonders unterstrichen, daß die kanonischen Formen des Apostolats sehr in den Vordergrund gestellt werden, während das Milieuapostolat, das Berufsapostolat, das soziale Apostolat in ihrer Eigenart und Bedeutung nicht recht zum Tragen kommen. Indessen werden ausführlich behandelt: Mandatum, Missio canonica, Katholische Aktion, ohne daß man sagen kann, diese drei Fragen wären in unanfechtbarer Weise geklärt. Zum Mandatum heißt es: Es ist „ein Akt der kirchlichen Autorität, durch den diese selbst in bezug auf eine bestimmte organisierte Form des Apostolats der Laien, das auf geistliche Zwecke ausgerichtet ist, eine besondere Verantwortung übernimmt und diesem auch ihre Sendung erteilt, indem sie so das Apostolat der Laien gleichsam als deren Fortsetzung integriert, unbeschadet der je eigenen Natur und der gegenseitigen Verschiedenheit". Die Missio canonica wird verstanden als „ein Akt der kirchlichen Autorität, durch die den Laien Aufgaben übertragen werden, die in eigentlicherer Weise mit den hierarchischen Ämtern zusammenhängen". Es handelt sich dabei nicht um die Delegierung von Weihe- oder Jurisdiktionsgewalten, sondern um den Einsatz von Laien in der Verwaltung klerikaler Ämter (munera clericalia) wegen Mangels an Klerikern und wegen größerer Sachkenntnis der Laien in einem bestimmten Bereich. Der Unterschied zwischen Mandat und Missio canonica besteht nach dem Entwurf darin, daß die Hierarchie durch das Mandat laieneigene Tätigkeiten in ihre Verantwortung übernimmt, die die Laien auch von sich her ausüben können, während durch die Missio canonica dem Laien klerikale Tätigkeiten übertragen werden, für die ihm keine ihm eigene Kompetenz zukommt.

Um Katholische Aktion handelt es sich, wenn folgende vier Bedingungen erfüllt sind: der unmittelbare Zweck der betreffenden Organisationen muß das allgemeine Apostolatsziel der Kirche selbst sein, nämlich die Verkündigung und religiöse Formung der Menschen; die Laien müssen in der ihnen eigentümlichen Weise mit der

Hierarchie zusammenarbeiten und die Organisationen leiten unter den Bedingungen, unter denen die pastorale Tätigkeit der Kirche ausgeübt werden muß; es muß sich um eine geschlossene Gemeinschaft handeln, damit die Gemeinschaft der Kirche besser zum Ausdruck kommt und das Apostolat eine größere Wirksamkeit erhalte; die Laien müssen mit dem hierarchischen Apostolat direkt zusammenarbeiten und der höheren Leitung durch die Hierarchie unterstehen.

Der Laie im gewandelten Selbstverständnis der Kirche

Von diesen primär juristisch-organisatorischen Fragen löste nur die Frage der Katholischen Aktion, der im Schema an der Spitze des organisierten Apostolats eine privilegierte Stellung zukommt, eine echte Diskussion aus. Die Katholische Aktion hat in der vom Entwurf beschriebenen Form ihre Verteidiger gefunden (Titularbischof Civardi, Rom; Kardinal Caggiano, Buenos Aires; Kardinal Liénart: mit der Einschränkung, es dürfe sich um keine privilegierte Bewegung handeln und der Bischof müsse jeder Organisation diesen Titel geben können, die er direkt in seine apostolische Wirksamkeit eingliedern will). Andere wünschten eine noch stärkere Hervorhebung (Titularbischof Alonso, spanischer Militärbischof; Erzbischof Nicodemo von Bari): Jeder Bischof müßte das Recht haben, Organisationen der Katholischen Aktion ins Leben zu rufen; dieses Recht würde aber von denen bestritten, die für die anderen religiösen Organisationen dieselben Rechte beanspruchen. Die Bischofskonferenzen sollten wenigstens für eine gewisse Einheitlichkeit sorgen (Bischof Alonso). Die Katholische Organisation dürfe nicht einfach zu den verschiedenen Organisationen gezählt werden, bei denen die Laien das Recht auf Organisationsfreiheit haben.

Die besondere Stellung der Katholischen Aktion als Teilnahme am Apostolat der Hierarchie bei strikter Abhängigkeit von dieser müßte herausgestellt werden (Erzbischof Nicodemo). Gegen eine Monopolstellung der Katholischen Aktion wandte sich energisch Kardinal Suenens. Er schlug vor, den Titel „Katholische Aktion" zur Bezeichnung aller Apostolatsorganisationen zu gebrauchen oder ihn fallenzulassen. Man müsse zudem bedenken, daß zur Zeit, als der Apostolatstyp der Katholischen Aktion entstand, die Laien noch passiv waren und keine ausgearbeitete Laientheologie bestand. Eine Monopolstellung der Katholischen Aktion vertrage sich nicht mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Dieser Meinung waren viele andere Väter, nicht nur in bezug auf die Katholische Aktion, sondern in bezug auf das organisierte Apostolat überhaupt. Das Kirchenschema deutet auf eine andere Sicht des Laien und seines apostolischen Auftrags; diese Sicht versuchte die Mehrheit der Voten zu vermitteln: das Laienapostolat ist mehr als nur die Teilnahme und die Mitarbeit mit der Hierarchie im Lehr-, Leitungs- und Heiligungsamt. Auch caritative, soziale und berufliche Werke können apostolischen Charakter haben (Weihbischof Tenhumberg). „Der Heilige Geist hat die Bischöfe eingesetzt, die Kirche Gottes zu leiten, und der gleiche Heilige Geist erweckt auch die apostolischen Impulse der Laien" (Erzbischof-Koadjutor Veuillot, Paris). Aus einer dank dem Heiligen Geist erneuerten Kirche muß der Klerikalismus verschwinden. Die Laien müssen in dieser erneuerten Kirche in ihrer vollen Würde und Verantwortung als Kinder Gottes und Mitglieder des Volkes Gottes anerkannt werden (Erzbischof D'Souza von Bhopal). Die ekklesiale Natur des Laienapostolats muß deutlicher herausgestellt werden und die Laien auf dieses ekklesiale Bewußtsein hin erzogen werden, ohne autoritärer Kontrolle durch die Hierarchie unterworfen zu sein (Weihbischof Bettazzi), da der Laie selbst die Kirche sei. Darum sollte man auch vermeiden, gewisse Strukturen festzulegen, weil alles den Forderungen des Tages und der Menschen angepaßt werden muß und nur die aus der Taufe und Firmung ableitbaren Fundamente das Apostolat der Laien bestimmen. Die „Aktuierung der Charismen des Volkes Gottes" nannte Weihbischof Leven (San Antonio, Texas) das Laienapostolat. In diesen Diskussionsbeiträgen zeichneten sich die Grundlinien eines neuen, realistischeren und positiveren Verständnisses des Laien auf dem Boden des im Konzil vertieften Selbstverständnisses der Kirche ab.

Der Laie in der Welt

Eine rein kirchliche Sicht des Laien schien in der Diskussion überwunden. Seine Weltsendung wurde ernst genommen. Die Furcht vor der organisierten Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Nichtkatholiken schien zurückgedrängt. Erzbischof Duval sah gerade in dieser Zusammenarbeit einen geeigneten Weg zu einem realistischen Weltverständnis der Kirche. Bischof Höffner machte auf den Mangel aufmerksam, daß der Entwurf die Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit den getrennten Christen nicht eigens erwähnt. Die Bestimmung dessen, was „Welt", zeitliche Ordnung, irdische Gesellschaft bzw. die Stellung der Kirche in ihr und in der Kirche die des Laien ist, machte freilich größere Schwierigkeiten, die sich in der Diskussion zum Schema 13 von neuem zeigten, ohne auch dort hinreichend geklärt worden zu sein. Sie sind verständlich, ging es dabei doch um die Erhellung einer lebendigen und vielschichtigen Realität und nicht nur um begriffliche Distinktionen, auch wenn man von den Texten wird sagen müssen, sie haben über den Distinktionen und Dualismen von Welt und Kirche, Glied der Kirche und Bürger der Gesellschaft zur lebendigen Realität noch nicht recht durchgefunden. Aber der Versuch allein ist schon etwas sehr Positives. Der Entwurf ermahnt unter Hinweis auf 1 Kor. 3, 22—23, die Christen sollten sich bewußt sein, daß sie dazu berufen sind, die gesamte zeitliche Ordnung in Christus zu vervollkommnen. Deswegen erstrecke sich das Apostolat der Gläubigen auch auf die Dinge der zeitlichen Ordnung selbst, und zwar in der Weise, daß dabei die irdische Ordnung „in ihrer Natur voll erhalten bleibt, aber auf dem Sittengesetz, das durch die Liebe vervollkommnet wird, aufgebaut und durch Christus auf Gott hingeordnet wird". Aber der Großteil der Väter gab sich mit dieser Umschreibung der zeitlichen Ordnung nicht zufrieden. Bischof Höffner (Münster) warf dem Schema in diesem Punkt Triumphalismus vor: es werde der Zustand der Welt bis zur Wiederkunft Christi unerlaubterweise mit dem Zustand des eschatologischen Gottesreiches gekoppelt. Vor der Wiederkunft des Herrn könne es eine vollkommene christliche Ordnung als geschichtliche Wirklichkeit nicht geben. Die ganze Welt mit all ihren Ordnungen und Einrichtungen „liege im argen" (1 Joh. 5, 19) und werde dem Gericht Gottes unterstellt werden (vgl. Röm. 3, 6). Die Realität der Erbsünde werde im Schema völlig übersehen. Damit meinte Bischof Höffner wohl in der Sprache der Bibel dasselbe, was Bischof de Vet als mangelnden Realismus und Bischof Larraín Errázuriz als „Angelismus" bezeichnet hatte. Wenn diese beiden letztgenannten mit vielen anderen Vä-

tern aber zugleich die enge Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung betonten und die Heilsbedeutung der „Zeichen der Zeit" in ihren positiven und negativen Erscheinungsformen hervorhoben, so berührten sie damit einen weiteren, vielleicht den zentralsten und wesentlichsten Aspekt einer realistischen christlichen Weltbetrachtung. Diese realistische Weltbetrachtung fordert eine Inkarnierung des Christlichen in den Strukturen der Welt und den gesellschaftlichen Realitäten unserer Zeit, macht aber zugleich bewußt, daß es eine vollkommene Verchristlichung dieser Welt nicht geben wird, daß der Triumphalismus, den Bischof Höffner dem Schema vorwarf, eine unbiblische, mit dem Christentum als solchem nicht vereinbare Utopie ist.

Diese Warnung hatte ihre Bedeutung, denn sowohl der Text des Schemas (analog auch manche Stellen im Schema 13) wie einzelne Diskussionsbeiträge zeugten tatsächlich von einer gewissen Verharmlosung des Phänomens Welt, das nicht einfach dadurch geklärt wird, daß man in einem naiven Enthusiasmus alles für verchristlichbar hinstellt. Nach zwei Seiten schien sich eine Gefahr anzuzeigen: man betrachtete die Realität Welt zu sehr unter dem Aspekt des Sachlichen und Institutionellen, man forderte in erster Linie die Rechristianisierung des Überbaus und übersah dabei das eigentlich Menschliche. Der Hinweis von Bischof Volk in der Diskussion zum Schema 13, das Christliche erweise sich nicht zuerst im Sachlichen, sondern im Menschlichen und werde, je mehr es sich im Menschlichen erweise, Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses, gewann hier seine konkrete Bedeutung. Die zweite Gefahr meldete sich an in einer Art naiven Glaubens, das Konzil habe durch seinen Aufbruch und seine Bereitschaft, sich auf die Probleme dieser Welt einzulassen, schließlich durch die „Aufwertung" der „weltlichen" Sendung des christlichen Laien nun schon das Weltverhältnis gefunden, das einem biblischen Selbstverständnis der Kirche entspricht. Die Hilflosigkeit, von der die Konzilstexte bei der Kennzeichnung dieser Probleme noch geprägt sind, ist geeignet, solchem Triumphalismus abzuhelfen. Das beweist mehr noch als das Laienschema das Schema 13.

Die Kirche in der Welt dieser Zeit

Zur Diskussion des Schemas 13

Mit dem Schema 13 — früher Schema 17 — wurde auf der Dritten Sitzungsperiode der voraussichtlich letzte große Entwurf des Zweiten Vatikanums diskutiert: „Über die Kirche in der Welt dieser Zeit". Dieser Entwurf stand seit seinen ersten Anfängen in der Reihe des Programms an letzter Stelle. Von daher seine Bezeichnung und der Wechsel der Chiffre nach der Promulgierung der beiden ersten Dekrete, der Konstitution „Über die Liturgie" und des Dekrets „Über die modernen publizistischen Mittel", am Ende der Zweiten Sitzungsperiode und einer weiteren Reduktion der Zahl der noch zur Beratung anstehenden Entwürfe während der zweiten Zwischenperiode. Das Schema 13 unterscheidet sich in mancherlei Hinsicht von den übrigen Entwürfen des gegenwärtigen Konzils. Seine Darstellung und vielleicht noch mehr die Wiedergabe der Diskussion darüber bieten besondere Schwierigkeiten.

Die Erwartungen

Es handelt sich hier um den einzigen Entwurf, der in seinen Anfängen nicht auf die Arbeit der Vorbereitungskommissionen zurückgeht, sondern aus dem Plenum des Konzils selbst hervorgegangen ist. Seine Geschichte und seine Thematik sind eng verknüpft mit dem anderen großen Thema dieses Konzils, der Kirche, dessen Beratung mit der Promulgierung der Dogmatischen Konstitution *De Ecclesia* ihren Abschluß gefunden hat. Beide Entwürfe entsprachen den Intentionen Johannes' XXIII. Auf beide Themen konzentrierte sich das Bemühen der Väter am Ende der Ersten Sitzungsperiode um die Realisierung des johanneischen „aggiornamento". Beide Themen rückten durch die drei Voten der Kardinäle Lercaro, Montini und Suenens am Ende der Ersten Sitzungsperiode ins Zentrum des Konzilsprogramms, das Kardinal Suenens damals auf die kurze Formel brachte: Darstellung der Kirche von innen (ad intra) und nach außen (ad extra). Die beiden Themen bildeten die Klammern des großen Programms, das Paul VI. in seiner ersten Rundfunkbotschaft und ausführlicher und prägnanter in seiner Eröffnungsansprache zur Zweiten Session verkündete (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 501 ff. und 18. Jhg., S. 77 ff.). Setzte der theologisch denkende Beobachter seine Hoffnungen mehr auf den ersten Entwurf, so richtete sich die Aufmerksamkeit einer breiteren Öffentlichkeit auch über die Grenzen der Kirche hinaus auf das zweite Thema. Immer wieder, wenn in der Aula Themen zur Sprache kamen, die in keinem der vorgesehenen Entwürfe behandelt waren, wie Kirche und Armut, Kirche und Staat, Kirche und Rassenfrage, Kirche und junge Nationen, wurde auf den Entwurf über Kirche und Welt verwiesen als das große Schema, in dem alle Fragen, die das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft unserer Tage berühren, behandelt werden müßten. War es für die einen — die naiven Optimisten — das „gelobte Land des Zweiten Vatikanums", von dem man sich, wenn auch nicht alles, so doch wenigstens eine Art Wunder erwartete, bezeichneten die anderen, die Pessimisten und gewisse Kritiker das Schema nicht selten als den „großen Papierkorb", den man bestrebt sei mit allem zu füllen, was man anderswo nicht unterbringen könne. Nun, das vorläufige Ergebnis, der Entwurf, der von der Hundertfünften bis zur Hundertneunzehnten Generalkongregation (20. 10. bis 10. 11. 1964) diskutiert worden ist, hält sich von den genannten Erwartungen und Befürchtungen gleich entfernt. Er ist weit davon entfernt, ein Wunder zu sein und alle Erwartungen, die man bezüglich des Konzils hegt und vielleicht durch andere Entwürfe oder Diskussionen enttäuscht sah, zu erfüllen: dafür fehlte der geistige Rahmen, die Spannkraft der Auseinandersetzung, die Zeit, die Meisterschaft und Sicherheit des Konzils, mit solchen Themen umzugehen: brachten doch die Väter für die Behandlung dieser Fragen nicht die gleichen Qualifikationen — erfahrungsmäßiger und fachlicher Art — mit wie etwa für die theologische Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche oder zu Fragen, die deren innere pastorale Erneuerung betrafen. Und die Periten, die Geistliche und Theologen, keineswegs

Soziologen, Anthropologen, Biologen usw. waren, zeigten sich der Thematik nur mit Einschränkung gewachsen: das zeigen die manchmal etwas dürftigen und hilflosen Explikationsversuche gewisser Probleme, die Unsicherheit in der Formulierung, das ständige Hinundherwechseln zwischen natürlichem und übernatürlichem Bereich, der Gebrauch philosophischer Termini dort, wo theologische angebracht wären, theologischer dort, wo die soziologische Sprechweise am Platze wäre, usw. Das Schema ist aber keineswegs zum Papierkorb des Zweiten Vatikanums geworden. Es behandelt nicht alles, sondern einige Themen, wenn auch Themen mit großer Tragweite und Breite, die wiederum in ebenso viele Unterthemen zerfallen. Das Schema hat durchaus sein eigenes Profil, es erweist sich keineswegs als überflüssig oder als ein Ausweg. Die Väter haben den Entwurf nach ungewöhnlich langer Generaldebatte als Arbeitsgrundlage akzeptiert. Die Diskussion selbst gehörte keineswegs zu den theologisch glanzvollsten, aber zu den lebendigsten. Sie erwies die Bereitschaft der Väter, sich auf die Konflikte dieser Welt einzulassen, wenn es dabei um das Heil des Menschen und den Auftrag der Kirche geht. Sie hat gezeigt, daß die Kirche bereit ist, Kritik an sich selbst zu üben, wo sie durch ihr Haupt und ihre Glieder versagt hat, und sich als Pilgerin durch die Geschicke der Welt und ihrer jeweiligen Zeit zu verstehen. Sie hat schließlich erwiesen, wie notwendig gerade dieser Entwurf war.

Zwei widersprechende Auffassungen

Aber der Entwurf hat seine Problematik. Diese ist in vielerlei Weise auf dem langen Wege seiner Entstehung und bei der Diskussion in der Aula selbst sichtbar geworden. Die Schwierigkeiten des Entwurfs sind zugleich die Schwierigkeiten seiner Darstellung. Es sind Schwierigkeiten, die an der Thematik selbst liegen, an der konkreten Gestalt der Kirche dieser Zeit, im Verständnis ihrer eigenen Geschichte und an ihrem Verhältnis zu dem, was das Schema 13, ohne es zu definieren, Welt, genauer Welt dieser Zeit, nennt.

Die Geschichte des Schemas ist nicht länger als die der anderen Entwürfe. Nur anderthalb Jahre hat der Entwurf Zeit zur Reifung und zur Überarbeitung gehabt. Und darin liegt schon ein Teil seiner Problematik. Es ging ja um Themen, mit denen sich die Bearbeiter selbst vielfach erst vertraut machen mußten. Sie konnten sich für ihre Belange zudem nicht auf das reiche Material stützen, das die Bischöfe und katholischen Fakultäten an die Vorbereitungskommissionen geschickt hatten. Da es sich um Themen handelte, die im Grenzbereich zu den verschiedenen modernen anthropologischen Wissenschaften Biologie, Anthropologie, Psychologie und Soziologie stehen, hätte es einer gründlicheren und umfassenderen Vorbereitung mit ausgiebigerer Befragung von Institutionen und Fachleuten bedurft. Dann aber hätte der Entwurf bis zu seiner Eignung als Diskussionsgrundlage mehrere Jahre zurückgestellt werden müssen. Ein solcher Vorschlag, nämlich das ganze Konzil auch (nicht nur) dieses Entwurfes wegen auf mehrere Jahre zu vertagen, wurde ja auch noch auf der Dritten Session — hauptsächlich durch die englische Hierarchie — gemacht. Aber wäre es sinnvoll gewesen, alle Fragen, etwa des Verhältnisses der Kirche zu Kultur und Wissenschaft, zum Problem der fortschreitenden gesellschaftlichen Verflechtung, zur Technik, zur Überbevölkerung usw., auf dieser fachlichen Grundlage zu behandeln? Hätte die Kirche damit nicht gerade etwas unternommen, was man ihr nicht zu Unrecht vorwirft, nämlich sich selbst überfordert und sich auf Dinge festgelegt, für die sie nur in sehr beschränkter Weise zuständig ist?

Irgendwie hatte der Entwurf von Anfang an sich mit diesem Sachverhalt auseinanderzusetzen. Es gab eine Richtung bei den Urhebern der Idee und auch in der Kommission, die den Entwurf zu bearbeiten hatte, die darin die konkreten Probleme unserer Zeit behandelt wissen und von einer theologischen Begründung der Gesamtthematik absehen wollte. Der Akzent lag für die Richtung weniger oder gar nicht auf dem grundsätzlichen Verhältnis von Kirche und Welt, theologisch und heilsgeschichtlich gesehen, sondern auf den konkreten „weltlichen" Phänomenen unserer Zeit: Vergesellschaftung, Überbevölkerung, technischer und wissenschaftlicher Fortschritt, Ehe und Familie, Krieg und Frieden usw. Es ging ihr also weniger um Kirche und Welt schlechthin, sondern um die Lösung von Zeitproblemen. Der erste provisorische Entwurf, der von der damit beauftragten Gemischten Kommission (aus Theologischer Kommission und Kommission für das Laienapostolat) erarbeitet und im Mai 1963 der Koordinierungskommission zur Begutachtung zugeleitet worden war, entsprach weitgehend dieser Richtung. Das kam bereits im Titel zum Ausdruck: „Über die Gegenwart der Kirche in der Welt von heute". Dieser umfaßte sechs Kapitel (Über die wunderbare Berufung des Menschen, Über die menschliche Person in der Gesellschaft, Über Ehe und Familie, Über den richtig zu fördernden Kulturfortschritt, Über die Wirtschaftsordnung und die soziale Gerechtigkeit, Über die Völkergemeinschaft und den Frieden), von denen nur das erste Kapitel theologisch-grundsätzlicher Art war.

Der Entwurf fand aber im Juli des gleichen Jahres nicht die Zustimmung der Koordinierungskommission. Diese beauftragte damals Kardinal Suenens, der vor der Koordinierungskommission darüber referiert und den Entwurf kritisiert hatte, mit der Ausarbeitung eines neuen Entwurfs: In diesem sollten die Lehrgrundlagen besser berücksichtigt werden. Das Schema selbst sollte sich, ausgehend vom ersten Kapitel des vorgelegten provisorischen Entwurfs, auf die Grundsatzfragen beschränken. Die konkreten Probleme (Kapitel 2—6) sollten überarbeitet und in eigenen Annexen dem eigentlichen Text des Schemas angegliedert werden. Kardinal Suenens betraute mit der Aufgabe eine Gruppe von Theologen, die auf mehreren Sitzungen in Löwen ein Dokument erarbeitete: „Adumbratio Schematis XVII De activa praesentia Ecclesiae in mundo aedificando." Dieser Entwurf unterlag der entgegengesetzten Versuchung seines Vorgängers. Er war zu theologisch, zu theoretisch, zu wenig den konkreten Zeitproblemen zugewandt. Dieser Entwurf des Kardinals Suenens wurde zu Beginn der Zweiten Session der Gemischten Kommission zugeleitet, und diese befaßte sich im November 1963 mit der „Adumbratio" und dem eigenen früheren Entwurf. Die Arbeit gestaltete sich schwierig, da man innerhalb der Kommission selbst zu keiner Einigung über die Ausrichtung des Entwurfs kam und man sich zudem an die Weisung der Koordinierungskommission zu halten hatte. Als vorläufiger Ausweg bot sich die Wahl einer Redaktionskommission an, in der beide Richtungen ungefähr gleich vertreten waren (Bischof Schröffer, Bischof McGrath, Weihbischof Ancel von der Theologischen Kommission, die Bischöfe Guano, Hengsbach und Ménager von der Kommission für das Laienapostolat). Später

kamen noch zwei Mitglieder, Bischof Wright (Theologische Kommission) und Bischof Blomjous (Kommission für das Laienapostolat), hinzu. Diese Redaktionskommission bestellte Bischof Guano zu ihrem Präsidenten und den deutschen Moraltheologen Bernhard Häring zum Sekretär. Mit der Redaktion des Textes wurde später P. Sigmond OP (Rom) betraut. Auf mehreren Sitzungen dieser Redaktionskommission, darunter einer in Zürich Februar 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 452), entstand unter Hinzuziehung einzelner Laien als Ad-hoc-Berater im wesentlichen der später diskutierte Entwurf. Auf der Sitzung der Gemischten Kommission im März 1964 wurden die ersten drei Kapitel gebilligt. Auf einer Sitzung im Juni 1964 wurde aber der ganze Text nochmals überarbeitet und nun auch das Kapitel 4 fertiggestellt. Anfang Juli wurde der Entwurf nach Billigung durch die Koordinierungskommission als einer der letzten den Vätern zugesandt. An den Annexen wurde noch weiter gearbeitet. Sie wurden erst in der Einundneunzigsten Generalkongregation am 30. September an die Väter verteilt.

Inhalt und Zielsetzung des Entwurfs

Der Entwurf, der auf der Dritten Sitzungsperiode diskutiert wurde, umfaßt vier Kapitel: Über die volle (integra) Berufung des Menschen; Über die Kirche im Dienste Gottes und der Menschen; Über das Verhalten der Christen in der Welt, in der sie leben; Über die besonderen Aufgaben des Christen unserer Zeit. Dieses letzte Kapitel ist in sechs Abschnitte gegliedert, von denen in der Aula ein jeder gesondert diskutiert worden ist: Über die Förderung der Würde der Person; Über die Würde von Ehe und Familie; Über die Förderung der Kultur; Über das wirtschaftliche und soziale Leben; Über die Förderung der Solidarität der Völkerfamilie; Über die Festigung des Friedens. Diese Abschnitte entsprechen, wie die Überschriften zeigen, im wesentlichen dem Inhalt der Kapitel 2—6 des ersten provisorischen Entwurfs vom Frühjahr 1963. Jedem dieser Abschnitte entspricht ein eigener Annex, außer den letzten zwei, deren Thematik in einen (den fünften) Annex zusammengezogen ist. Man wählte so einen annehmbaren Mittelweg: Man wollte auf die Behandlung der konkreten Zeitprobleme im Schema selbst nicht verzichten, mußte aber anderseits denen entsprechen, die eine grundsätzlichere Behandlung des Themas Kirche und Welt verlangten. Man behandelte deshalb die Zeitprobleme kurz im Schema selbst und gab dazu in den Annexen die näheren Erläuterungen.

Die Annexe bilden aber kein konziliäres Dokument im strengen Sinne. Da eine Minderheit in der Aula ihren Inhalt offenbar fürchtete, zum mindesten nicht billigte, war man von dieser Seite bestrebt, ihren Wert herabzusetzen. So verkündete Generalsekretär Felici in der Zweiundneunzigsten Generalkongregation (1. 10.): Die Annexe seien von Mitgliedern der Kommission für das Laienapostolat ausgearbeitet worden und trügen rein privaten Charakter. Erzbischof Felici mußte aber auf Einspruch von seiten der Moderatoren seine Mitteilung noch in der gleichen Sitzung widerrufen: Es handle sich nicht um rein private Dokumente, auch wenn sie in der Aula nicht diskutiert würden. Sie seien von der Gemischten Kommission und nicht nur von Mitgliedern der Laienkommission ausgearbeitet worden. Welcher Rang den Annexen zukommt, wird erst noch zu entscheiden sein. Vorläufig werden sie von der Kommission als ein Kommentar der Kommission zu den Fragen des vierten Kapitels angesehen. Wenn die Annexe auch nicht in der Aula diskutiert wurden — mehr aus Gründen der Diskretion als aus formalen und grundsätzlichen Erwägungen —, so konnten die Väter doch schriftliche Eingaben dazu machen, und die Kommission kann sie an Hand dieser Eingaben verbessern. Ihr Schicksal ist aber auch insofern ungewiß, als man nicht weiß, wieweit bei der Überarbeitung des Textes Aussagen der Annexe in das Schema selbst eingearbeitet werden. Die Verstärkung verschiedener Aussagen im vierten Kapitel dürfte das notwendig machen, und entsprechende Wünsche wurden — z. B. bezüglich des Abschnittes über die Würde der Person — in der Aula ausgesprochen.

Die Weltsendung der Kirche

Bezüglich des Inhalts beschränken wir uns hier auf ein kurzes Exposé, da es des Gegenstandes wegen sinnvoller erscheint, den Inhalt des Schemas und die Diskussion nicht voneinander zu trennen. In einem ausführlichen Prooömium wird der Gegenstand kurz umschrieben und werden die Adressaten des Textes genannt: Die Kirche nimmt an den Freuden und Leiden, Hoffnungen und Ängsten der Menschen unserer Zeit teil, sie versucht die Zeichen der Zeit in ihrer Heils- und Unheilsbedeutung zu verstehen und zu deuten als „Zeichen und Stimme der Vorsehung". Das Konzil wendet sich, nachdem es über das Geheimnis der Kirche nachgedacht hat, jetzt an die Gläubigen, „damit sie mit vereinten Kräften zum Aufbau der Welt im Geiste Christi beitragen". Sie will aber über die „Welt" nicht nur zu den Katholiken sprechen, sondern zur ganzen „Welt", zu den Christen in den getrennten Gemeinschaften, „die denselben Herrn und Erlöser der Welt bekennen und nicht wenige Beispiele des gleichen Bemühens gegeben haben", zu allen, die an Gott glauben und zu allen Menschen guten Willens, „damit sie mit uns überlegen (considerent), was der Mensch ist und welches seine Berufung und seine Aufgabe in dieser Welt ist". Im Schlußabschnitt wendet sich das Konzil nochmals an die getrennten Christen, an alle Glaubenden und an alle Menschen guten Willens, damit diese das Bemühen der Kirche „nicht als ein Hindernis zu ehrlicher Zusammenarbeit betrachten, sondern vielmehr und in Wahrheit als Bekundung des Wunsches, alle von Christus übertragenen Aufgaben in der Liebe zu den Menschen zu erfüllen".

Im ersten Kapitel wird von der „vollen" Berufung des Menschen gesprochen und versucht, die Einheit von natürlicher und übernatürlicher Berufung herauszustellen: sowohl gegenüber jenen, die, dem theoretischen oder praktischen Materialismus oder dem Agnostizismus folgend, meinen, diese Berufung erschöpfe sich im irdischen Dasein des Menschen, in seiner Diesseitigkeit, als auch gegenüber jenen, die sich vor den Problemen dieser Welt in eine Jenseitigkeit flüchten, die den weltlichen Aufgaben des Christen nicht gerecht wird und die irdischen Wirklichkeiten in ihrer Heilsbedeutung nicht ernst nimmt. Aber bei aller realistischen Einschätzung des Irdischen bleibt die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen bestehen. „Niemand kann, allein auf seine eigenen Kräfte gestützt, den Versuchungen des bösen Geistes und der Knechtschaft der Sünde entgehen und die Freiheit der Kinder Gottes erlangen . . . Deswegen bedarf der Mensch, der in allem von Gott abhängig ist, auch wegen der Sünde, neuer göttlicher Gnadengaben und Heilsmittel, und zwar nicht nur zur Erlangung des ewigen Lebens, sondern auch zum Aufbau

der irdischen Gesellschaft auf dem festen Fundament der Gerechtigkeit und Liebe."

Im zweiten Kapitel wird die doppelte Sendung der Kirche erklärt: Gottes Auftrag zu erfüllen und der Welt zu dienen. Aufgabe der Kirche ist es, den Menschen die Frohbotschaft Christi zu verkünden. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist ihr Dienst am Menschen. In der Ausübung dieses Dienstes muß sie sich der Mittel des Evangeliums bedienen, die nicht die der irdischen Gewalt sind. Da Zeitliches und Ewiges eng miteinander verknüpft sind, muß sich die Kirche in Erfüllung ihrer Heilssendung zwar auch zeitlicher Mittel bedienen, „aber sie setzt keinerlei Hoffnung auf von der staatlichen Gewalt gewährte Privilegien". Ja die Kirche ist, so heißt es, bereit, auf legitim erworbene Rechte zu verzichten, „wenn sich herausstellen sollte, daß ihr Gebrauch wegen der neuen Lebensverhältnisse die Reinheit des Zeugnisses in Frage stellt". Die Kirche will ihr Wirken in der Welt nicht auf Privilegien und Vormachtstellungen, sondern auf der Zusammenarbeit mit den gesellschaftlichen Mächten unter Wahrung der eigenen Sendung und der Autonomie dieser Mächte aufbauen. Die Kirche ist auch bereit, sich der Kritik der Welt auszusetzen und einzugestehen, daß sie auch für ihre eigene Erneuerung viel von der Welt empfangen kann. „In Einfalt (simplici animo) hört die Kirche jene, die ihr die Sünden ihrer Glieder und den Mangel an evangelischem Geist entgegenhalten." Wenn auch die Kirche durch den Aufweis der rechten Wertordnung und ihres Bezugs zum Sittlichen und Ewigen in vielfacher Weise zum Aufbau der irdischen Ordnung beiträgt, sollen die Gläubigen nicht meinen, „ihre Hirten seien zuständig oder gerufen, auf alle, auch noch so schweren Fragen zu antworten, was hier und jetzt zu tun sei".

Im dritten Kapitel werden die Normen genannt, die für das Verhalten des Christen unter den konkreten Bedingungen unserer Zeit und unserer Umwelt maßgebend sein müssen. Im ganzen Abschnitt spürt man das Bemühen, die Eigenverantwortung des Christen in der Welt herauszustellen und sein christliches Verantwortungsbewußtsein für sein Handeln im zeitlichen Bereich zu schärfen. Es setzt hier die Thematik des Schemas vom Laienapostolat in einer — so möchten wir meinen — wesentlich positiveren, weil freieren und ungehemmteren Weise fort. Trotz aller Unzulänglichkeit des Textes wird sich hierin der Laie selbst leichter wiedererkennen als im Schema über das Laienapostolat, weil dort die Abhängigkeit des Laien von der Hierarchie auch in bezug auf sein Handeln im weltlichen Bereich einseitig betont wird. „Die neuen Chancen und Gefahren bieten den Christen so viele Gelegenheiten, daß diese mit größerem Eifer im Geist des Dienstes auch ihre weltlichen Aufgaben wahrnehmen können, damit in ihrem treuen Dienst die Völker und die einzelnen Menschen die Liebe und die Gegenwart Christi erkennen mögen." Sie müssen die wahren sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen, moralischen und geistigen Bedürfnisse der Menschheit unserer Tage besser kennenlernen und ihr Denken und Handeln auf die universalen Dimensionen von Kirche und Welt ausrichten. Sie sollen durch größere Gerechtigkeit „ihre Treue zum Evangelium unter Beweis stellen". Nicht zu übersehen ist folgende Bestimmung: Die besonderen zeitlichen Einrichtungen im Raum der Kirche sollen nicht vermehrt werden, wenn es sich aus den herrschenden Umständen ergibt, daß sich dieselben Ziele in Zusammenarbeit mit den anderen Menschen und vor allem mit den getrennten Christen ebensogut verwirklichen lassen, wenn die entsprechende Einrichtung nur den Prinzipien christlicher Lehre nicht widerspricht und die Freiheit des einzelnen hinsichtlich seiner sittlichen und religiösen Überzeugung gewahrt bleibt. Von den Christen wird ehrliche und selbstlose Mitarbeit in den internationalen Organisationen erwartet. Sie sollen sich niemals als „spiritu peculiaria appetentes" oder als „pusillanimi" an den Dialog begeben.

Die Zeitprobleme

Im vierten Kapitel werden die Zeitprobleme beschrieben, auf die die konkreten Forderungen bezüglich des Verhaltens des Christen in der Welt in besonderer Weise angewandt werden sollen. Der grundlegende Abschnitt für alle weiteren ist der erste über die Förderung der Personwürde, inhaltlich und in der Darstellung aber keineswegs der gelungenste. Die fundamentalen Rechte der Person werden hier zuwenig grundsätzlich und einseitig von der geschichtlichen Entwicklung her gesehen. Besser, aber in Sprache ebenso farblos und zu sehr am scholastischen Dualismus von „Körper" und „Geist" in der Bestimmung der Person hängenbleibend, scheint auch der dazugehörige Annex geraten, der zudem mehr den sozialen Aspekt des Personalen als den Personbegriff in sich erläutert. Es fehlt entgegen dem, was in der Relatio dazu gesagt worden ist, an einem existenziellen Verständnis der Person. Die Sprache von *Pacem in terris* war in der Beschreibung der Grundrechte des Menschen kräftiger und wirksamer. Wenn natürlich auch die Aussage richtig ist, daß die Würde der Person erst im Lichte des Evangeliums voll aufleuchtet, so wurde doch nicht versucht, von der Schrift her ihre Grundwerte aufzuhellen, obwohl gerade hier ein Ansatz bestünde, sich der Welt biblisch und nicht „ideologisch" verständlich zu machen. Weil dieser Abschnitt thematisch das Fundament für die weiteren über Ehe und Familie, soziale Gerechtigkeit, Völkersolidarität bildet, würde man ihm noch eine kräftigere Entwicklung an Hand der Interventionen der Väter nach nicht ausschließlich westlichen Maßstäben wünschen.

Vier Leitsätze werden für Ehe und Familie aufgestellt: Als Abbild des Liebesbundes Christi mit der Kirche (Eph. 5, 32) soll ihre Einheit und Treue die Heilsmacht der Kirche in der Welt zum Leuchten bringen; die Ehe ist nicht allein dazu da, um Kinder zur Welt zu bringen, auch die kinderlose Ehe verliert nichts von ihrem grundsätzlichen Wert; das Konzil ist sich über die sozialen, wirtschaftlichen und zivilisatorischen Schwierigkeiten, mit denen die Familien heute vielfach zu ringen haben, im klaren; was die Zahl der Kinder betrifft, so wissen die Gläubigen, daß sie ihre christliche Pflicht erfüllen, wenn sie das „munus procreandi" mit voller und bewußter Verantwortung nach den Gnadengaben Gottes und dem Gesetz wahrer Liebe zu erfüllen suchen. Der dazugehörige Annex liegt auf der gleichen Linie, ohne in der Begründung wesentlich Neues hinzuzufügen. In beiden Abschnitten ist die Bereitschaft zu erkennen, die Ehe- und Familienmoral im Raum der Gesamtkirche gründlicher zu überdenken als bisher. Im Abschnitt Kulturförderung heißt es: Der Mensch führt auch dann Gottes Plan aus, wenn er die in der Schöpfung angelegten Möglichkeiten über den notwendigen Lebensbedarf hinaus ausnützt; ist sich der Mensch dabei der rechten Wertordnung bewußt, ergibt sich daraus eine intensivere Pflege der höheren Kulturwerte; auch auf die Teilnahme an diesen höheren Kulturwerten muß das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit

angewandt werden. Zum Thema Kirche und Kultur wird gesagt: Die Universalität der Kirche verbietet ihre Identifizierung mit einer bestimmten Kultur. „Aber getragen von einem Strom lebendiger Überlieferung, kann sich die Kirche mit allen Kulturen verbinden, wobei sie selbst sowohl schenkt als auch empfängt."

Die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Gegenwart sehen die Verfasser des Entwurfes durch drei Faktoren gekennzeichnet: durch die wachsende gesellschaftliche Verflechtung; durch das Streben der Besten, bei fortschreitender Unterwerfung der Naturkräfte unter menschliche Zweckbestimmungen zu einer menschlicheren Ordnung zu gelangen; durch das wachsende Bewußtsein von der Einheit des Menschengeschlechtes. Drei Grundsätze werden aufgestellt: der wirtschaftliche Fortschritt darf den Menschen in der Entfaltung seiner Person nicht behindern, und er muß allen zugute kommen; die gegenwärtige soziale Lage verstößt noch vielfach gegen die Grundregeln sozialer Gerechtigkeit; die wirtschaftliche Entwicklung ist dann wahrhaft menschlich, wenn sie nach den Umständen des Ortes und der Zeit den täglichen und hauptsächlichen Bedürfnissen des Menschen so entspricht, daß er der Entfaltung der Person als ganzer sowie der Familien und der übrigen Gemeinschaften im Rahmen des Gemeinwohls dient. Im Annex 1 und 3 wird u. a. der Begriff des Gemeinwohls weiterentwickelt. Wenn es dort heißt: „Bonum commune quoddam optimum est", so zeigt sich darin trotz aller Banalität ein dynamischeres Verständnis des Gemeinwohls an. Im Abschnitt über Förderung der internationalen Solidarität wendet sich der Entwurf zunächst an die Christen mit der Mahnung, sie dürften, besonders in den wohlhabenden Ländern, deren Bewohner sie mehrheitlich sind, nicht zum Ärgernis der notleidenden Völker werden. Zur Entwicklungshilfe wird der Grundsatz aufgestellt, daß es zunächst an den betreffenden Völkern selbst ist, alles aufzuwenden, um den Zustand materieller und sozialer Unterentwicklung zu überwinden. Dies kann aber nicht ohne internationale Hilfe geschehen. Aber alle unterstützenden Aktionen müssen die Ermöglichung der Selbsthilfe für den Unterstützten zum Ziele haben. Bezüglich der Geburtenkontrolle wird das Bestimmungsrecht der Eltern gegenüber jeder staatlichen Zwangsmaßnahme betont. Für die Reichweite der hier angeschnittenen Probleme war natürlich ein kurzer Abschnitt von ganzen zwei Seiten zu kurz. In den Annexen sind die hier angesprochenen Probleme jeweils unter den Abschnitten über Wirtschafts- und Sozialleben und über Völkergemeinschaft und Frieden subsumiert. Beide Abschnitte verraten die westlichen Verfasser.

Für die Festigung des Friedens nennt der Entwurf wenige Grundsätze: Es gibt keinen echten Frieden, solange er mit Angst und Schrecken aufrechterhalten wird. Der Gebrauch von Waffen mit nicht berechenbarer Wirkung ist als absolut verbrecherisch abzulehnen. Die Erlaubtheit bewaffneter Abwehr im Verteidigungsfall wird unter Ausschluß der genannten Waffen bejaht. Der neun Seiten umfassende Annex behandelt die Fragen auf derselben Basis, aber natürlich ausführlicher und umfassender, nicht nur unter dem Aspekt bewaffneter Konflikte und der Erlaubtheit atomarer Abwehr oder nicht, sondern von der Frage ausgehend, wie der Frieden konkret in allen Ebenen des Zusammenlebens aufgebaut werden kann, welche Prinzipien das internationale Zusammenleben leiten müssen. In einem eigenen Abschnitt, dem letzten des fünften Annexes, wird auch die Stellung der Kirche gegenüber den internationalen Organisationen und Gemeinschaften behandelt. Eine zweifache Präsenz der Kirche wird verlangt: institutionell durch ihre amtlichen Vertreter und die direkte Präsenz durch sachkundige und loyal mitarbeitende Christen. Die Friedensdiplomatie der Kirche wird offenbar auch hier hoch veranschlagt. Die Schaffung und Förderung internationaler Organisationen der Katholiken oder der Katholiken mit den anderen Christen und allen Menschen guten Willens zur Förderung der internationalen Zusammenarbeit und zur Stützung des Gemeinwohldienstes der bestehenden politischen Weltorganisationen wird nachdrücklich begrüßt und empfohlen.

Was will der Entwurf?

Fragt man sich, den Inhalt überblickend, welches die spezifische Zielsetzung des Textes ist, erhält man durch diesen selbst nur eine sehr vage Antwort; das gilt besonders für die ersten drei Kapitel. Nicht ganz zu Unrecht hat deshalb ein Bischof festgestellt, man könne das ganze erste Kapitel durchlesen, ohne zu wissen, was es eigentlich wolle. Im Proömium wird zwar Großartiges gesagt von den Zeichen der Zeit: „Die Zeit ist Zeichen und Stimme für die Kirche und die Menschen, weil in ihr die Gegenwart Gottes aufleuchtet oder sie unglücklicherweise auch Zeichen seiner Abwesenheit ist..." Man wollte offenbar im Anschluß an *Pacem in terris* die Zeichen der Zeit zum Ausgangspunkt des ganzen Schemas machen und auf dem Hintergrund dieser Zeichen die Probleme, die sie anzeigen, erörtern, aber weder geht klar hervor, welche Zeichen der Zeit als die Bestimmenden angesehen werden, noch wird auch versucht, das Verhältnis Kirche und Welt, dem doch das Schema als Ganzes gilt, grundsätzlich aufzurollen. Auch die Relatio, die Bischof Guano als Präsident der Redaktionskommission selbst verlesen hat, hat kaum Klarheit gebracht, wenn es dort heißt: das Schema wende sich den Dingen und Problemen zu, die heute die Menschen in ihrem menschlichen Dasein bewegen, und das in einem echten Dialog des Hörens und Antwortens. Denn hier stellt sich gleich die Frage, mit welcher Berechtigung tut das die Kirche, inwieweit ist die Kirche auch dazu da, zur Lösung der Probleme der zeitlichen Ordnung beizutragen, inwieweit gehört das zu ihrer spezifischen Sendung, inwieweit ist die Autonomie der weltlichen Bereiche zu wahren?

Auf diese präzise Frage keine ausreichende oder gar keine Antwort gegeben zu haben, darin scheint irgendwie der Grundfehler des ganzen Entwurfs zu liegen. Sieht man aber davon ab und hält man sich an die Deutung, die Bischof Guano anläßlich der Züricher Tagung im Februar 1964 gegeben hat, das Schema beabsichtige eine Art „theologischer Interpretation" dessen, was in der Welt tatsächlich vorgeht (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 452), so wird man auch da bezweifeln müssen, ob das Ziel erreicht wurde, ob es unter den gegebenen Voraussetzungen überhaupt erreicht werden konnte. Gewiß kann man besonders die ersten drei Kapitel als einen Versuch einer solchen Interpretation gelten lassen, aber der Versuch scheint nicht gelungen. Das Schema ist mit seiner Problematik nicht fertig geworden. Indessen scheint es ihm jedoch gelungen, und darin liegt etwas sehr Positives, dem Christen und der Kirche als Institution eine Art Verhaltensregel im Verkehr mit der Welt an die Hand zu geben; besonders die Aussagen des zweiten und dritten Kapitels wird man als solche werten müssen, aber

es fehlen die Begründungen, es fehlt die theologische Substanz.

Bischof Guano betonte in der Relatio, das Schema handle nicht von der Theologie der irdischen Wirklichkeiten, sondern „eher über die aktuelle Wirklichkeit im Lichte der Theologie", es wolle auch nicht über die Welt im allgemeinen, „sondern über die gegenwärtige Situation, global gesehen", sprechen. Diese Intention kam noch deutlicher in einer Stellungnahme eines anderen Mitgliedes der Redaktionskommission, des Bischofs McGrath, zum Ausdruck, in der es heißt, die Gegenstände müßten im Schema konkret dargestellt werden, und nicht, wie sonst in kirchlichen Dokumenten, zuerst im Lichte der Offenbarung. Dieser Meinung widerspricht ein Votum eines anderen Mitgliedes derselben Kommission, des Weihbischofs Ancel von Lyon, der in einer seiner Interventionen forderte, das Schema müsse zunächst eine theologische Schau der ganzen Sendung der Kirche in der Welt bieten. Im Text sind diese beiden Richtungen nicht zum Ausgleich gekommen. Die ersten drei Kapitel wollen zwar irgendwie theologisch ausdrücken, was im vierten Kapitel konkret behandelt wird. Aber es handelt sich dabei weder um eine echte theologische Durchdringung der aktuellen Welt noch des Verhältnisses von Kirche und Welt überhaupt.

Lagen hier die Schwierigkeiten zunächst an den gegensätzlichen Auffassungen innerhalb der Kommission, so reichen sie noch tiefer, gehören zur Sache selbst. Erst die kirchliche Erneuerungsbewegung der letzten Jahrzehnte in ihren verschiedenen Zweigen und vor allem die Reformbewegung, die durch das Konzil selbst ausgelöst wurde, haben die Kluft, die es zwischen der Kirche und der Welt gibt — insbesondere soweit diese Welt, wie offenbar im Schema, mit der in den letzten Jahrhunderten entstandenen Zivilisationswelt identifiziert wird —, in ihrer Abgründigkeit für die Kirche als ganze sichtbar gemacht, ohne daß dabei auch schon die Ursachen dafür voll ans Licht gerückt werden konnten. Die Kirche hat sich gegenüber dieser Welt zu lange in Abwehrstellung verhalten. Jetzt ist die umgekehrte Bewegung ausgebrochen: man erkennt die Eigenständigkeit der Welt an, unternimmt nicht den Versuch, sie zu sakralisieren, meint aber zugleich, um sie zu verstehen oder von ihr verstanden zu werden, muß man „modern", d. h. in ihrer Sprache sprechen, muß also nicht von der Offenbarung ausgehen, sondern von den Problemen der Welt. Welchen Beitrag aber kann die Kirche als Kirche zur Lösung dieser Probleme anbieten als den, sie im Lichte der überzeitlichen Bestimmung und Vollendung des Menschen, eben sie in ihrer Heilsbedeutung zu beleuchten? Wir meinen — und man gewann von der Diskussion den Eindruck, dies sei durchwegs die Auffassung der Konzilsmehrheit —, daß die Überbrückung der Kluft zwischen Kirche und Welt nicht nur in der Zuwendung zu den Problemen der Welt, sondern in erster Linie in einer Hinwendung zu den Quellen der Offenbarung zu suchen ist, der vielgenannte Dialog mit der Welt nicht weltfremd, nicht anbiedernd, nicht „modern" um jeden Preis geführt werden muß, sondern in der durchaus realistischen Sprache der Bibel, und daß ein neues Weltverhältnis der Kirche einschließlich eines tieferen Verständnisses der „Zeichen der Zeit" nur über eine biblische Erneuerung der Kirche zu gewinnen ist. Denn von hier allein ergeben sich die Maßstäbe und Verhaltensregeln für die Kirche und den einzelnen Christen in ihr für das Verhalten gegenüber den Problem, Werten und Gefahren dieser Welt.

Die theologische Grundlegung

Ein großer Teil der Kritik, der besonders in der Generaldebatte am Schema als ganzem geübt wurde, bezog sich auf diese Fehler. Man bemängelte Form und Sprache, voran die unbeholfene Latinität (Erzbischof Morcillo González, Madrid; Erzabt Reetz von Beuron); man kritisierte den „exhortenhaften", manchmal ängstlichen, zu erbaulichen, zuwenig realistischen Stil (Kardinal Liénart, Koadjutor Elchinger, Straßburg; Erzbischof Roy, Quebec; Bischof Stimpfle, Augsburg; Bischof de Vet, Breda). Die schärfste Formalkritik an dem Entwurf übten Erzbischof Heenan von Westminster, Erzbischof Wojtyla, Krakau, und Bischof de Vet. Die Kritik dieser drei Interventionen ging an die Substanz des Schemas. Am unerbittlichsten zeigte sich Erzbischof Heenan. Der fromme Ermahnungsstil sei eines Konzilsdokuments unwürdig. Der Kommission hätten die eigentlichen Periten gefehlt. Die Ratschläge von Leuten aus Orden und Studienhäusern, mögen sie auch „einfältig sein wie Tauben, aber nicht auch klug wie die Schlangen", nützen nichts. Das ganze Schema müsse einer neuen Kommission anvertraut und mit Hilfe von Laienperiten überarbeitet werden. Erzbischof Wojtyla warf dem Entwurf vor, er spreche zu denen, die außerhalb der Kirche sind, in Geist und Sprache der Kirche, und er meinte damit den erbaulichen, klerikalen und philanthropischen Ton, dessen sich die Verfasser auf weiten Strecken bedienen. Sachliche Argumente fehlten und würden durch Exhorten und moralische Ratschläge ersetzt. Das Schema müßte zeigen, daß die Kirche nicht nur autoritativ lehren kann, sondern bereit ist, in heuristischer Methode gemeinsam mit der Welt die Wahrheit zu suchen. Man dürfe nicht im Predigerton das Schlechte in der Welt beklagen und alles Gute, wenn möglich, der Kirche anrechnen. Alle Wendungen und Bezeugungen des Wohlwollens und der Herablassung müßten vermieden werden. Dasselbe meinte auch Bischof de Vet, wenn er feststellte, das Schema rede von oben herab zur Welt in überschwenglichen Phrasen des Wohlwollens.

Die Gefahr der Verharmlosung

Bischof de Vet ging in der Kritik tiefer und nannte die Hauptfehler des Textes: in ihm wird die Welt immer noch als etwas der Kirche Fremdes, als etwas Außer-ihr-Stehendes dargestellt, als ob die Kirche nur „ihre mütterlichen Augen" auf die Welt richte und dabei manches Gute, aber noch viel mehr Schlechtes in ihr entdecke. Das Böse und Mangelhafte in der Welt darf nicht übersehen, sondern muß in seiner ganzen Realität genannt werden, aber einmal klar und deutlich, anstatt ständig Warnungen zu wiederholen, als ob die Kirche nur widerwillig etwas Gutes an der Welt sehe. Anderseits solle man sich davor hüten, die Christen so darzustellen, als ob es ihre Untugend sei, auf das Jenseits zu starren. Eine eigene Ermahnung der Christen, sich um das Irdische zu kümmern, sei überflüssig, denn auch die Christen seien mit Leib und Seele der Welt verhaftet. Zu zeigen sei vielmehr, wie sie diese Welt christlich bewältigen können. Die Kirche werde (er bezog sich dabei wohl besonders auf das zweite Kapitel) immer noch mit der Hierarchie identifiziert. Die volle christliche Sicht der Welt scheine zwar da und dort durch, aber sie beherrscht nicht den ganzen Aufbau des Schemas. Es erkläre nicht den modernen Säkularisierungsprozeß, durch den sich die Welt der Bevormundung der Kirche entzogen hat, dieser gegenüber autonom geworden ist. Deswegen sage es auch nichts über das „moderne Funda-

mentalproblem", wie nämlich die Offenbarungswahrheiten auf die irdischen Bereiche neu anzuwenden sind, theoretisch und praktisch, „damit die Welt wirklich geheiligt wird, ohne daß man ihr zugleich eine sakrale Struktur aufprägen will". Das dritte Kapitel sei völlig unzureichend, weil es fast ausschließlich über die Beziehung der Kirche zur staatlichen Gewalt handle, nichts aber über die Erneuerung der Welt im Lichte der Hinführung der Menschen zum Reich Gottes sage. Das ganze Schema müsse im Lichte eines biblischen Weltverständnisses überarbeitet werden, und dabei dürfe man auch die pejorative Bedeutung von Welt bei Johannes nicht übersehen.

Im ganzen läßt sich die zum Teil scharfe Kritik in der Generaldebatte auf vier Punkte reduzieren: Das Schema verharmlost das Phänomen Welt. Es wird seiner tatsächlichen Realität weder in der theologischen Begründung noch in der konkreten Beschreibung der Probleme gerecht, übersieht zudem viele Probleme unserer Zeit, wie gesellschaftliche Mobilität, Sexualprobleme, die Stellung der Frau usw. (Erzbischof Morcillo González u. a.). Es ist noch zu sehr von einem platonischen Dualismus gefärbt, der in seinem Wesen unchristlich und deswegen nicht geeignet ist, eine christliche Sicht der Welt zu vermitteln (Kardinal Frings). Zugleich aber kennzeichnet es die Realität des Bösen nicht richtig, verharmlost oder übersieht sie (Kardinal Frings, Bischofs de Vet u. a.). Der Entwurf hat seine Sprache noch nicht gefunden. Er will konkret und modern sprechen, läßt Kirche und Christentum doch wieder zu sehr als ein System neben anderen und den christlichen Glauben eher als eine Ideologie neben anderen erscheinen (Weihbischof Schick). Es sollte sich der biblischen Sprache bedienen, spricht aber statt dessen in einer Mischung von Platonismus und Scholastik, durchzogen mit Elementen der „weltlichen" Sprache unserer Zeit. Die Diskussion mündete immer wieder in den doppelten Wunsch nach Konkretisierung und Vertiefung. Und Bischof Guano versprach in seiner Schlußrelatio, diesem Wunsch so gut wie möglich zu entsprechen, gab aber zu bedenken, daß nun einmal nicht nur die Problematik des Gegenstandes, sondern auch die Vielfalt der vorgetragenen Ideen die eigentliche Schwierigkeit für die Überarbeitung darstellen.

Bleibt die Frage, wieweit die Diskussion selbst eine solche Konkretisierung und Vertiefung ermöglicht hat. Zur Konkretisierung ist zu sagen: nicht alle Themen, die „Zeichen unserer Zeit" sind und die etwa Juan Vasquez, der Präsident des Internationalen Bundes der Katholischen Jugend, als einziger Vertreter der Laien, der in der Aula zum Schema als ganzem gesprochen hat, aufgezählt hat: Bedrohung und Chancen der Personentfaltung, Vergesellschaftung, Bevölkerungswachstum, technischer Fortschritt, wachsende internationale Verflechtung, hochgradige gesellschaftliche Mobilität, kulturell-soziale Unterentwicklung, wirtschaftliche Depression und Hunger, Verstädterung, Rassendiskriminierung, Tribalismus, Materialismus, Atheismus usw., konnten in der Aula ausführlich diskutiert werden. Immerhin erbrachte die Diskussion eine gewisse Klärung zu einigen Punkten des vierten Kapitels, und zwar gerade zu denen, für die eigentlich keine öffentliche Diskussion vorgesehen war.

Die Heils- und Unheilsbedeutung der Welt

Letzten Endes wird man den Ertrag der Diskussion weniger in der Gewinnung von Lösungen für Zeitprobleme sehen dürfen, also in der Konkretisierung innerweltlicher Problematik, als vielmehr in der Vertiefung der theologischen Schau irdischer Wirklichkeit und in dem Versuch, über eine tiefere Kenntnis der Heils- und Unheilsbedeutung der „Welt" zu einem unmittelbareren, selbstverständlicheren und realistischeren, wenn auch keineswegs problemlosen Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt und von da her auch zu einer Vertiefung der spezifischen Sendung der Kirche in der Welt, die ja die Sendung der Kirche überhaupt ist, zu gelangen. Insofern wurde die Lehre von der Kirche durch die Diskussion zum Schema 13 nicht nur sozusagen zur Welt hin ergänzt, sondern geradlinig fortgesetzt.

Die theologische Begründung schien im Gegensatz zu den Verfassern des Schemas *das* Anliegen der Konzilsmehrheit zu sein. Da es unmöglich ist, hier die ganze Diskussion auszufächern, sei versucht, wenigstens an Hand weniger Interventionen zu zeigen, was die Mehrheit der Väter darunter verstand. Die Interventionen von Bischof Schmitt, Erzbischof Ziadé, Koadjutor Elchinger, Weihbischof Schick, Patriarch Meouchi, Kardinal Meyer, Kardinal Frings und Kardinal Silva Henríquez scheinen uns in bezug auf die theologische Grundproblematik die bedeutendsten zu sein. Bischof Schmitt versuchte die zwei Grundbegriffe „Welt" und „Zeit", die im Text ungeklärt bleiben, geschichtstheologisch zu erläutern. Was bedeutet „diese Welt", was bedeutet „diese Zeit", was bedeutet „Welt dieser Zeit", was bedeutet die Welt dieser Zeit für den Heilsauftrag der Kirche? Welt dieser Zeit bedeutet hier nicht die ungläubige, von Christus verdammte Welt, nicht die Wirklichkeit des Alltags und erst recht nicht die menschliche Gesellschaft mit ihren Einrichtungen, „sondern den ganzen Komplex der Zivilisation, wie sie in den letzten vier Jahrhunderten entstanden ist". Sie ist eine technische, nicht mehr rein „natürliche", eine globale, nicht mehr eine partikuläre, eine universale, nicht mehr die abendländische Welt. Diese Welt entwickelt sich fort in einer akzelerierten Dynamik; eine hochgradig sozialisierte Welt, in der die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse ständig wachsen und die gesellschaftlichen Verflechtungen in erhöhtem Rhythmus sich verdichten. Diese Welt hat ein Menschenbild geformt, das von den traditionellen Bildern und Vorstellungen abweicht. Dieser Wandel ist unwiderruflich. Aufgabe der Kirche ist es, diese Entwicklung in ihrer Bedeutung für die Erfüllung ihrer Sendung zu verstehen. Nun sind aber diese Welt und das Menschenbild, das sie geformt hat, nicht nur unabhängig von der Kirche gewachsen, sondern im Gegensatz zu ihr, da ihnen die Kirche in ihren Ursprüngen feindlich gegenüberstand. Deswegen muß die Kirche versuchen, mit der Botschaft der Bibel von neuem durch die ganze Realität der Welt durchzustoßen. Das erfordert ihre Präsenz, diese darf aber keine der Beherrschung, sondern muß eine des Dienstes sein. Sie wird dabei entdecken, daß auch diese Welt in einer dynamischen Solidarität mit manchem Ideengut des Evangeliums steht. Darin liegt ihre Heilsbedeutung. Nur wenn die Kirche die Welt in dieser Heilsbedeutung ernst nimmt, kann die Kirche auch zu einem volleren Verständnis ihrer selbst kommen. Die jeweilige geschichtliche Entwicklung der Welt ist also nicht nur Zeichen und Anruf für die Kirche; die Auseinandersetzung mit ihr dient nicht nur der Vertiefung der Weltkenntnis und ihrer Bedeutung für das zeitliche und ewige Schicksal des Menschen, sie verhilft der Kirche selbst zu einem immer wieder neuen und tieferen Verständnis ihrer selbst. Nur in dieser positiven Auseinandersetzung mit ihr

kann die Kirche auch ihre Aufgabe erfüllen, das Unheilvolle in ihr aufzudecken und zu heilen.

Auch die Welt ist Gegenstand der Erlösung

Diese gegenseitige Durchdringung von Kirche und Welt wurde von anderen Vätern mit streng theologischen Argumenten unterbaut, sei es durch die Hervorhebung der Heilsbedeutung einzelner Zeichen der Zeit und die Vertiefung einzelner zentraler Begriffe für das Verhältnis Kirche und Welt: des Lebens (Koadjutor Elchinger), der Freiheit (Schmitt, Rada Senosiain, Weihbischof Tenhumberg), sei es durch die biblische Vertiefung der pneumatologischen Sicht der Kirche (Weihbischof Schick) oder durch die eschatologische Deutung der Zeichen der Zeit (Erzbischof Ziadé). Diese sind nach Erzbischof Ziadé nicht nur Dinge, die als Geschöpfe in einer kosmischen Offenbarung ihren Schöpfer bezeugen, sondern sind genaugenommen eschatologisch zu verstehen als Zeichen der Ankunft des Herrn, der am Ende der Zeit selbst die Zusammenfassung aller Zeichen der Zeit ist. Deswegen könne es sich nicht nur darum handeln, die Probleme der heutigen Welt zu untersuchen, um sie christlich zu lösen, sondern man müsse das Mysterium der ganzen Geschichte ins volle Licht heben.

Diese Eschatologie der Welt und der Geschichte wurde vor allem durch die Interventionen der beiden Kardinäle Meyer und Silva Henríquez vertieft. Ausgehend von der Christozentrik des Epheser- und Kolosserbriefes (bes. Kol. 1, 13—20), müßte das Schema eine christliche Kosmologie entwickeln, die die Bedeutung der Welt für die endzeitliche Vollendung ins rechte Licht rückt (Silva Henríquez). Die Welt ist nicht nur Mittel und Weg zur Erlangung des Heils, sondern ist selbst Gegenstand der Erlösung. Jede grundsätzliche Weltflüchtigkeit oder Leibfeindlichkeit, die die Bedeutung der Welt, auch der materiellen Welt, in der Heilsökonomie nicht ernst nimmt, ist unbiblisch und unchristlich (Kardinal Meyer). Auch der Leib ist ein Teil des größeren Universums, das als ganzes endzeitlich bestimmt ist. Von dieser eschatologischen Bestimmung der Welt her müßte gezeigt werden, wie sich Kirche und Welt gegenseitig durchdringen und aufeinander angewiesen sind. Diese eschatologische Zusammenschau von Kirche und Welt wurde durch andere Interventionen ergänzt, in denen einerseits vor einer platonischen Verkürzung der Realität Welt gewarnt (Kardinal Frings), zugleich aber betont wurde, daß die völlige Einswerdung von Kirche und Welt erst im Zustand der endzeitlichen Vollendung eintreten wird, daß Kirche und Welt in diesem Äon bei aller gegenseitigen Durchdringung verschiedene, wenn auch nicht getrennte Wirklichkeiten bleiben, die Sendung der Kirche deshalb nicht mit ihrem Wirken im zeitlichen Bereich identifiziert werden könne (Patriarch Meouchi). Der Entwurf war offenbar gerade aus Mangel theologischer Begründung in Gefahr gekommen, einseitig die Sendung der Kirche in bezug auf die irdische Ordnung herauszustellen. An diese Gefahr erinnerten die Kardinäle Frings und Léger in der Diskussion. Man müsse sowohl eine falsche Identifizierung der Kirche mit dem irdischen Bereich vermeiden als auch die gleichlaufende Gefahr, die Autonomie der weltlichen Strukturen zu übersehen (Kardinal Frings). Das wahrhaft christliche Handeln in der Welt bestehe nicht darin, gleichsam die Welt zur Kirche zu machen, „sondern wahrhaft christlich ist es, inmitten der Menschen, die oft nur für ihren Bereich und für ihre Gruppe tätig sind, ehrlich nach den sachlichen Erfordernissen zu handeln zum Wohle aller Menschen ohne Unterschied". Solches Handeln sei echte Vorbereitung des Reiches Gottes (Kardinal Frings). Aber die Aufgabe des Christen erschöpfe sich nicht in der Mitarbeit am Aufbau der irdischen Ordnung. Gerade wegen der Kompliziertheit und der schweren Verantwortung, die der zeitliche Bereich vom Christen fordert, bedarf dieser der Vertiefung des Glaubens und eines Lebens der Innerlichkeit. Deswegen müsse das Schema auch unter diesem Aspekt die ganze Berufung des Menschen herausarbeiten, über die das erste Kapitel handelt. Im Lichte dieser Berufung müßten schließlich auch die Probleme des Leidens gesehen und gedeutet werden (Kardinal Léger). Im ganzen ergab die Diskussion eine ausgeglichenere Darstellung des Verhältnisses Welt und Kirche in unserer Zeit, auch wenn letzte Fragen nicht geklärt wurden.

Die konkreten Probleme

Die einzelnen Probleme, die im vierten Kapitel und ausführlicher in den fünf Annexen behandelt werden, vermochten die Aufmerksamkeit der Väter in sehr unterschiedlichem Maße auf sich zu ziehen. Um gründlich und ausführlich diskutiert werden zu können, hätten bereits die Aussagen des Schemas konkreter formuliert werden müssen, denn verschiedene Abschnitte, so der Abschnitt über die Kulturförderung und über das wirtschaftliche und soziale Leben, waren zu allgemein gefaßt, als daß sie Anregung für eine ausführliche Diskussion hätten bieten können. Überdies war die Zeit zu kurz. Man hatte sich zu lange bei der Generaldebatte aufgehalten, in der dieselben Anliegen allzuoft wiederholt wurden, und erledigte in relativ kurzer Zeit die Abschnitte des vierten Kapitels, wobei man den einzelnen Abschnitten jeweils nicht mehr als eine oder zwei Generalkongregationen reservierte.

Die Würde der Person

Dieser Abschnitt erwies sich als äußerst vielschichtig. Verschiedene Probleme waren darin angesprochen, ohne organisch behandelt zu sein. Die Diskussion brachte wichtige Ergänzungen zu einem existenzielleren Verständnis der Person als solcher und zu den verschiedenen Einzelproblemen. Erstaunlich war, welches Anliegen für viele Väter die Vertiefung des Freiheitsbegriffes war. Auch das Atheismusproblem, von mehreren Vätern als *das* Zeichen der Zeit bezeichnet, wurde in diesem Rahmen diskutiert (sehr eingehend und keineswegs rein defensiv von Kardinal Alfrink). Rassendiskriminierung und die Wahrung und Förderung der Würde der Frau in den gesellschaftlichen Umwälzungen unserer Tage, besonders in den Entwicklungsländern, waren weitere Themen. Man wünschte eine viel grundsätzlichere Behandlung des Themas, nicht nur den geschichtlichen Aufweis, daß mit fortschreitender Mündigkeit des Menschen sich auch ein tieferes Verständnis von der Würde des einzelnen durchsetzt. Am nachdrücklichsten forderte eine solche Vertiefung der Erzbischof von Léopoldville, Joseph Malula: Es genüge nicht, zu sagen, wie es der Entwurf tut, daß heute die Menschen besonders nach der Anerkennung der persönlichen Würde verlangen und daß die Kirche diesen Wunsch für gut hält. Die Kirche müsse dieses „Fundamentalprinzip" zwischenmenschlicher Beziehungen mit lauter Stimme proklamieren: „Die Personwürde muß jedem Menschen, immer und überall und von jedermann, zuerkannt werden." Die Kirche könne dieses Prinzip heute nicht nur aus Gründen des Oppor-

tunismus verkünden, weil es heute nun einmal Mode sei, „sondern weil es wahr ist".
Alle Verbrechen gegen die Menschen, wie Rassendiskriminierung, Versklavung der Frau, die Unterdrückung einzelner und ganzer Völker im wirtschaftlichen und sozialen Bereich, haben in der Verletzung der Personwürde ihren Ursprung. Die Kirche muß diese Würde zur Grundnorm der Moral für alle Menschen erheben: für alle Menschen ohne Unterschied und für die Christen in besonderer Weise. Konkret forderte Erzbischof Malula wie auch andere Väter (z. B. der indische Bischof Athaide und Erzbischof O'Boyle, Washington) die ausdrückliche Verurteilung der Rassendiskriminierung. Man wisse heute überall, welche Reaktionen diese bei den Völkern Schwarzafrikas auslöse. „Ohne Zweifel leiden unsere Völker unter einem gewissen Komplex, was ihre besondere Empfindlichkeit in dieser Frage erklärt. Aber die Kirche kann ihnen mächtig helfen, sich von diesem Komplex zu befreien." Erzbischof Malula wies in diesem Zusammenhang auf den Jubel hin, den die erste Heiligsprechung von Afrikanern am 22. Oktober 1964 ausgelöst hat. Ebenso forderte Malula eine ausdrückliche Verurteilung des Tribalismus, des „Rassismus in Kleinformat", von dem in Afrika selbst die Christen angesteckt seien. Desgleichen forderte er die besondere Hervorhebung der Würde der Frau, auch da Bezug nehmend auf die speziellen afrikanischen Verhältnisse. Von den europäischen Vätern wies Weihbischof Frotz, Köln, auf die Bedeutung der letzten Frage hin und forderte besondere kirchliche Hilfen, damit der Frau in unserer Gesellschaft ermöglicht werde, ihre neu erworbene soziale Stellung mit ihren spezifischen Aufgaben als Frau so zu verbinden, daß diese weder auf Kosten der Frau noch auf Kosten der Familie gehe.

Der christliche Freiheitsbegriff

Mit der Würde der Person ist der Begriff der Freiheit eng verknüpft. Obwohl dieser im Schema kaum oder nur in sporadischen Hinweisen behandelt wurde, haben sich mehrere Väter mit ihm auseinandergesetzt. Darüber hinaus zeigte sich, welche zentrale Stellung ihm manche Väter im Verhältnis Kirche und Welt beigemessen haben. Man wies darauf hin, daß die Kirche auch deswegen die Zeichen der Zeit oft nicht erkannt habe, weil sie die Freiheit der Kinder Gottes nicht immer geachtet hat. So stellte Weihbischof Tenhumberg den Vätern die Frage, wie es wohl möglich gewesen sei, daß Ordensstifter, hervorragende Männer und Frauen, Laien und Priester, die die Zeichen der Zeit erkannt haben, nicht nur im ersten Augenblick, sondern durch lange Zeit von der kirchlichen Autorität abgelehnt, angeklagt und verurteilt wurden und nur selten in der Kirche genügend Freiheitsraum für ihre Initiativen erhalten haben. Das Verständnis der kirchlichen Autorität müsse aus der Bibel erneuert werden, man müsse sich einen neuen Denk- und Verhaltensstil der kirchlichen Autorität erarbeiten, der der Mündigkeit des Laien gerecht wird. Man verlangte eine mündige Behandlung des Laien und die Lockerung des kirchlichen Legalismus (Erzbischof Méndez Arceo, Patriarch Maximos), der die Freiheit des einzelnen in der Kirche in unvernünftiger Weise beschränkt, die Initiative hemmt und die Gläubigen in Gewissenskonflikte bringt. Aber es blieb nicht nur bei der Kritik am kirchlichen Legalismus.
Erzbischof Rada Senosiain sah in der Achtung einer christlich verstandenen Freiheit und in allen ihren Konsequenzen ein spezifisches Bedürfnis unserer Zeit, das die Kirche im Dialog mit der Welt beachten müsse. Dabei handle es sich keineswegs um Anbiederung an die Welt, die Freiheit sei ein ganz zentraler christlicher Wert: Die natürliche wie die übernatürliche Berufung des Menschen ist eine „Berufung zur Freiheit" (Gal. 5, 13; 1 Kor. 7, 22; 2 Kor. 3, 17). In der Heilsgeschichte ist die Freiheit zentrales Thema, im Alten wie im Neuen Testament. Das Heil ist Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, des Satans und des Todes und der Zugang des Menschen zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21), durch die Christus uns befreit hat (Gal. 4, 31). Die Kirche ist der Ort der Freiheit (1 Petr. 2, 9). Diese christliche Freiheit wird freilich nicht verstanden als absolute Unabhängigkeit, sondern als „Freiheit von all dem, was der Fülle der Liebe und des Lebens im Menschen entgegengesetzt ist". Freiheit ist, christlich gesehen, nie negativ verstanden, sondern immer in Ausrichtung auf ein zu erlangendes Gut. Die christliche Befreiung zur Freiheit wird radikal erreicht im Paschamysterium, an dem der Mensch durch die Taufe teilnimmt (Röm. 6, 16). Sie kommt an ihr Ziel in der endzeitlichen Vollendung. Die Existenz des Menschen und des ganzen Volkes Gottes in diesem Äon ist eine ständige Bewegung zur Freiheit hin. Darauf ist das ganze sittliche Leben ausgerichtet. „Deswegen verlangt die christliche Freiheit nicht nur, daß die irdischen Werte den Menschen von den übernatürlichen Werten nicht abhalten, sondern daß der Mensch die irdischen Werte so beherrscht, daß diese selbst zur Erlangung des Letztzieles des Menschen in positiver Weise beitragen; d. h., es werden solche Infrastrukturen gefordert, die dem Menschen ein menschenwürdiges Dasein ermöglichen. Wo immer solches Recht verletzt wird, wo immer ein Mensch solcher Güter beraubt wird, herrscht irgendwie Entfremdung oder Sklaverei. An sich hebt eine solche Knechtschaft die christliche Freiheit nicht auf, aber im Konkreten verhindert sie sie oft oder macht sie moralisch unmöglich." Obwohl also solche Befreiung von Knechtschaft nicht direkt von der Kirche angestrebt wird, wird sie doch von ihr verlangt. Deshalb muß der ganze Aufbau der irdischen Gesellschaft durch den Christen verstanden werden in Hinordnung auf die Förderung der Freiheit der Kinder Gottes.
Dieses theologische Verständnis der christlichen Freiheit wollte Erzbischof Rada Senosiain gerade in der Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus betont wissen. Die grundsätzliche Position des Atheismus sei nämlich nicht die Leugnung Gottes, sondern die Selbstbehauptung des Menschen, wobei, wie Bischof Schmitt hinzufügte, das Freiheitsverständnis des Atheismus kein prometheisches sein müsse. Man komme zur Leugnung Gottes, weil man seine Existenz mit der Selbstbehauptung des Menschen nicht für vereinbar hält. Diesem Atheismus gegenüber gelte es, den vollen Sinn der christlichen Freiheit und seine Bedeutung für die innere und äußere Befreiung des Menschen zu betonen. Man könne sich nicht damit begnügen, den atheistischen Freiheitsbegriff zu verwerfen, sondern müsse selbst versuchen, einen reicheren Begriff der Freiheit zu vermitteln.

Kirche und Kultur

Als ebenso komplex wie das Thema Personwürde erwies sich das Verhältnis von Kirche und Kultur. Die Diskussion erstreckte sich von der Bekämpfung des Analphabetismus und der Verbesserung der Grundschulbildung bis zu der Frage der christlichen Präsenz in der Schule, in Wissenschaft und Kultur, von der Forderung nach einer sozial-

gerechten Teilnahme aller Bevölkerungsschichten und aller Völker an den höheren Bildungsgütern über die Kritik am katholischen Schulsystem (Bischof Arrieta Villalobos von Tilarán, Costa Rica) bis zur Kritik an der bloßen Tradierung überalterter kultureller Formen (Kardinal Lercaro) und an dem traditionellen Mißtrauen oder der Vernachlässigung der Naturwissenschaften durch die Kirche (Bischof Spülbeck, Koadjutor Elchinger). Eine grundsätzliche Klärung der Begriffe erfolgte nicht. Ob es eine spezifische christliche Kultur geben kann oder nicht, und wenn ja, wie diese zu verstehen ist, darüber handelte weder das Schema noch der dazugehörige Annex, noch die Diskussion. Auch eine Deutung der Frage, wie sich nun letztlich die Kirche gegenüber der Kultur und dem kulturellen Fortschritt zu verhalten hat, welches ihre Stellung dieser gegenüber ist — nicht in dem Sinne selbstverständlich, ob die Kirche kulturfreundlich oder -feindlich ist, sondern eher in dem Sinne, wie sich Kirche und Kultur sozusagen als Partner gegenübertreten —, erbrachte die Diskussion nicht.

Man spricht besonders unter dem gegenwärtigen Pontifikat viel über den Dialog mit Wissenschaft und Kultur und mit den verschiedenen Kulturen. Richtig ist, daß die Kirche, wie wir bereits weiter oben aus dem Text zitiert haben, sich mit allen Kulturen verbinden kann. Aber die Kirche ist kein Institut für Kulturförderung, noch weniger, wie Kardinal Lercaro bemerkte, ein Kulturmuseum. Man scheint manchmal — darauf weisen auch gewisse Stellen im Missionsschema hin — die Begegnung mit anderen Kulturen und anderen Völkern zu verwechseln mit der Begegnung der Religionen. Die Kirche kann als Kirche keine spezifischen kulturellen Zwecke verfolgen, sie kann sich nur in ihrer Verkündigung den jeweiligen kulturellen Gegebenheiten anpassen und soweit sie in Erfüllung ihrer religiösen Sendung eigenes Kulturgut schafft, dieses so gestalten, daß es nicht zur Trennwand zur Welt wird. Sie hat auch gegenüber den jungen Völkern einen religiösen und keinen Kulturauftrag zu erfüllen. Sie hat aber wohl die Aufgabe, sich in ihrer Verkündigung und in ihrem Kult den kulturellen Umständen der Zeit und des Ortes anzupassen. Aber es genügt nicht, so betonte Kardinal Lercaro, daß die Kirche gegenwärtig einen kulturellen Pluralismus bejaht. Man muß auch fragen, was die Kirche für Änderungen im eigenen kulturellen Bereich (in der kirchlichen Kultur im engeren Sinn) vornehmen muß, um in der heutigen Zeit glaubwürdig zu erscheinen. Kardinal Lercaro empfahl der Kirche die Pflege kultureller Armut „als einer besonderen Folge der evangelischen Armut" und meinte damit die Befreiung der Kirche von ihrem musealen Charakter in Wissenschaft und Kunst: die Reform der Studienordnungen, die Lösung der einseitigen Bindung der Theologie an die scholastische Tradition, von veralterten wissenschaftlichen Methoden, indem er lakonisch feststellte: „Immer hat die Kirche geleugnet, sich selbst oder ihre Lehre mit irgendeinem System, mit einer besonderen Philosophie oder Theologie zu identifizieren. Bisher war das aber mehr eine ‚distinctio de iure' als eine ‚de facto'." Es sei an der Zeit, daß die Kirche sich selbst und ihre Botschaft immer mehr auch de facto von einer Art „Kulturorganon" trennt, „dessen Ewigkeitswert und universale Geltung immer noch viele Männer der Kirche allzusehr betonen, die sich vom Geist des Besitzens und der Genügsamkeit leiten lassen". Wenn die Kirche einen wirklichen Dialog mit der Kultur unserer Zeit anbahnen wolle, müsse sie im Geiste evangelischer Armut ihre eigenen kulturellen Schöpfungen immer wirksamer gestalten und diese immer mehr an den Reichtümern der Heiligen Schrift und am Geist und an der Sprache der Bibel orientieren. Die Kirche solle keine Angst haben, die Leute würden sie dann weniger verstehen oder dadurch enttäuscht werden. „Wenn wir genau überlegen, so wollen die Leute doch nichts anderes von der Kirche." Die Kultur der Kirche werde dann nicht mehr als eine Art Rationalismus oder Szientismus weltlichen Ursprungs erscheinen, sondern als eine wirksame religiöse Kraft, die geeignet ist, jewede Kultur von heute und morgen zu befruchten.

Diese Kritik wurde ergänzt durch die Voten von Bischof Spülbeck, Koadjutor Elchinger und Erzbischof-Koadjutor Muñoz Vega von Quito. Bischof Spülbeck sprach vom jahrhundertelangen Mißtrauen der Kirche gegenüber den Naturwissenschaften und von der Unmöglichkeit, sich mit den Vertretern der Naturwissenschaften in den traditionellen Begriffen des kirchlich-scholastischen Lehrsystems zu verständigen. Erzbischof Muñoz Vega wies auf die Spaltung zwischen Wissenschaft und Kirche hin, die seit der Reformation nicht mehr überwunden wurde. Koadjutor Elchinger stellte die Frage, ob wir in der Kirche nicht eine Art „dogmatischen Imperialismus" betreiben, indem wir möglichst alle Ergebnisse der Wissenschaft zu oberflächlich und zu schnell beurteilen, als ob unser Glaube uns für alles zuständig machte. Der Fall Galilei sei von den Naturwissenschaftlern und von den gebildeten Schichten überhaupt noch nicht vergessen, und seit den Vorgängen um den Modernismus bestehe von neuem ein starkes Mißtrauen der Wissenschaft gegenüber dem kirchlichen Lehramt. So hat die an sich etwas weitschweifige Diskussion doch zu einem sehr konkreten Ergebnis geführt: die Bereitschaft zur Selbstkritik und zur Selbstbescheidung hat im Konzil ein Echo gefunden.

Sozialer Fortschritt und internationale Solidarität

Nicht sehr ergiebig war die Aussprache zu den Abschnitten über das Wirtschafts- und Sozialleben (nur sieben Väter sprachen zu diesem Abschnitt) und über die internationale Solidarität. Das Schema bot zu wenig Ansätze. Auch von den entsprechenden Annexen gewinnt man den Eindruck, daß sie kaum über *Mater et magistra* und *Pacem in terris* hinausgehen. Es ist nicht recht gelungen, die wirklichen Weltprobleme in den Blick zu bekommen. Es fehlten offenbar die Experten, und erstaunlicherweise haben sich auch in der Diskussion nur wenig Bischöfe der „dritten Welt" zu Wort gemeldet. Das Konzil schien hier überfordert, ging es doch zunächst weniger um die Proklamierung von Grundsätzen als um praktische Fragen, die ihre Eigengesetzlichkeit haben. Einmal kam ein Laie zu Wort, James Norris, der Präsident der Internationalen Katholischen Kommission für Wanderungsfragen (Genf). Er gab den Vätern eine statistische Übersicht über die Probleme der Armut und Überbevölkerung. Eine große Diskussion gab es dazu nicht. Man beschränkte sich beim Abschnitt Wirtschafts- und Sozialleben darauf, auf bestehende soziale Ungleichheiten oder Ungerechtigkeiten hinzuweisen, ein wirkliches Problembild erbrachte die Aussprache nicht. Aus Lateinamerika kamen Stimmen, die eine Schärfung des Gewissens katholischer Laien forderten, damit diese wirklich disponiert und fähig sind, am Aufbau einer gerechteren Sozialordnung mitzuwirken. Im Blick auf die Entwicklungsländer wurde gewünscht, das Schema möchte die Grundprinzipien internationaler sozialer Gerechtigkeit herausstellen (Bischof Zoungrana).

Andere forderten eine stärkere Orientierung der Aussagen in den Annexen an der Soziallehre der Päpste, insbesondere Pius' XI. und Johannes' XXIII. (Bischof Zambrano Camader von Facatativá, Kolumbien), und eine konkretere Formulierung der katholischen Eigentumslehre. Kardinal Wyszyński wies darauf hin, daß die Kirche nicht in allen ökonomischen Systemen gleiche Handlungsfreiheit habe, und bezichtigte jene der Verleumdung, die der Kirche vorwerfen, sie sei in sozialen Fragen zu spät gekommen.

Einen interessanten Vorschlag, der schriftlich eingereicht wurde, machte Weihbischof Tomasek im Namen der Bischöfe der Tschechoslowakei: die Errichtung eines zentralen Sekretariats der katholischen Kirche, das die sozialen Initiativen in der Kirche anregen und koordinieren und sich zugleich darum bemühen soll, daß die kirchliche Soziallehre nicht toter Buchstabe bleibe. Dieses Sekretariat sollte die sozialen Nöte mit Hilfe von wirklichen Experten allseitig studieren und praktische Regeln für Hilfe gegen Hunger, Krankheit, Wohnungsnot, ungleiche Güterverteilung und Analphabetismus ausarbeiten. Wie viele Väter in der Dritten Session bekannte sich Weihbischof Tomasek zu einer äußerer Macht entkleideten und armen Kirche: „Gott läßt zu, daß die Kirche im Laufe der Zeit einiger sozialer oder kultureller Einrichtungen beraubt wird, damit ihr Zeugnis von den übernatürlichen Gütern reiner, unbesiegbarer, kräftiger erscheint."

Gerald Mahon, der Generalobere der Missionare von Mill Hill, beschwor die Väter, es nicht mit der Aufstellung allgemeiner Grundsätze über die soziale Gerechtigkeit bewenden zu lassen: „Immer mehr Konzilsväter gewinnen die Überzeugung, daß viel mehr von dieser Aula ausgehen muß als glänzende Reden zu diesem Schema. Man muß einen Appell erlassen für soziale Gerechtigkeit zwischen den Nationen, für konkrete, tatkräftige und nachdrückliche Hilfe, um die schlimmste Armut in der Welt auszumerzen. Sonst könnten die Hungrigen dieser Welt mit Recht sagen: Wir haben um Brot gebeten, und ihr habt uns ein Schema gegeben, ja nicht einmal ein Schema, sondern nur ein paar Paragraphen." Die Kardinäle Richaud (Bordeaux) und Frings (Köln) riefen das Konzil auf, es möge den Kampf gegen Hunger und Unterentwicklung von seiten der Kirche intensivieren. Beide sprachen sich für eine stärkere Koordinierung katholischer Hilfsmaßnahmen mit den anderen christlichen Kirchen, mit dem Weltrat der Kirchen und mit den zuständigen Unterorganisationen der Vereinten Nationen aus, Kardinal Richaud wie schon vor ihm Kardinal Silva Henríquez als Präsident der Caritas Internationalis im Rahmen dieser Organisation, Kardinal Frings im Rahmen von Bischöflichen Werken nach dem Modell von „Misereor", die auf regelmäßigen Konferenzen, deren Akten jeweils dem Apostolischen Stuhl zugeleitet werden sollen, ihre Arbeit koordinieren. Diese Werke sollen bischöflich geleitet, soziale Werke zugunsten aller Menschen ohne Unterschied des Glaubens und der Abstammung sein, als christlicher Bruderdienst verstanden und gut organisiert werden.

Ehe und Familie

Obwohl die Väter aufgefordert worden waren, aus Gründen der Diskretion zu diesem Abschnitt vor allem schriftliche Eingaben zu machen, kam es darüber doch zu einer recht lebhaften Diskussion. Dabei ging es, wie zu erwarten, in erster Linie um die Überprüfung der amtlichen kirchlichen Ehemoral im Hinblick auf die Geburtenregelung, genauer im Hinblick auf die katholische Lehre von den Ehezwecken. Mehrere Väter warnten: das Schema sei in diesem Punkt der Gefahr der Situationsethik unterlegen (Kardinal Ruffini), die Aussagen über die Verantwortung der Eltern bei der Beschränkung der Kinderzahl seien zu verwerfen; es wäre nicht auszudenken, was geschehe, wenn die Kirche von den Grundsätzen über die Ehe, wie sie seit Jahrhunderten als heilig gegolten haben, abginge (Kardinal Ottaviani), das Konzil müsse den Eheleuten klare Richtlinien geben, damit die Eheleute wissen, woran sie sich halten müssen (Erzbischof Heenan). Die Mehrzahl der Interventionen sprach sich aber für eine Überprüfung oder zum mindesten für eine Vertiefung der traditionellen Ehemoral der Kirche in bezug auf die Kinderzahl aus: vorsichtig, aber doch klar in der Sache Kardinal Alfrink, der zugleich auf den Vorwurf von Kardinal Ruffini, das Schema unterliege der Gefahr der Situationsethik, antwortete, und Weihbischof Reuß von Mainz im Namen von 145 Bischöfen aus verschiedenen Ländern; klar und ausdrücklich die Kardinäle Suenens und Léger und Patriarch Maximos IV. Saigh.

Alle Interventionen zeigten, daß sich das Konzil in seiner Mehrheit der konkreten Nöte der Eheleute bewußt ist und bereit ist, den Zwiespalt „zwischen der offiziellen Lehre der Kirche und der in der Mehrzahl der christlichen Familien befolgten Praxis" (Patriarch Maximos) einer Lösung zuzuführen. Dabei ging es dem Konzil weniger um die vordergründige Frage nach der Erlaubtheit bestimmter hormonaler Mittel der Geburtenregelung — hierüber hatte sich ja der Papst selbst die Entscheidung vorbehalten und eine eigene Kommission zum Studium der Frage eingesetzt —, sondern um die viel tiefer gehende Frage, inwieweit die traditionelle Ehemoral wirklich der genuinen Lehre der Kirche entspricht und inwieweit ihr fremde Elemente beigemischt sind, die mit christlicher Ethik nichts zu tun haben, sondern das Ergebnis einer leibfeindlichen Einstellung (Patriarch Maximos), einer unvollständigen Sicht der Ehe als leib-seelischer Gemeinschaft der Partner (Kardinal Alfrink, Weihbischof Reuß) oder einer unrichtigen Einschätzung der Ehezwecke sind (Kardinal Léger). Bezüglich der richtigen Darstellung dieser Fragen in der traditionellen Moraltheologie sei wenigstens ein „dubium honestum" zuzulassen (Kardinal Alfrink). Alle Väter, die sich für eine Überprüfung der amtlichen kirchlichen Haltung einsetzten, betonten, daß es dabei nicht darum gehe, irgendeiner Mode nachzugeben oder um sich besser den Zeiterfordernissen anzupassen, sondern in erster Linie um ein tieferes Verständnis der Wahrheit. Alle betonten auch, daß die Ehe nicht ohne Opfer und Verzicht, auch in bezug auf das eheliche Zusammensein, auskomme, daß es also nicht darum gehe, den Eheleuten Verantwortung abzunehmen, sondern um die größere Treue zu den wahren Gesetzen des Ehelebens. Patriarch Maximos stellte dem Konzil die Fragen, die sich heute die Eheleute und erfreulicherweise auch die Moraltheologen in ihren besten Vertretern stellt: Müßte die amtliche Position der Kirche in dieser Materie nicht im Lichte heutiger Theologie, Medizin, Psychologie und Soziologie überprüft werden? Bildet die Ehe als leib-seelische Gemeinschaft der Partner nicht ein Ganzes? Kann dann die Finalität der Ehe in der Weise, wie es die amtliche kirchliche Ehemoral tut, in ersten und zweiten Ehezweck getrennt werden? „Und dann, sollten wir uns nicht mit Recht fragen, ob nicht gewisse amtliche Positionen das Ergebnis überholter Vorstellungen sind, vielleicht auch das

Ergebnis einer Psychose von Zölibatären, denen dieser Lebensbereich fremd bleibt?" Kann die „äußere biologische Richtigkeit des Aktes (rectitude biologique) das einzige Kriterium für die Moralität des Aktes sein, unabhängig vom Leben der Familie und vom sittlichen Ehe- und Familienklima", unabhängig von den „Regeln der Klugheit, den Grundregeln unserer gesamten menschlichen Aktivität"?

Kardinal Léger von Montreal, der wohl den moraltheologisch bedeutsamsten Beitrag zur Diskussion lieferte, gab als konkrete Antwort auf diese Fragen eine ganzheitlichere Erklärung der Ehezwecke, als die amtliche Lehre und auch noch in abgeschwächter Form das Schema bieten: Heute anerkenne man, daß die eheliche Liebe auch in sich einen wahren Ehezweck darstellt, die Unterscheidung in primären (Kinderzeugung) und sekundären Ehezweck (eheliche Liebe, mutuum auxilium) sei deshalb hinfällig und müsse durch eine klare Darstellung der Gesamtheit ehelicher Finalität ersetzt werden. Die eheliche Liebe sei ein Gut in sich mit seinen eigenen Erfordernissen und Gesetzen. Sie sei „finis ipsius operis", in sich erlaubt auch dann, wenn sie nicht auf die „procreatio prolis" ausgerichtet ist. Die Prokreation müsse von der Ehe als ganzer und nicht vom einzelnen ehelichen Akt her gesehen werden. Kardinal Suenens beschwor die Väter unter indirektem Hinweis auf die angekündigte Entscheidung durch den Papst, die Kirche möge keinen zweiten Fall Galilei schaffen, an dem ersten leide sie heute noch. Er forderte, die vom Papst berufene Kommission möge das Problem als Ganzes und nicht nur einen einzelnen Aspekt prüfen. Und es sei zudem Aufgabe der Kommission, unter Berücksichtigung der Konzilsarbeit auch den ganzen Fragenkomplex in Zusammenhang mit der heutigen Bevölkerungsexplosion zu studieren.

Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit des Atomkrieges

Nicht so klare Linien zeichneten sich in dieser letzten Frage ab. Die Diskussion ergab, daß im Konzil eine einheitliche Auffassung über die sittliche Beurteilung des Einsatzes von nuklearen Waffen im Verteidigungsfall nicht bestand. Kardinal Alfrink, Patriarch Maximos und Weihbischof Ancel verurteilten den Gebrauch von Atomwaffen schlechthin und forderten dazu ein klares Wort der Kirche. Das Schema gibt eine Erlaubtheit eines Abwehrkrieges unter bestimmten Voraussetzungen zu und läßt den Einsatz von atomaren Waffen dabei offen, ruft aber nachdrücklich den Regierungen ihre Pflicht in Erinnerung, ihren finanziellen Aufwand mehr für die Bekämpfung der Armut und wirtschaftlicher und kultureller Unterentwicklung als für die militärische Aufrüstung einzusetzen. Die Auseinandersetzung in der Diskussion konzentrierte sich auf diesen Textabschnitt, genauer auf die Frage: Ist ein „gerechter" Abwehrkrieg heute noch möglich? Zwei angelsächsische Bischöfe, Weihbischof Hannan von Washington und Erzbischof Beck von Liverpool, setzten sich energisch für die Erlaubtheit eines Abwehrkrieges auch unter Einsatz atomarer Waffen ein: Es könne Dinge geben, die im Verteidigungsfall den Einsatz solcher Mittel rechtfertigten. Wann aber kann ein solcher Fall eintreten? Es schien, als ob die Väter, die den Einsatz aller atomarer Mittel, und zwar nicht nur „schmutziger" Bomben, deren Wirkung nicht vorausbestimmt werden kann (Kardinal Alfrink), verwerfen, die stärkeren Argumente für sich hätten. Die Verfechter des „gerechten" Krieges betonten das Recht und die Pflicht, die Freiheit um jeden Preis zu verteidigen, und Weihbischof Hannan kritisierte den „kleinlichen Moralismus" des Schemas, das durch seine zweideutigen Formulierungen eine Beleidigung für verantwortungsbewußte Staatsmänner sei. Aber kann die traditionelle Lehre der Kirche von der Güterabwägung angesichts eines nuklearen Vernichtungskrieges noch Anwendung finden? Ist die Rettung der Freiheit, wobei noch näher zu bestimmen wäre, welche Freiheit damit gemeint ist, noch ein hinreichendes Ziel, um den Atomwaffeneinsatz im Verteidigungsfall zu rechtfertigen? Ergibt sich hier überhaupt noch eine abwägbare Proportion?

Da eine eindeutige Beantwortung dieser Frage nicht zu erwarten war, mag man es bedauert haben, daß sich die Diskussion einseitig darauf konzentrierte. *Pacem in terris* hätte Ansatzpunkte geboten für eine Diskussion darüber, wie der Friede in unserer Gesellschaft von der Basis her aufgebaut werden soll. Gewichtig erschienen zwei Anregungen: Weihbischof Ancel forderte, unter den heutigen Voraussetzungen sollte es nur internationalen Organisationen zur Schlichtung von Streitigkeiten erlaubt sein, über militärische Machtmittel zu verfügen. Kardinal Suenens erinnerte daran, daß die Kirche in dieser Frage, wie in allen Fragen des Verhältnisses von Kirche und Welt, auf „ihrer eigenen Wellenlänge" handeln müsse. Deswegen müsse man den Beitrag der Kirche zur Erhaltung und Festigung des Friedens mehr in der Schärfung der Gewissen als in den Mitteln der Diplomatie sehen. Konkrete Anstrengungen von seiten der Christen zur Vermeidung bewaffneter Auseinandersetzungen verlangte Bischof Hengsbach von Essen. Christen, die die Grundlagen unseres Glaubens bejahen und zugleich über Erfahrung in der Materie verfügen, sollen mit Fachleuten konkrete Schritte, z. B. die Begrenzung der Waffenproduktion, erörtern. Die Ergebnisse solcher Gespräche könnten dann allen, die für die Erhaltung des Friedens veranwortlich sind, in geeigneter Form mitgeteilt werden.

Innerkirchliche Erneuerung notwendig

Erfreulich und charakteristisch für die ganze Diskussion war, daß auch bei der Erörterung der Weltprobleme die Väter immer wieder auf die Notwendigkeit innerkirchlicher Erneuerung hinwiesen. Denn auch diese Probleme sind genauso Probleme der Kirche, wie sie Probleme der Welt sind. Und darüber hinaus kann eine echte innere Erneuerung der Kirche in sich schon zu einer Überwindung einer unnatürlichen Isolierung der Kirche von der Welt und ihren Problemen führen. Die Betonung der Freiheit der Kinder Gottes in der Kirche (Weihbischof Tenhumberg, Erzbischof Rada Senosiain) und die bereits erwähnte Forderung nach Milderung eines engen, der Kirche und der gesellschaftlichen Realität widersprechenden Legalismus (Patriarch Maximos, Erzbischof Méndez Arceo) erhalten in dieser Sicht ihren konkreten Sinn. Die Mündigkeit des Christen wurde mehr als einmal beschworen. Die Forderung, auf dem Wege der innerkirchlichen Erneuerung in diesem Konzil weniger „timide" voranzugehen (Kardinal Lercaro), war nicht zu überhören. Bei allem Positiven, das die Diskussion zum Schema 13 erbracht hat, wird man doch, wie Kardinal Lercaro, sagen müssen, daß der eigentliche Beitrag dieses Konzils zur Überwindung der Kluft zwischen Kirche und Welt (soweit diese Kluft nicht als für diesen Äon unaufhebbar hingenommen werden muß) nicht in einem Dekret über die Kirche in der Welt von heute, sondern in einer wirksamen inneren Erneuerung der Kirche besteht.

Der Abschluß der Dritten Session

Die Dritte Konzilssession wurde am 21. November 1964 mit einer feierlichen Sessio publica in St. Peter abgeschlossen. Auf ihr wurden die dogmatische Konstitution „Über die Kirche", die Dekrete „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen" und „Über den Ökumenismus" verabschiedet und durch den Papst „gemeinsam mit den Vätern" feierlich promulgiert.

Die Feier in St. Peter

Die Feier in St. Peter begann mit dem feierlichen Einzug des Papstes um 9 Uhr morgens. Den liturgischen Höhepunkt bildete die Konzelebration des Papstes mit 24 Bischöfen, in deren Diözesen sich die berühmtesten Marienheiligtümer der katholischen Christenheit befinden. Die Konzelebration wurde nach demselben Ordo celebrandi gefeiert wie schon die Konzelebration auf der Eröffnungssitzung der Dritten Session (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 42). Wie damals wurde auch für diesmal vom Papst die Form der Missa dialogata gewählt. Die bischöfliche Kollegialität, deren Lehre in der gleichen Sitzung durch die Promulgation der dogmatischen Konstitution „Über die Kirche" feierlich verkündet wurde, erhielt so liturgisch ihren sinnfälligen Ausdruck. Die traditionelle Pracht, die auch bei dieser Sessio publica um den Papst entfaltet wurde, stand im auffälligen Kontrast zu dieser schlichten liturgischen Übung bischöflicher Kollegialität in der Feier des eucharistischen Geheimnisses. Nach der Messe wurde wie jeden Tag in den Generalkongregationen das Evangeliar feierlich inthronisiert, diesmal von Erzbischof Felici, dem Generalsekretär des Konzils. Die übliche Obödienzleistung des Corpus episcoporum an den Papst war auf ein symbolisches Minimum reduziert. Die ersten Kardinäle eines jeden Ordo und jeweils zwei Vertreter der Patriarchen, der Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und Ordensoberen leisteten sie in Vertretung des Gesamtkonzils.

Nach dem „Veni Creator", das vom Papst an der Confessio angestimmt wurde, begannen die Abstimmungen. Der Generalsekretär des Konzils verlas jeweils den Beginn und den Schlußabsatz der einzelnen Kapitel der drei zur Verabschiedung vorliegenden Dekrete in der Reihenfolge: die Dogmatische Konstitution *De Ecclesia,* das Dekret *De Ecclesiis Orientalibus Catholicis,* das Dekret *De Oecumenismo.* In dieser Reihenfolge wurde auch das Abstimmungsergebnis verlesen, und in derselben Reihe wurden sie promulgiert. Anwesend waren 2156 Väter. Die Endabstimmung erbrachte: für die Konstitution *De Ecclesia* 2151 „placet", 5 „non placet"; für das Dekret „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen" 2110 „placet", 39 „non placet"; für das Dekret „Über den Ökumenismus" 2137 „placet", 11 „non placet". Der Papst verkündete die Dekrete mit derselben Promulgationsformel, die er schon bei der Verabschiedung der Konstitution „Über die Liturgie" und des Dekrets „Über die modernen publizistischen Mittel" in der Sessio Publica am Ende der Zweiten Sitzungsperiode verwandt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 206).

Die Ansprache des Papstes

Die Sessio Publica schloß mit der Ansprache des Papstes, in der er sich kurz mit der Konstitution *De Ecclesia* befaßte; er gab seiner Freude Ausdruck, daß zugleich mit der Lehre von der Bischofskollegialität auch der Primat des Papstes von neuem in feierlicher Weise bestätigt worden sei. Nahezu die Hälfte der Ansprache war Maria gewidmet. Die Ansprache, die wir in eigener Übersetzung nach dem lateinischen Text (vgl. „Osservatore Romano", 22. 11. 64) wiedergeben, hat folgenden Wortlaut:

Ehrwürdige Brüder!

Nach zwei Monaten eifriger und brüderlicher Mühsal sagen wir Gott Dank für die glückselige Feier dieses Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils, dessen arbeitsreiche Dritte Session Wir mit dieser feierlichen und heiligen Zusammenkunft beschließen. Oh, wir sind wahrhaft verpflichtet, Gott für seine Wohltaten zu danken und uns zu freuen, daß er uns die einmalige Gnade erwiesen hat, diesem historischen Ereignis der Vorsehung beizuwohnen und ihm als geringe und glückliche Veranstalter Bedeutung und Fülle zu verleihen. Oh, wir müssen dieses Gotteswort hören, als sei es uns gesagt: „Selig aber sind eure Augen, weil sie sehen, und eure Ohren, weil sie hören!" (Matth. 13, 16). Seht dort vor unseren Augen die heilige Kirche Gottes, vertreten von ihren Hirten, denen ihre Herden folgen, die Kirche, die sich von Gott her durch Unseren Ruf gleichzeitig versammelt hat. Da ist die katholische Hierarchie, die das heilige Volk Gottes zu verfassen und zu lenken hat. Sie kommt hier an einem Bischofssitz zusammen, von einer Gesinnung beseelt, und eine Verkündigung, ein Glaube, eine Liebe ist in aller Mund und Herz. Seht hier diese unvergleichliche Versammlung, die Wir stets bewundert haben. Nie werden Wir vergessen, wie sie sich um die Ehre des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes bemüht hat, um die erhabene Botschaft der Offenbarung zu vergegenwärtigen und ihre wahre und innerste Bedeutung zu erforschen.

„Menschen..."

Seht eine Versammlung von Menschen, die gemeinsam tagen, so frei wie niemand vom Suchen nach dem eigenen Nutzen und eitlen Dingen, wie niemand sonst bestrebt, die göttliche Wahrheit zu bezeugen. Menschen, schwach und nicht frei von Irrtum, doch voller Überzeugung, daß sie die Wahrheit verkünden können, die sie nicht bestreiten und beschränken lassen. Menschen, sagen Wir, dieses Zeitalters und dieser Erde, doch hocherhaben über Zeit und Ort, um die Last der Brüder auf ihren Schultern zu tragen und sie dem geistlichen Heil zuzuführen. Menschen mit dem Willen zu ganzer Hingabe ausgezeichnet, von Liebe entbrannt, die stärker ist als die Herzen selber, die sie entzündet hat, von Impulsen getragen, die manchmal unbedacht erscheinen, die aber verbunden sind mit dem ruhigen Vertrauen, den Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte zu erkunden und ihnen die Kraft, Größe, Schönheit und Einheit in Christus zuzusprechen, allein in Christus dem Herrn! Das ist bewundernswert, Ehrwürdige Brüder, die ihr hier zugegen seid! Das ist erstaunlich, ihr Menschen, die ihr uns von draußen her betrachtet. Werden wir jemals ein größeres Schauspiel sehen, ein frömmeres, das geeigneter ist, die Herzen zu ergreifen, ein feierlicheres?

Das Mysterium der Kirche erschlossen

Diese unsere Freude wird noch vermehrt, wenn Wir in diesem Augenblick der Konzilssession, die Wir nunmehr

schließen, nochmals die Themen in Erinnerung rufen, die behandelt und schließlich entschieden wurden. Es wurde durchberaten und entfaltet die Lehre von der Kirche und somit das Lehrstück des Ersten Vatikanischen Ökumenischen Konzils vollendet. Es wurde das Mysterium der Kirche und der göttliche Plan zu ihrer grundlegenden Verfassung erforscht.

Abermals sagen wir: Gott sei gedankt für dieses glückliche Ereignis, und mit Recht ist unser Herz erfüllt von Freude: von nun an erkennen wir leichter die Gedanken Gottes vom Mystischen Leibe Christi, und aus dieser Erkenntnis werden wir für das Leben der Kirche klarere und gewissere Normen schöpfen können, auch größere Energien werden uns helfen bei der ständigen Anstrengung, die Menschen zum Heil zu führen, und größere Hoffnung auf den Fortschritt des Reiches Christi in der Welt. Darum laßt uns Gott danken!

Vielerlei wäre über die geleistete Arbeit zu sagen: über das hingebende und scharfsinnige Studium, das dazu geführt hat, daß alles mit der Wahrheit aus der Heiligen Schrift und mit der eigensten Tradition der Kirche voll übereinstimmt; über die dabei aufgewandte Mühe, um den innersten Sinn und die primäre Wahrheit des Verfassungsrechts der Kirche selbst zu entdecken, damit unterschieden werden kann zwischen dem, was unveränderlich und sicher ist, und dem, was aus den Prinzipien durch natürlichen und legitimen Fortschritt entwickelt wird; über den Eifer schließlich, wie das Mysterium der Kirche nach allen Seiten in sein Licht gestellt worden ist, so daß das Leben des Mystischen Leibes Christi in allen Teilen, in allen Ämtern und allen zu erlangenden Zielen mit angemessenen Gründen dargelegt wird. Aber das schwierigste und denkwürdigste Kapitel dieser geistigen Leistung ist die Lehre vom Episkopat. Darum sei Uns erlaubt, über dieses Kapitel kurz einiges zu sagen, was Wir dazu meinen.

Dies eine nur wollen Wir bekennen: Sehr hat es Uns gefallen, daß die Lehre mit einer derartigen Fülle von Denkarbeit und Diskussion und mit nicht geringer Klarheit der Schlußfolgerungen untersucht worden ist. Das war ja auch notwendig, damit das Erste Vatikanische Ökumenische Konzil vollendet werde. Die günstige Zeit kam der Sache entgegen, denn das forderten auch hinreichend die große Zunahme der theologischen Studien unserer Tage wie die Ausbreitung der Kirche in der Welt, die Probleme, die der Kirche in ihrer täglichen Hirtenarbeit zur Lösung erwachsen, und schließlich die Voten vieler Bischöfe, die eine Klärung der sie betreffenden Lehre erwarteten. Es entsprach dem auch die angewandte Methode, so daß Wir nicht mehr im geringsten zweifeln — nachdem Wir Uns überzeugt haben von den beigefügten Erklärungen zur Interpretation der verwendeten Begriffe wie auch vom theologischen Sinn, der der vom Konzil vorgelegten Lehre zukommt —, daß Wir also nicht im geringsten zweifeln, sagen Wir, mit Gottes Hilfe diese Konstitution über die Kirche in Kraft zu setzen.

Die Lehre unverändert

Der beste Kommentar zu dieser Promulgierung scheint wahrhaftig der zu sein, daß durch sie die überlieferte Lehre in keiner Weise verändert worden ist. Was Christus gewollt hat, eben das wollen auch Wir. Was war, verbleibt in Geltung. Was im Wechsel der Zeiten die Kirche gelehrt hat, eben das lehren auch Wir. Es wurde lediglich das, was früher selbstverständlich gelebt worden ist, nunmehr in klare Lehre gefaßt. Was bis jetzt erwogen, disputiert und zum Teil noch Kontroversen ausgesetzt war, ist in die sichere Formel der Lehre geprägt worden. Wir können wirklich bekennen, daß der Ratschluß des vorausschauenden Gottes Uns die herrliche Stunde der Erleuchtung bereitet hat, eine Stunde, sagen Wir, deren Nahen gestern noch langsam voranschritt, deren heilbringende Kraft künftig sicher das Leben der Kirche durch neues Wachstum der Lehre, vermehrte Kraft und geeignetere Ordnung bereichern wird.

Die Würde des Volkes Gottes

Auch das muß vermerkt werden, welche Ehre durch diese Konstitution dem Volke Gottes erwiesen wird. Nichts Erfreulicheres konnte Uns begegnen, als zu sehen, daß die Würde aller Unserer Brüder und aller Unserer Söhne, aus denen das heilige Volk besteht, so feierlich anerkannt wird, da eben zu seiner Berufung, zu seiner Heiligung, zu seiner Leitung und zu seinem ewigen Heil der gesamte Dienst der heiligen Hierarchie geschieht; denn das ist ihre Bestimmung. Mit nicht geringerer Genugtuung erfüllt Uns, was durch diese Konstitution über Unsere Brüder im Episkopat festgelegt wird. Wie freuen Wir Uns, festzustellen, daß auch ihre Würde feierlich verkündet wird, daß ihre Ämter gefeiert und ihre Vollmachten anerkannt werden! Wie sehr danken Wir Gott, daß Wir das Glück hatten, die heilige Würde eures Diestes und die Fülle eures Priestertums mit gebührender Ehre auszustatten und ebenfalls die Bande gegenseitiger Verpflichtung zu erklären, die zwischen Uns und euch, Ehrwürdige und geliebte Brüder, bestehen.

Nicht ohne fromme Ergriffenheit haben Wir dies betrachtet, daß das vornehmste, einzigartige und universale Amt, das Christus der Herr dem Petrus übertragen hat und das auf seine Nachfolger, die römischen Päpste, weitergegeben worden ist — deren Amt Wir heute unverdient bekleiden —, daß dieses Amt, so sagen Wir, in dem feierlichen Dokument, das Wir soeben promulgiert haben, voll und ganz und oftmals anerkannt und ihm Verehrung geleistet wird. Das hat Uns wirklich gefallen, und zwar nicht nur wegen der Würde, die davon auf Uns zurückfällt, die Wir ein so großes Amt eher fürchten als gerne tragen, sondern wahrhaftig wegen der Ehre, die dem Worte Christi damit erwiesen wird, wegen des erneut bestätigten Einvernehmens mit der heiligen Tradition und dem Lehramt der Kirche und schließlich wegen der unverbrüchlichen Garantie im Interesse der Einheit der Kirche wie auch wegen der geschlossenen und wirksamen Handlungsfähigkeit, die überhaupt dem Kirchenregiment sicher verbürgt bleiben muß. Es war auch von höchster Bedeutung, die Vorrechte des obersten Pontifikats so klar und entschieden anzuerkennen, weil die Frage der Autorität der Bischöfe in der Kirche zu lösen war, so daß eine solche Autorität in keiner Weise der Vollmacht des Statthalters Christi und Hauptes des Bischofskollegiums entgegenstehend erscheint, sondern nach dem Verfassungsrecht der Kirche in voller Übereinstimmung mit ihr.

Vollkommene Einheit von Primat und Episkopat

Wegen dieser innigen und im Wesen der Sache gründenden Verbindung wird der Episkopat zu einer Art von in sich geschlossenem Körper, der in dem Bischof, der Nachfolger des hl. Petrus ist, nicht eine verschiedene, von außen wirkende Vollmacht besitzt, sondern im Gegenteil sein eigenes Haupt und gleichsam seinen Mittelpunkt. Da-

durch werden Wir genötigt, mit sorgendem Eifer eure Rechte zusammen mit den Unseren zu verkünden, und Wir freuen Uns über deren Mehrung, Wir sichern ihre Größe und fördern gleichermaßen ihre und Unsere Erhöhung und Vollendung.

Aus diesem Grunde erkennen Wir dem bischöflichen Amt die volle Kraft und Wirksamkeit zu, und Wir nehmen wahr, daß die Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe, der übernommenen Verantwortung und der Beistand gegenseitiger Hilfe mit Uns gemehrt wird. Daher fürchten Wir nicht im geringsten, daß Unsere Autorität gemindert oder beeinträchtigt wird, wenn Wir eure Autorität anerkennen und herausstellen. Im Gegenteil, Wir fühlen Uns stärker werden durch die Gemeinschaft der Herzen, durch die Wir zu Brüdern werden. Wir wissen, daß Wir künftig besser die universale Kirche leiten können, da Wir Uns dessen bewußt sind, daß jeder von euch durch seinen Rat daran mitwirkt. Wir spüren endlich, daß Wir dem Beistand Jesu Christi noch mehr vertrauen können, da wir alle in seinem Namen innig miteinander verbunden werden und dies auch künftig sein wollen.

Die künftigen Früchte

Welches die Auswirkungen dieser Lehrerklärung in der Praxis sein werden, ist nicht leicht zu sagen. Aber nicht schwer vorauszusehen ist, daß sie reiche geistliche Einsichten und kanonische Einrichtungen bringen wird. Das Ökumenische Konzil schließt mit der nächsten, Vierten Session. Damit aber seine Dekrete ins Werk gesetzt werden, müssen zahlreiche postkonziliare Kommissionen bestellt werden, bei deren Einrichtung es nötig ist, daß der Episkopat tätige Hilfe leistet. Und damit Wir Fragen allgemeinen Interesses erfassen, die unserer Zeit eigentümlich sind und andauernd neu auftreten, sind Wir aus diesem Grunde um so bereitwilliger, einige von euch, Ehrwürdige Brüder, auszuwählen und jeweils für eine bestimmte Zeit herbeizurufen zu gemeinsamer Beratung, damit Wir den Trost eurer Gegenwart, den Beistand eurer Klugheit und Erfahrung, die Stütze eures Rates und die Stimme eurer Autorität nicht entbehren. Das wird nützlicherweise dadurch geschehen, daß die Römische Kurie in eine neue Form gebracht wird, eine Sache, die bereits sorgfältig geprüft wird. So kann man eure Erfahrung als Hirten der Diözesen nutzen; und somit werden die Kurienämter, die schon jetzt in treuem Dienst sehr wirkungsvoll arbeiten, durch die Beteiligung der Bischöfe aus verschiedenen Regionen, durch den Beistand ihrer Weisheit und Liebe zur Vollendung und Vollkommenheit gebracht.

Was die Praxis betrifft, so bringt wahrscheinlich die Kühnheit der Ratschläge und die Vielzahl der Untersuchungen eine Schwierigkeit mit sich, denn immer bereiten mehr Mitwirkende auch mehr Hindernisse als bei einem persönlichen Regiment. Wenn sie aber der Beschaffenheit der zugleich monarchischen wie hierarchischen Kirche mehr entspricht, so wird durch den Erweis eures Beistandes auch Unsere große Arbeit mehr erleichtert. Mit Klugheit und Liebe wollen Wir die Schwierigkeiten überwinden, die zur komplizierten Disziplin dieser Kirchenleitung ihrem Wesen nach gehören.

Wir möchten hoffen, daß aus der Lehre vom Mysterium der Kirche, die das Zweite Vatikanische Konzil dargelegt und verkündet hat, jetzt schon viel Gutes für die Menschen hervorgeht, besonders für die Katholiken, damit alle Christgläubigen das wahre Antlitz der Braut Christi besser gezeichnet und dargestellt sehen, so daß sie die Schönheit ihrer Mutter und Lehrmeisterin erkennen, die Schlichtheit und ehrwürdige Majestät dieser Institution. Sie mögen dieses Wunderwerk des geschichtlichen Glaubens bewundern, eines bedeutenden Gemeinschaftslebens, mit der Weite der besten Gesetze, auch ein gewisses Zeichen, das beständigen Fortschritt verheißt. Denn der göttliche und der menschliche Anteil sind hier verbunden, so daß in der Gemeinschaft der an Jesus glaubenden Menschen der Plan der Inkarnation wie der Auferstehung aufstrahlt, wie es beim hl. Augustinus heißt: der ganze Christus wird sichtbar, unser Erlöser.

Dank an die getrennten Brüder

An diesem herrlichen Schauspiel freuen sich zuallererst die Ordensmänner und Ordensfrauen, die ausschließlich und beständig christliche Vollkommenheit geloben. Sie sind die besten Glieder der Kirche, ihre großmütige Verteidigung und ihre geliebten Kinder.

Aber an diesem Schauspiel müssen sich auch diejenigen Unserer Brüder und Söhne erfreuen, die in jenen Ländern leben, wo immer noch eine gerechte und würdige Freiheit des Glaubensbekenntnisses entweder überhaupt verhindert oder derart beschränkt wird, daß man sie zur Kirche des Schweigens und der Tränen zählen muß. Ebenso freuen sich an der großartigen Lehre, die die Kirche erhellt, jene, die durch die Not ihrer Leiden und durch ihr herrliches Glaubenszeugnis beitragen. Die das tun, verdienen höchsten Ruhm als die Christus ähnlichen Opfer zur Erneuerung der Menschheit.

Zur Hoffnung werden Wir sodann ermutigt, daß auch die von Uns getrennten Brüder diese Lehre von der Kirche gerecht und wohlwollend bedenken. Oh, wie sehr wünschen Wir, diese Lehre, ergänzt durch die Erklärungen des Schemas *De Oecumenismo*, die dieses Konzil ebenfalls gebilligt hat, möge ihre Herzen wie mit einem Ferment der Liebe bei ihren Gedanken erfüllen und ihr Forschen zu der Erkenntnis führen, daß sie mehr und mehr zur Gemeinschaft mit uns hinneigen und sie endlich mit Gottes Hilfe darin ganz mit uns gleich sind. Unterdessen bewirkt diese Lehre in Uns eine so große Freude, und Wir beobachten, wie die Kirche, die die Linien ihrer Gestalt auszieht, die Grenzen ihrer Liebe nicht verengt sondern erweitert. Auch unterdrückt sie nicht die vielfältige Bewegung ihrer Katholizität, wie man sie nennt, diese breitet sich vielmehr weiter aus und lädt immer zu sich ein. An dieser Stelle möchten Wir die Gelegenheit ergreifen und den Beobachtern, die hier als Vertreter ihrer noch von Uns getrennten Kirchen oder christlichen Konfessionen weilen, Unseren ehrfürchtigen Gruß sagen. Wir bezeugen ihnen Unsere Dankbarkeit, daß sie den Sitzungen des Konzils beiwohnen wollten, und wünschen ihnen weiteres Gedeihen.

Die Welt ist nicht vergessen

Zuletzt wünschen Wir, daß die heilige Lehre von der Kirche auch die profane Welt, in der sie lebt und von der sie umgeben ist, mit den Strahlen ihres wohltuenden Lichtes erleuchte. Denn die Kirche soll sich als „das erhobene Zeichen der Völker" erweisen (Is. 11, 9), damit sie alle auf ihrem Lebensweg sicher zur Wahrheit und zum Leben führe. Wie jedermann erkennen kann, hält sich die Darbietung dieser Lehre treu an die strengen Gründe und Methoden der heiligen Theologie, die sie bestätigt und auszeichnet, aber sie vergißt dennoch nicht das menschliche Geschlecht, die Menschheit, sagen Wir, die in

der Kirche zusammenströmt oder geschichtliche und soziale Vereinigungen an bestimmten Orten bildet, in denen die Kirche ihres göttlichen Amtes waltet. Die Kirche ist für die Menschheit gegründet. Die Kirche beansprucht keine andere irdische Autorität als diejenige, die es ihr erlaubt, den Menschen zu dienen und sie zu lieben.
Die heilige Kirche, die ihre Denkweise und ihren Organismus zur Vollkommenheit entwickelt, schließt sich nicht von den Lebensgewohnheiten der Menschen ab, mit denen sie lebt, sondern sie trachtet vielmehr danach, sie besser zu verstehen, ihre Nöte und ihre berechtigten Wünsche zu teilen und ihre Versuche zu unterstützen, Wohlstand, Freiheit und Frieden zu erreichen.
Die hierüber geführten Diskussionen werden wir auf der letzten Session des Konzils fortsetzen, wenn das Schema „Über die Religionsfreiheit", das aus Zeitmangel vor dem Abschluß dieser Session nicht mehr durchberaten werden konnte, wie auch das andere Schema „Die Kirche in der Welt dieser Zeit" — das das Konzil bereits beschäftigt hat, das aber in dieser Session nur kurz behandelt worden ist — auf der nächsten und letzten Session nach allen Seiten hin dargelegt sein wird.

Maria und die Kirche

Nachdem dies gesagt ist und ehe Wir Unsere Rede beschließen, bewegt noch ein anderes Thema sanft Unser Nachdenken.
Denn, Ehrwürdige Brüder, es drängt Uns, Unsere Gedanken noch mit lauterer und dankbarer Gesinnung, wie es Söhnen ansteht, der seligen Jungfrau Maria zuzuwenden. Sie haben wir gerne zur Schutzherrin dieses Konzils, zur Zeugin unserer Mühen, zur liebenswürdigen Ratgeberin. Denn ihrem und des heiligen Josephs himmlischem Patronate sind die Versammlungen des Konzils von Anbeginn anvertraut (vgl. AAS LIII [1961] S. 37 f., 211 ff.; LIV [1962] S. 727).
In diesem Sinne haben Wir im vergangenen Jahr die heilige Gottesmutter durch einen öffentlichen Akt in der Liberianischen Basilika gefeiert vor dem ehrwürdigen Bilde mit dem ruhmvollen Namen „Salus Populi Romani" — „Heil des römischen Volkes".
In diesem Jahre aber ist die Ehrung, die das Konzil ihr widmen will, weitaus großartiger und bedeutsamer: diese Konstitution über die Kirche, die heute zu verkünden war. Ihr Höhepunkt und ihre Krönung ist das ganze Kapitel über die Jungfrau Maria. Mit Recht sei Uns daher erlaubt, diese Sitzungsperiode wie mit einem einzigartigen Lobgesang zu Ehren der jungfräulichen Gottesmutter zu beenden.
Zum ersten Male — Wir sagen das mit tiefer innerer Bewegung — hat ein Ökumenisches Konzil die katholische Lehre über die Stellung der Jungfrau Maria im Heilsgeheimnis Christi und der Kirche zu einem einzigen und zugleich so eingehenden Werk zusammengefaßt.
Dies entspricht ganz den Absichten des Konzils, das ja das Bild der heiligen Kirche darzustellen sich bemüht. Mit ihr ist die Gottesmutter eng verbunden, und sie ist nach einem treffenden Ausspruch „ihr größter Anteil, ihr bester Anteil, ihr vorzüglicher Anteil, ihr erlesenster Anteil" (Rupertus, in Apoc. I. VII, c. 12; PL 169, 1043).
Die Kirche wird nicht nur von ihrer hierarchischen Ordnung, der heiligen Liturgie, den Sakramenten und dem Gefüge ihrer Einrichtungen geschaffen. Ihre innere und eigentliche Kraft, die Hauptquelle ihrer Wirksamkeit, durch die sie die Menschen heiligt, ist ihre mystische Einheit mit Christus. Und diese Einheit kann man nicht losgelöst betrachten von ihr, der Mutter des fleischgewordenen Wortes, die Christus selbst innigst mit sich verbunden hat, um für unser Heil zu sorgen.
Wenn wir also die Kirche anschauen, müssen wir liebend die Wunderwerke erwägen, die Gott an seiner heiligen Mutter getan hat. So ist die Erfassung der wahren katholischen Lehre über die Jungfrau Maria immer eine wirksame Hilfe zum rechten Verständnis des Heilsgeheimnisses Christi und der Kirche.
Wenn Wir die engen Beziehungen zwischen Maria und der Kirche erwägen, die in dieser Konzilskonstitution so lichtvoll ausgeführt sind, so legen sie Uns nahe, diesen hochfeierlichen Augenblick auch für den am besten geeigneten zu halten, um einen Wunsch zu erfüllen, den Wir am Ende der vorigen Sitzungsperiode angedeutet und den sehr viele Väter mit der Bitte aufgegriffen haben, es solle auf diesem Konzil ausdrücklich das mütterliche Amt Mariens über das christliche Volk verkündet werden. Darum möchten Wir in dieser öffentlichen Sitzung feierlich den Ehrentitel der Jungfrau Maria einführen, der aus vielen Teilen der katholischen Welt erbeten worden und der Uns in besonderer Weise willkommen ist. In eindrucksvoller Kürze drückt er die Vorzugsstellung aus, die dieses Konzil der Gottesmutter in der Kirche zuerkennt.

„Mutter der Kirche, bitte für uns!"

So erklären Wir denn zum Ruhme der heiligen Jungfrau und zu unserem Troste die heilige Maria zur Mutter der Kirche, das heißt des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen wie der Hirten, die sie ihre liebevolle Mutter nennen. Und Wir legen fest, daß mit diesem holden Namen von nun an das ganze christliche Volk die Gottesmutter noch mehr ehrt und anruft.
Es handelt sich um eine Bezeichnung, Ehrwürdige Brüder, die der christlichen Frömmigkeit wohlvertraut ist. Ja mit gerade diesem Namen rufen die Christgläubigen und die ganze Kirche Maria besonders gerne an. Dieser Name gehört in der Tat zum ursprünglichen Kern marianischer Frömmigkeit, da er in eben jener Würde gründet, mit der Maria als Mutter des fleischgewordenen Gotteswortes ausgezeichnet ist.
Wie die Gottesmutterschaft der Grund ist für die einzigartigen Beziehungen zwischen Christus und Maria und sie im Wirken Jesu Christi für das menschliche Heil zugegen ist, so erwachsen gleichfalls aus der Gottesmutterschaft die besonderen Beziehungen zwischen Maria und der Kirche. Denn so wie Maria die Mutter Christi ist, der alsbald nach seiner Menschwerdung in ihrem jungfräulichen Schoße sich, dem Haupte, seinen Mystischen Leib — die Kirche — anschloß, so ist Maria als die Mutter Christi zugleich als die Mutter aller Gläubigen und Hirten, also der Kirche, zu betrachten.
Darum so wollen wir, obgleich unwürdig und schwach, dennoch im Vertrauen und kindlicher Liebe zu ihr die Augen erheben. Sie hat uns einst Jesus, den Quell der göttlichen Gnade, geschenkt; sie kann ihre mütterliche Hilfe der Kirche nicht verwehren, zumal nicht jetzt, da die Braut Christi mit frischem Eifer ihr Heilsamt auszufüllen strebt.
Dieses Vertrauen aber weiter zu nähren und zu stärken, raten uns die engen Bande zwischen unserer himmlischen Mutter und der Menschheit. Wenn sie auch von Gott mit reichen und herrlichen Gaben überhäuft worden ist, daß sie dem fleischgewordenen Wort eine würdige Mutter

wäre, steht Maria uns Menschen dennoch überaus nahe. Wie wir ist auch sie ein Nachkomme Adams und darum unsere Schwester nach der gemeinsamen menschlichen Natur. Sie war freilich auf die späteren Verdienste Christi hin unberührt von der Erbsünde, doch fügte sie zu den göttlichen Gaben das hohe Vorbild ihres vollendeten Glaubens, so daß sie das rühmende Wort des Evangeliums verdiente: „Selig, die du geglaubt hast."
In diesem Erdenleben verwirklichte sie den reinen Inbegriff des Jüngers Christi, war sie ein Spiegel aller Tugenden, entfaltete in ihrem Wandel jene Seligpreisungen, die Christus verkündet hat. Darum nimmt die ganze Kirche in ihrem vielfältigen Wirken und ihrem tatkräftigen Eifer die jungfräuliche Gottesmutter zum vollkommenen Vorbild, das notwendig zur ganzen Nachfolge Christi führt.
So haben Wir nun der feierlich verkündeten Konstitution über die Kirche dadurch, daß Wir Maria zur Mutter aller Gläubigen und Hirten, also der Kirche, erklärt haben, den Höhepunkt gegeben. Wir vertrauen darum zutiefst, daß das christliche Volk mit größerer Hoffnung und glühenderem Eifer die seligste Jungfrau anruft und ihr die rechte Verehrung erweist.
Wir selbst haben getreu der Mahnung Unseres Vorgängers Johannes XXIII. am Anfang diese Konzilsaula betreten zusammen „mit Maria, der Mutter Jesu", und gleicherweise wollen Wir im holden und heiligen Namen Mariens, der Mutter der Kirche, dieses Gotteshaus verlassen.
Jeder von euch, Ehrwürdige Brüder, trachte danach, Mariens Namen und Ehre beim christlichen Volke inständiger zu rühmen. So bezeuge er seine Dankbarkeit für die mütterliche Hilfe, die Maria im Laufe dieser Sitzungsperiode gütig gewährt hat. Ihr Vorbild empfehle er zur Nachahmung: im Glauben, im willigen Gehorsam gegen jeden Antrieb der himmlischen Gnade, schließlich im Leben nach den Geboten Christi und den Eingebungen der christlichen Liebe. Dann werden gewiß alle Gläubigen, durch den Namen der gemeinsamen Mutter verbunden, sich immer stärker fühlen zum Bekenntnis des Glaubens und zur Nachfolge Christi Jesu. Zugleich werden sie, von glühenderer Bruderliebe ergriffen, die Liebe zu den Bedürftigen, das Streben nach Gerechtigkeit und die Sicherung des Friedens fördern. So hat schon der große heilige Ambrosius treffend gemahnt: „In jedem einzelnen sei Mariens Seele, daß sie hochpreise den Herrn; in jedem einzelnen sei Mariens Geist, daß er frohlocke in Gott" (Ambros., Exp in Luc. 2, 26; PL 15, 1642).

Christus, der einzige Mittler

Vor allem hoffen Wir, daß dies in volles Licht gerückt werde: Maria, die demütige Magd des Herrn, ist ganz auf Gott und Christus Jesus, unseren einzigen Mittler und Erlöser, gerichtet. Zugleich wünschen Wir, daß deutlich dargestellt werde, was die rechte Verehrung der Jungfrau Maria ausmacht und worauf sie zielt. Besonders wichtig ist das in den Gebieten, in denen unsere getrennten Brüder in größerer Zahl wohnen. Wer immer außerhalb der katholischen Kirche lebt, soll klar erkennen, daß die kindliche Anhänglichkeit an die jungfräuliche Gottesmutter nicht in sich selbst ruht; daß sie vielmehr als eine Hilfe zu betrachten ist, die ihrem Wesen nach die Menschen zu Christus führt und sie mit dem ewigen Vater im Himmel durch das Liebesband des Heiligen Geistes verbindet.

So wenden Wir Uns denn mit heißem Flehen an die heilige Jungfrau Maria, daß sie für das Ökumenische Konzil und die Kirche ihre Fürsprache einlege. Weiter bitten wir sie, daß die ersehnte Zeit eilends nahe, in der alle Anhänger Jesu Christi wieder unter sich geeint sind. Doch unterdessen schweifen Unsere Blicke über den weiten Erdkreis, der sich ins schier Endlose dehnt. Auf ihn richtet diese Kirchenversammlung ihre lebhafte und liebevolle Sorge; auf ihn, den im gleichen Sinne Unser hochverehrter Vorgänger Pius XII. auf gewiß himmlische Eingebung hin dem Unbefleckten Herzen Mariens in feierlicher Form geweiht hat. Dieses heiligen und frommen Aktes möchten Wir heute auf eine besondere Weise gedenken. Darum also haben Wir Uns entschlossen, durch eine eigens bestellte Gesandtschaft in Kürze eine Goldene Rose zum Heiligtum von Fátima zu senden. Jenes Heiligtum ist ja nicht nur dem edlen portugiesischen Volke überaus teuer — diese Nation ist immer, besonders aber heute, in Unser Herz geschlossen —; es ist vielmehr bei allen katholischen Gläubigen heute angesehen und in Ehren. Darum vertrauen auch Wir dem Schutz der himmlischen Mutter das ganze Menschengeschlecht an, seine Beschwerden und Nöte, seine rechten Bestrebungen und brennenden Hoffnungen.

„Hilfe der Bischöfe"

Du jungfräuliche Mutter Maria, erhabene Mutter der Kirche, dir anempfehlen wir die ganze Kirche und das Ökumenische Konzil.
Du wirst mit einem rührenden Namen „Hilfe der Bischöfe" genannt. Beschütze die Hirten der Kirche in ihrem Amt und steh ihnen bei. Steh bei auch allen Priestern, Ordensleuten und Gläubigen aus dem Laienstand, die jenen in den mühevollen Aufgaben des Hirtendienstes ihre Hilfe leihen.
Du bist vom göttlichen Heiland, deinem Sohn, als er am Kreuze starb, dem Jünger, den er liebhatte, zur liebevollen Mutter gegeben worden. Gedenke des christlichen Volkes, das sich dir anvertraut.
Gedenke aller deiner Kinder. Ihren Bitten füge deine Macht und Geltung vor Gott hinzu. Bewahre ihren Glauben rein und standhaft, stärke ihre Hoffnung, entzünde ihre Liebe.
Gedenke derer, die in Angst, Not und Gefahr schweben; besonders derer, die ob ihres christlichen Glaubens Folter leiden und in Ketten liegen. Du jungfräuliche Mutter, erflehe ihnen innere Kraft und Stärke, und bringe rasch herbei den ersehnten Tag des Rechtes und der Freiheit.
Wende deine gütigen Augen unseren getrennten Brüdern zu. Dir möge es gefallen, daß wir bald wieder miteinander verbunden werden. Du hast ja Christus geboren, den Brückenbauer der Einheit zwischen Gott und den Menschen.
Du Heiligtum des reinen, niemals verfinsterten Lichtes. Bitte bei deinem eingeborenen Sohn, durch den wir nun die Versöhnung mit dem Vater empfangen haben (vgl. Röm. 5, 11), daß er mit unseren Fehlern Nachsicht habe, alle Zwietracht fernhalte und die Freude der Bruderliebe in uns senke.
Deinem Unbefleckten Herzen, jungfräuliche Gottesmutter, anempfehlen wir die ganze Menschheit. Führe sie zur Anerkennung des einzigen und wahren Erlösers Christus Jesus. Treibe von ihr das Unheil, das der Sünde entstammt, und schaffe ihr Frieden, der gegründet ist in Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe.
Endlich gewähre der ganzen Kirche, daß sie es bei der

Feier dieses großen Ökumenischen Konzils vermag, dem Gott der Erbarmungen den Hochgesang des Lobes und des Dankes anzustimmen, den Hochgesang der Freude und des Jubels; denn durch dich hat Großes getan, der da mächtig ist, du milde, du gute, du holde Jungfrau Maria.

Die Mehrheit der Väter spendete am Schluß der Ansprache gemessenen Beifall. Nur einmal wurde die Ansprache durch brausenden Beifall unterbrochen, als der Papst mit einem Satze die geplante Kurienreform streifte. Der Papst verließ auf der „sedia gestatoria" die Aula.
Am Nachmittag fand eine eigene Marienfeier in Santa Maria Maggiore statt, der auch der Papst assistierte. Kardinal Confalonieri hielt als Erzpriester der Basilika eine Lobrede auf Maria, in der er den neuen Titel „Mutter der Kirche" feierte. Etwa 400 Väter nahmen an der Feier teil.

Die Krise

Der betont marianische Charakter des Abschlußtages, der durch das zufällige Zusammentreffen mit dem liturgischen Fest „Mariä Opferung" kaum gerechtfertigt schien, und die Proklamation des marianischen Titels „Mutter der Kirche", dessen Einführung in das Kirchenschema die Theologische Kommission gegen den Widerstand einer kleinen Minderheit vermieden hatte, bedeuteten den vorläufigen Schluß und — psychologischen, nicht sachlichen — Höhepunkt eines verbreiteten Mißvergnügens, das sich in den letzten Wochen der Session und intensiver in den letzten Tagen innerhalb und außerhalb der Aula bekundet hatte. Die Dritte Session schloß in einer offenen Krise, vielleicht der tiefgehendsten und nachhaltigsten seit dem Beginn dieses Konzils. Darf ihr Gewicht im Vergleich zu dem, was die Dritte Session an Positivem erbracht hat, auch nicht überschätzt werden, so wäre es ebenso unklug, die Krise, ihre Ursachen und ihre Folgen in naivem Optimismus einfach zu übergehen.
Die Ereignisse überstürzten sich in den Tagen vor dem Abschluß in einer Weise, daß es selbst für die Beteiligten schwierig war, den Überblick zu behalten. Da alle diese Vorgänge eine gemeinsame Linie aufwiesen, ist es gut, die wichtigsten in ihrem Zusammenhang festzuhalten. Sie betrafen mehrere Entwürfe: die inzwischen promulgierte Konstitution *De Ecclesia* bzw. deren drittes Kapitel, das Bischofsschema, die beiden Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die Juden und die Nichtchristen, im Hintergrund auch das Schema 13 und, was die Marienfrage angeht, das achte Kapitel der Konstitution *De Ecclesia* und das Ökumenismusdekret.

Die verschobene Abstimmung über die Religionsfreiheit

Die meiste Beachtung in der Öffentlichkeit haben zunächst die Auseinandersetzungen um die beiden Erklärungen über die Religionsfreiheit und über die Juden und die Nichtchristen gefunden. Sie standen im Zentrum der Krise, die auf Grund gewisser Anordnungen von seiten „einer höheren Autorität" über das Wochenende vom 9. bis 12. Oktober 1964 ihren Höhepunkt erreichte. Am 9. Oktober teilte Kardinal Bea seinem Sekretariat den Inhalt zweier Briefe des Generalsekretärs des Konzils mit, durch die dieser das Sekretariat im Auftrag des Kardinalstaatssekretärs unterrichtete, es sei beschlossen worden, die Erklärung über die Juden und über die Nichtchristen auf wenige Sätze zu reduzieren und in dieser reduzierten Form in das Kirchenschema einzuarbeiten. Es sei ferner beschlossen worden, einen neuen Text über die Religionsfreiheit auszuarbeiten, und zwar durch eine Gemischte Kommission aus der Theologischen Kommission und dem Sekretariat unter Hinzuziehung von vier ad hoc ernannten Mitgliedern: Kardinal Browne, P. Fernández, Generalmagister der Dominikaner, Titularerzbischof Marcel Lefebvre, Generalsuperior der Kongregation vom Heiligen Geist, und Titularbischof Carlo Colombo (Rom). Außer Colombo, dem persönlichen theologischen Berater des Papstes, der bereits vorher in freier Form mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen zusammengearbeitet hatte, hatten in der Diskussion alle eine ausgesprochen negative Haltung eingenommen, nicht nur gegenüber der Vorlage, sondern zum Problem überhaupt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 87). Der Vorgang löste drei Reaktionen aus: Kardinal Bea wandte sich persönlich an den Papst, um Aufschluß über die Autoren der Mitteilungen zu erhalten; am 11. Oktober versammelten sich am römischen Sitz des Kölner Erzbischofs, Kardinal Frings, dreizehn Kardinäle (weitere vier schlossen sich schriftlich an) und teilten in einem Protestschreiben, das wenige Tage später von „Le Monde" (16. 10. 64) veröffentlicht wurde, ihre Sorge um die Einhaltung der Rechte des Konzils mit (der Protestbrief wurde durch Kardinal Frings während einer über eine Stunde dauernden Audienz am 12. Oktober dem Papst überreicht); zugleich wurde durch Indiskretion durch einen der Unterzeichner des Briefes die ganze Angelegenheit der Öffentlichkeit bekannt und in der Presse eingehend kommentiert.
In der Zwischenzeit stellte sich heraus, daß zwar die „Anregung" zu einer Neubearbeitung der Erklärung über die Religionsfreiheit vom Papst ausgegangen war, daß aber das Staatssekretariat und das Generalsekretariat des Konzils (nicht ohne Beteiligung des Vorsitzenden des Präsidialrates) ihrerseits die Konsequenzen gezogen hatten: die Gründung einer Gemischten Kommission und die Ernennung der vier Ad-hoc-Mitglieder. Dabei blieb offen, wieweit diese Maßnahmen der Intention des Papstes (nicht seinem Befehl) entsprachen. Nichts kann hier positiv ausgeschlossen werden. Tatsache ist, daß der Papst wegen des Wortlautes des damaligen Textes der Erklärung über die Religionsfreiheit (der aber ohnehin anhand der Diskussionsbeiträge überarbeitet werden mußte) und wegen der Vorstellungen verschiedener Kardinäle und Bischöfe beunruhigt war. Gewisse Bedenken des Papstes wurden wohl auch von der Konzilsmehrheit geteilt, weniger was die Aussagen des Textes als deren Begründung betraf (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 89). Das Resultat dieser Vorgänge war: die Erklärung über die Religionsfreiheit verblieb in der Zuständigkeit des Sekretariats, ebenso die Erklärung über die Juden und über die Nichtchristen, deren spätere Eingliederung ins Kirchenschema offengelassen wurde.
Zwei weitere Elemente dieser Krise, der Versuch, das Schema 13 vor der Diskussion in der Aula zu Fall zu bringen, und die Streichung der „plena potestas" ebenso unter Berufung auf „eine höhere Autorität" im Bischofsschema, hatten zunächst keine Folgen. Das Schema 13 wurde vorgelegt und diskutiert, bezüglich des Bischofsschemas wurde mitgeteilt, daß die Kommission es genau im Sinne des Kirchenschemas überarbeiten werde, was natürlich Interpretationsmöglichkeiten offenläßt. Damit schien die „Krise" vorerst beigelegt. Am 16. Oktober teilte der Kardinalstaatssekretär als Vorsitzender der

Koordinierungskommission unter Berufung auf Art. 6 Abs. 3 der Geschäftsordnung mit, daß der bereits überarbeitete Text fünf Mitgliedern der Theologischen Kommission zur Prüfung zuzuleiten sei. Vier davon erklärten sich mit der Lehre des Schemas einverstanden, einer lehnte den Text ab. Daraufhin verlangte der Kardinalstaatssekretär eine nochmalige Prüfung der Erklärung durch die gesamte Theologische Kommission. Diese billigte den Text mit über Zweidrittelmehrheit, mehrere Vertreter der Mehrheit machten aber noch einzelne Verbesserungsvorschläge. Das Sekretariat hatte den Text bereits am 24. Oktober fertiggestellt und einstimmig gebilligt. Die Theologische Kommission billigte ihn definitiv am 9. November. Die Relatio, die Bischof de Smedt am 19. November verlesen hat, ist vom 11. November datiert. Der Text wurde den Vätern aber erst am 17. November ausgehändigt, die Abstimmung darüber für den 19. angekündigt. Die hier genannten Daten zeigen, daß Zeitgründe weder gegen eine Verabschiedung und noch weniger gegen eine Abstimmung (vgl. ds. Heft, S. 182) bestanden. Richtig ist, daß die Aushändigung des Textes an die Väter zunächst hinausgezögert wurde und daß dieselben, die die Hinauszögerung bewirkten, auch die Abstimmung zu verhindern wußten mit dem Hinweis, es handle sich um einen völlig neuen Text, die Väter brauchten daher Zeit zum Überlegen; oder man müsse den Text, da er völlig neu sei, vorher nochmals zur Diskussion stellen. Noch am 18. November abends hielten die Moderatoren es für sicher, daß am nächsten Tag wenigstens die angekündigte Vorabstimmung stattfinden würde (vgl. ds. Heft, S. 159). Der Kardinaldekan glaubte aber, nachdem weitere Väter auch gegen die Vorabstimmung Einspruch erhoben hatten (man sprach von 200 bis 250), als Vorsitzender des Präsidialrates nach provisorischer Einzelbefragung der Präsidiumsmitglieder in der Aula im Namen des Präsidiums auch die Vorabstimmung aussetzen zu müssen. Seine Ankündigung löste einen wahren Proteststurm am Präsidiumstisch und im Plenum aus. Am Nachmittag des gleichen Tages wurde dem Papst eine Bittschrift mit etwa 1000 Unterschriften (manche sprachen sogar von 1400) überreicht mit der Bitte, doch noch eine Abstimmung für den nächsten Tag anzuberaumen. Auch in der zufällig für diesen Tag angesetzten Audienz des Kardinalskollegiums beim Papst wurde von der Angelegenheit gesprochen. Doch teilte am 20. November (in der letzten Generalkongregation) Kardinal Tisserant im Namen des Papstes mit, daß die Aussetzung der Abstimmung vom Präsidialrat nach den Vorschriften der Geschäftsordnung verfügt worden sei und deshalb nicht rückgängig gemacht werde. Für die Erklärung über die Nichtchristen (früher über die Juden und über die Nichtchristen) war nach dem deutschen Pressekommuniqué (vgl. ds. Heft, S. 159) ebenfalls eine Vorabstimmung angekündigt worden, doch wurde über diesen Text in der letzten Generalkongregation ohne Vorabstimmung abgestimmt.

Autoritative Kommentierung der Lehre von der Kollegialität

Andere Vorgänge betrafen die inzwischen promulgierte Konstitution *De Ecclesia*. Anfang November fanden zwei Plenarsitzungen der Theologischen Kommission zum dritten Kapitel (über den Episkopat) statt, von denen die Konzilsperiten ausgeschlossen waren. Den Grund dafür erfuhr man erst während der letzten Tage der Dritten Session. Erst am 14. November wurden die Hefte mit den „Modi" zu Kapitel 3 bis 8 des Kirchenschemas an die Väter verteilt, nachdem man über die Modi zum ersten und zweiten Kapitel bereits am 30. Oktober abgestimmt hatte. In der Zwischenzeit hatte die Theologische Kommission mehrere Modi zu bearbeiten, die nicht aus dem Plenum kamen, sondern auf Druck der Minorität hin von der „höheren Autorität" auferlegt worden waren. Das Ergebnis waren neben einigen Änderungen im Text des dritten Kapitels, durch die der Primat des Papstes noch stärker hervorgehoben wird, die sog. „notificationes" mit einer „Nota explicativa praevia", die als eine Art Vorspann zu dem Heft mit den Modi, in dem — nach Generalsekretär Felici aus Versehen — die Abstimmungsfrage am Schluß fehlte, in der Hundertdreiundzwanzigsten Generalkongregation (16. 11.) vom Generalsekretär verlesen und am nächsten Tag in gedruckter Form an die Väter verteilt worden war. In den zwei „notificationes", die der „Nota" vorausgehen, wurde mitgeteilt: 1. daß sich einige (aliqui) Väter bei der höheren Autorität beklagt haben, bei der Behandlung des dritten Kapitels sei die Geschäftsordnung nicht eingehalten worden. Diesen Vätern wird versichert, daß das Regolamento strikt eingehalten worden sei; 2. daß bei diesen Vätern Bedenken in der Lehre bestehen. Diese Bedenken seien geprüft und der zuständigen Kommission zugeleitet worden; 3. sei angefragt worden, welche theologische Qualifikation der Lehre des Kirchenschemas zukomme. Dazu wird die Verlautbarung der Theologischen Kommission vom 6. März 1964 wiederholt, daß nichts als definiert zu gelten habe, was nicht ausdrücklich als definiert erklärt werde.

In der Nota selbst heißt es einleitend, die Kommission habe beschlossen, zur Erklärung der Modi diese Nota vorauszuschicken. Inwieweit die Theologische Kommission Autor der Nota ist, geht aber aus ihr nicht hervor. In den „notificationes" wird festgestellt, die Nota sei auf Weisung der höheren Autorität vorgelegt worden. Das Dokument ist unterzeichnet vom Generalsekretär des Konzils, nicht vom Präsidenten der Koordinierungs- und auch nicht vom Präsidenten der Theologischen Kommission. Die Nota enthält folgende Hinweise: 1. Der Ausdruck Kollegium sei nicht im streng juristischen Sinne zu verstehen, sondern als „coetus stabilis", dessen Struktur und Autorität sich aus der Bibel herleiten lassen; deswegen würden im Text auch die Termini Ordo und Corpus verwandt. Der Parallelismus zwischen Petrus und den übrigen Aposteln einerseits und dem Papst und den Bischöfen anderseits bedeute weder die Übertragung der außerordentlichen Gewalt der Apostel auf die Bischöfe noch eine Gleichheit zwischen dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums, „sondern nur eine Proportionalität zwischen der ersten (Petrus—Apostel) und der zweiten Beziehung (Papst—Bischöfe)". Deshalb heiße es im Schema nicht mehr *eadem*, sondern *pari* ratione... 2. Mitglied des Kollegiums wird jemand durch die Weihe *und* (kursiv von der Redaktion) die „communio *hierarchica*" mit dem Haupt des Kollegiums und dessen Gliedern (wörtlich übernommen aus dem Text Abschnitt 21). Durch die Weihe wird ihm die ontologische (seinsmäßige) Teilnahme an den heiligen Ämtern (sacrorum munerum) gewährt. Damit diese aktuiert (ad actum expedita, nicht — wie es noch in den Relationen von Kardinal König und Erzbischof Parente hieß — exerceri potest) werden kann, muß die kanonische oder juridische Bestimmung von seiten der hierarchischen Autorität hinzukommen. Da es sich bei der „Communio" nicht um eine gefühlsmäßige

Gemeinschaft handle, habe die Kommission „fere unanimi consensu" beschlossen, das Adjektiv „hierarchica" hinzuzufügen. 3. Das Haupt des Kollegiums behält innerhalb des Kollegiums voll und ganz sein Amt als Stellvertreter Christi und universaler Hirte der Kirche. Zu unterscheiden ist nicht zwischen dem Papst und den Bischöfen „collective sumptos", sondern zwischen dem Papst ohne (seorsim) und dem Papst zusammen mit den Bischöfen. 4. Der Papst kann als oberster Hirte der Kirche seine Gewalt jederzeit nach seinem Dafürhalten ausüben. Das Kollegium als solches existiert zwar immer, aber es handelt nur in Abständen (per intervalla) im streng kollegialen Sinn und nur bei Zustimmung des Hauptes.

Es folgt eine Anmerkung, in der gesagt wird: „Ohne *hierarchische* Communio kann (potest) das sakramental-ontologische Amt (munus), das vom kanonisch-juridischen Aspekt zu unterscheiden ist, nicht ausgeübt werden. Die Kommission wollte nicht die Frage der Erlaubtheit und Gültigkeit behandeln, besonders was die Gewalt betrifft, die de facto bei den getrennten Orientalen ausgeübt wird und bezüglich deren Erklärung verschiedene Meinungen bestehen. Die Klärung dieser Frage wird der Diskussion der Theologen überlassen."

Dem Juristen wird voraussichtlich weniger der Inhalt als die formale Wertung zu schaffen machen. Es handelt sich bei der Note nicht um eine Präambel zur Konstitution, sondern um eine Erklärung darüber, wie die Verarbeitung der Modi zu verstehen ist. Aber es wurde ausdrücklich festgestellt, daß die Abstimmungen (sowohl die in der Generalkongregation wie die letzte Abstimmung in der Sessio Publica) im Sinne dieser Note zu verstehen sind, und wenigstens nach der Mitteilung von Erzbischof Felici in der Aula soll diese auch „für immer Geltung haben".

Korrekturen am Ökumenismusdekret

Neben diesen Vorgängen um das Kirchenschema wurden die Väter in der letzten Generalkongregation durch weitere Korrekturen, diesmal im Ökumenismusschema, überrascht (vgl. ds. Heft, S. 188). Nach der Mitteilung des Generalsekretärs wurden vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen zu den bereits verarbeiteten Modi noch zusätzlich 19 Korrekturen zur größeren Klarheit des Textes vorgenommen. Dabei habe das Sekretariat „wohlwollende, autoritativ ausgedrückte Anregungen" entgegengenommen. Die in Frage stehenden Textveränderungen waren eine Woche vorher dem Präsidenten des Sekretariats von seiten des Papstes mitgeteilt worden. Das Sekretariat als solches hatte dazu nicht Stellung genommen.

Umstrittene Kollegialität

Das sind die Vorgänge, soweit sie bekanntgeworden sind. Eine Deutung vorzunehmen ist verfrüht. Aber einige Bemerkungen scheinen angebracht. Zunächst zur Erklärung über die Religionsfreiheit. Es hat mehr als enttäuscht, daß man mit dieser Erklärung praktisch wieder dort stand, wo man am Ende der Zweiten Session gestanden hatte. Damals hatte man eine Abstimmung unter Hinweis auf Zeitmangel verhindert. Diesmal war es nicht anders. Gab es aber damals noch plausible, wenn auch keineswegs überzeugende Gründe, so fehlten solche diesmal vollends. Sicher handelte es sich bei der überarbeiteten Version um einen fast völlig neuen Text (das traf mit Einschränkungen auch auf die Erklärung über die Nichtchristen zu), aber es hätte nichts entgegengestanden, den Text bereits eine Woche früher vorzulegen. Die Väter hätten dann in Ruhe überlegen und abstimmen können. Das ist nicht geschehen, und sicher nicht aus Gedankenlosigkeit. Es wurde weiter gesagt, der Präsidialrat habe im Sinne der Geschäftsordnung gehandelt, als er auch die Vorabstimmung aussetzte. Der Papst hat diese Version sanktioniert. Auf einen bestimmten Paragraphen hat man sich dabei allerdings nicht berufen. Es könnte sich wohl nur um Art. 4 der Geschäftsordnung handeln, wo es heißt, es sei Aufgabe des Präsidialrates, über die Einhaltung der Geschäftsordnung zu wachen. Aber der Präsidialrat als ganzer hatte gar nicht dazu Stellung genommen. Und ist es Aufgabe des Präsidialrates, Abstimmungen, vor allem Abstimmungen prozeduraler Natur (denn um eine solche handelte es sich hier), durchführen zu lassen oder zu verbieten? Bei aller Unklarheit der Kompetenzenverteilung können im Sinne des Regolamento nur die Moderatoren dafür zuständig sein.

Was zeigt die ganze Auseinandersetzung? Es gibt eine Minderheit gegen eine Erklärung über die Religionsfreiheit. Diese Minderheit hat bisher verhindert, daß ihre zahlenmäßige Stärke bekannt wurde. Die Abstimmung allein hätte Klärung bringen können. An einer solchen war man aber nicht interessiert. Es ist nicht zu bedauern, daß die Erklärung nicht in dieser Session verabschiedet werden konnte. Eine weitere Überarbeitung *kann* ihr noch zugute kommen. Zu bedauern ist der Modus procedendi, der diesmal — und darin besteht das Bedauerliche — nicht einfach der vielgescholtenen Kurie zur Last gelegt werden kann. Man wird die Vorgänge um die Libertas religiosa um so mehr bedauern, wenn man bedenkt, in wie kurzer Zeit es gelungen ist, das Dekret über die Orientalen zu diskutieren, zu überarbeiten und zu verabschieden, obwohl auch dieses Dekret heftig umstritten war und eine Ablehnung durch das Plenum einfach deswegen nicht erfolgte, weil sich die Orientalen darüber selbst uneinig waren. Immerhin gab es auch bei der letzten Abstimmung in der Hundertsiebenundzwangzigsten Generalkongregation noch 135 Gegenstimmen, während beim Ökumenismusschema bereits die Endabstimmungen über die einzelnen Kapitel die Gegenstimmen 100 nicht mehr erreichten. Trotzdem mußten auf Anordnung des Papstes nach diesen Abstimmungen noch die erwähnten 19 Korrekturen angebracht werden, die zwar am Inhalt wenig ändern, aber durch die Tatsache, daß sie in letzter Stunde eingearbeitet wurden, den nichtkatholischen Christen suspekt oder gar beleidigend erscheinen mußten. Dabei ging es auch nicht ohne moralische Einschränkung der Freiheit der Väter ab. Diese hatten in der letzten Generalkongregation nur die Möglichkeit, den Veränderungen zuzustimmen oder das ganze Schema zu Fall zu bringen, was sinnvollerweise nicht geschehen konnte.

Gibt es Gründe für all diese Vorgänge? Lassen sie sich mit dem Hinweis erklären, man habe sich bemüht, noch die letzten verbleibenden Opponenten zu beruhigen? Auch die Proklamation des Titels „Mutter der Kirche" wurde als eine Konzession an die Minderheit erklärt. Aber diese Proklamation wurde vom Papst zweimal angekündigt: am 11. Oktober (am zweiten Jahrestag des Konzilsbeginns, ohne dieses Jahrestags Erwähnung zu tun) und am 18. November. Die Proklamation war, auch wenn sie den Sinn einer Konzession gehabt haben mag, im Sinne der „höheren Autorität". War sie aber in einem so delikaten Abschnitt ökumenischer Kontakte psychologisch (nicht juristisch) vertretbar? Eine weitere Frage: Ist es zum

Nutzen des Konzils, die Gewinnung auch der letzten opponierenden Minderheit zum Prinzip zu erheben? Sicher hat die Minderheit das Recht, bis zuletzt gehört zu werden. Hier sind Fehler des Ersten Vatikanums gutzumachen. Aber ist es sinnvoll, in entscheidenden Fragen, wie etwa in der Frage der Kollegialität, einer überwältigenden Mehrheit den Willen einer kleinen Minderheit aufzuerlegen? Die Abstimmungen haben klar gezeigt, wie groß die Mehrheit ist und daß die überwältigende Mehrheit hinter der Erneuerungsbewegung des Konzils steht. Ist aber absolute Einstimmigkeit nicht unter Umständen der Feind dieser Erneuerung? Müßte eine überwältigende qualitative Mehrheit nicht genügen? Die Frage ist bedeutsamer in einem Konzil, das in der Mehrzahl pastorale Dekrete und keine dogmatische Definitionen vorzubereiten hat. Will man absolute Einstimmigkeit erreichen, setzt man sich auch der Gefahr aus, alles beim alten zu lassen.

Über der ganzen Dritten Session schwebte eine gewisse Unsicherheit. Diese betraf das Verhältnis von Petrusamt und Episkopat. Niemand hat auf diesem Konzil (entgegen der Behauptung von Bischof Franič in seiner Relatio zum dritten Kapitel des Kirchenschemas) den Primat des Papstes in irgendeiner Form in Zweifel gezogen. Trotzdem wurde man zuweilen den Eindruck nicht los, als hätte man bei der Überarbeitung des Kirchenschemas mehr Zeit und Mühe auf die Hervorhebung des Primats als auf die Klärung der Frage der Kollegialität verwenden müssen. Der Papst hat kaum eine Generalaudienz verstreichen lassen, ohne auf die Prärogativen seines Amtes hinzuweisen. (Anderseits wurde gerade die Autorität des Papstes durch seine Umgebung geschädigt. Man denke an die Abfassung des Motu proprio *Sacram Liturgiam.*) Diese Betonung des Primats erklärt sich nicht allein durch den Versuch der Beruhigung einer papalistisch denkenden Minderheit. Hier ist nicht der Ort, die Frage genauer darzulegen. Bereits die Relatio von Erzbischof Parente und die erste Überarbeitung des Kirchenschemas brachten eine gewisse Abschwächung der Lehre von der Kollegialität. Die „Nota praevia" war weniger vielleicht in der Sache als in Form und Ausdruck geeignet, diese Lehre weiter aufzuweichen. Ohne hier äußerst komplizierte Sachverhalte durch weitere Kommentare zu belasten, wird man aber an einen Satz von Carlo Colombo mit Nutzen erinnern, den sich Kardinal Montini in seinem Hirtenbrief über das Konzil 1962 zu eigen gemacht hat: „Die Bischöfe nehmen an den apostolischen Gewalten in der Kirche teil, insoweit sie in legitimer Weise teilnehmen am Bischofskollegium und mit ihm Gemeinschaft halten. Und da das Bischofskollegium nicht ohne Haupt ist, sondern ein Haupt hat, das auch für sich allein die Fülle der ‚apostolischen Gewalten', die für das Leben der Kirche notwendig sind, besitzt, deswegen ist jede Gewalt der einzelnen Bischöfe bereits enthalten in dieser Gewalt wie in ihrer Quelle und in ihrer Wurzel" (G. B. Card. Montini, Discorsi su la Chiesa, Milano 1962, S. 242).

Das ist eine Deutung der Kollegialität, die die Lehre des dritten Kapitels der Konstitution *De Ecclesia* zuläßt und die die „Nota praevia" nahelegt. Es wird also für die Praxis zunächst darauf ankommen, nach welcher „Sinnspitze" die „höhere Autorität" diese Lehre interpretiert. Die Theologische Kommission wollte ausdrücklich die Frage offenlassen, inwieweit die beiden Titel des Papstes „pastor universalis Ecclesiae" und „caput collegii episcopalis" zu identifizieren oder voneinander zu unterscheiden sind, was E. Schillebeeckx in einem Vortrag zum Abschluß der Session zur Feststellung veranlaßte, dieses Konzil habe zwar die „bischöfliche" Kollegialität, nicht aber die „päpstliche" verkündet. Der Papst hat vor allem auf ersterem Titel insistiert. Aber alles kommt hier auf die praktische Ausübung an. Die Schlußansprache des Papstes läßt hier keine zwingende Schlüsse zu. Er erwähnte die Kurienreform, die auch Gegenstand der Audienz der Kardinäle am 19. November war. Aber er sprach nur davon, daß er einzelne Bischöfe von Zeit zu Zeit zur Beratung heranziehen werde (vgl. ds. Heft, S. 181). Von der Einrichtung eines Bischofssenats erwähnte der Papst nichts. Und alles, was bisher geschah, deutet darauf hin, daß es zu einem Nebeneinander von Kurialämtern und postkonziliären Kommissionen kommt, wobei erstere ihre delegierte Jurisdiktionsgewalt behalten und letztere als beratende Organe des Papstes fungieren. Diesen Modus legt auch die Form der Publikation der *Instructio liturgica* nahe. Die vorherrschende Meinung unter den Vätern am Ende der Session war, daß die Gefahr einer Vertrauenskrise zwischen der höheren Autorität und der Konzilsmehrheit gegeben sein könnte, dann nämlich, wenn das Neben- und Gegeneinander von Kurial- und Konzilsorganen weiter anhält und die von der Mehrzahl der Väter gewünschte Reform der Kirchenregierung dadurch immer mehr ins Unbestimmte entschwindet. Anderseits herrschte ebenfalls die Meinung vor, daß Proteste in letzter Stunde nicht das geeignete Mittel zur Lösung aufkommender Schwierigkeiten sind, sondern daß nach geeigneteren Mitteln und Wegen gesucht werden muß, um die horizontale Kollegialität und die Meinung der Mehrheit des Weltepiskopats gegenüber der „höheren Autorität" allseitiger und wirksamer auszudrücken.

Ökumenisches Konzilsecho (XVI)

Der kritische Ausgang der Dritten Konzilssession (vgl. ds. Heft, S. 184) hat den in Gang befindlichen Prozeß einer Umwandlung bei den getrennten Christen, der im letzten ökumenischen Konzilsecho zu beobachten war, zum Stillstand gebracht oder gar einen teilweise heftigen Rückschlag verursacht. Noch liegen keine umfassenden Urteile ökumenischer Fachleute vor, die auf einer sorgfältigen Analyse der Tatsachen beruhen. So müssen wir uns mit einer Auswahl von Stimmen begnügen, die von tiefer Bestürzung bis zur beherrschten, realistischen, an die Zukunft und die Vierte Session denkenden Haltung reichen. Leider müssen diesmal alle diejenigen Stimmen in Fortfall kommen, die vor dem Ende der Dritten Session verfaßt wurden und eine optimistische Prognose wagten, wie etwa aus der Feder des Beobachters der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Pastor Wilhelm Schmidts, in „Quatember" (Weihnachten 1964, S. 33 f.). Zu diesen nur vorerst, so hoffen wir, überholten Stimmen gehört auch ein vorsichtiges Interview, das der Delegierte des Lutherischen Weltbundes, Prof. George A. Lindbeck, bekannt durch ein exemplarisches Zeugnis protestantischer Neubesinnung (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 547 f.), unmittelbar vor Abschluß der Dritten Session dem Evangelischen Pressedienst gegeben hat (epd, 23. 11. 64). Hier wird schon mit starker Reserve gegen die „unannehmbare" Primatslehre der Konstitution „Über die Kirche" erklärt, daß Rom „in wichtigen Punkten immer noch falsch oder doch gefährlich zweideutig bleibt". Zurückgestellt werden muß vorerst auch ein erstaunlicher Vorstoß des lutheri-

schen Pastors Philip H. Pfatteicher aus Philadelphia (USA) zugunsten einer bischöflichen Verfassung der Kirche zur Förderung der Einheit der Christen. Der Aufsatz wurde unter dem Eindruck des „besten Papstes seit Petrus", Johannes' XXIII., und seines Konzils geschrieben (in „The Christian Century", 4. 11. 64, „An Episcopacy for our time").

Kehrtwendung zum Protest

Dasselbe „Christian Century" vollzog nach Beendigung der Dritten Session wie viele andere evangelische Blätter eine entschiedene Kehrtwendung zum Protest. Die „rücksichtslose Kontrolle" des Konzils und „die dreifache Absage" des Papstes an das Prinzip der Kollegialität hätten „keinen Zweifel bei den protestantischen Beobachtern gelassen, daß der Papst ein machtvolles und vernichtendes Nein zu einer sinnvollen Kollegialität gesprochen hat ... Wir haben ein Konzil, aber es hat rein beratende Funktion" (nach EPS, 3. 12. 64).

Noch härter ist die Stellungnahme der seit längerem schon vorsichtiger gewordenen „Réforme". Ihre Ausgabe vom 28. November 1964 brachte gleich zwei große Aufsätze. Während der Herausgeber Albert Finet im Hinblick auf die Reise des Papstes nach Bombay und ihr Programm das von Dr. Visser 't Hooft aufgebrachte Stichwort „Synkretismus" als Titel seines Leitartikels wählte und die Hinwendung Roms zu den asiatischen Religionen in Zusammenhang mit der neuerlichen Brüskierung des Protestantismus brachte — er fragte, ob in der Bibel Gott mit Baal und Ischtar zusammengehörten —, zog der römische Sonderberichterstatter Georges Richard-Molard alle Register der Empörung gegen das vorauszusehende, aber „unstatthafte" Ende der Dritten Session. Nach der Krise in der ersten Oktoberwoche hatte er berichtet, es sei beinahe zugegangen wie bei der Absetzung Chruschtschows. Man müßte jetzt fast an der Weisheit Gottes zweifeln, wenn man nicht wüßte, wie viele reformfreudige Bischöfe es gibt, die nun ebenso mit Christus leiden müßten wie die evangelischen Christen. Aber der „kleine Mann" im katholischen Volk werde nicht erfahren, was geschehen sei, weder die „Abwürgung" der Kollegialität der Bischöfe durch die Nota praevia noch die „billigen" Korrekturen des Ökumenismusschemas, die es fast in sein Gegenteil verkehren. Gemeint ist u. a. die Ersetzung des Wortes „finden" (Gottes in der Heiligen Schrift bei den Evangelischen) durch das Wort „suchen", ferner die erhebliche Abschwächung, wonach es infolge der defekten Weihen den getrennten Christen an der „vollen Realität der Eucharistie" mangele, in die sehr negative Aussage, daß sie „nach unserem Glauben ... die ursprüngliche und integre Substanz des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben", schließlich der vom Sekretariat eingefügte Vorbehalt, daß die Durchführung des aufgegebenen Glaubensgespräches durch den Ortsbischof an die Bestimmungen der Bischofskonferenz bzw. des Apostolischen Stuhls gebunden sei. Der Verfasser versichert den katholischen Brüdern nach den „unglaublichen antikonziliaren Akten des Papstes" während der letzten Tage der Session, daß man nun von der katholischen Kirche nichts mehr erwarten könne: „Ihr habt euch disqualifiziert, um noch über die Freiheit zu handeln ... Wir aber bleiben jetzt entschlossen Protestanten und sind unendlich dankbar, es zu sein."

Damit nicht der Eindruck entsteht, daß diese Reaktion auf das romanische und kalvinistische Temperament beschränkt blieb, mögen vor den Stimmen der Vernunft noch einige Proben aus dem deutschen Bereich gegeben werden, die uns zeigen, mit welcher öffentlichen Meinung in den Gemeinden die evangelischen Kirchenleitungen künftig zu rechnen haben. Im Versteck der kleinen, aber verbreiteten evangelischen Kirchenpresse schrieb Gottfried Maron vom „Evangelischen Bund", der Papst habe den Schnellzug der Reform durch das Ziehen der Notbremse zum Stehen gebracht, und nun wisse man nicht, ob er je wieder anfahren könne. „Wie ist Zusammenarbeit, ja wie ist überhaupt gegenseitiges Vertrauen möglich, wenn, wie hier geschehen, jahrelang sorgfältig erarbeitete und von den evangelischen Beobachtern mitbestimmte Ergebnisse durch das Veto eines Mannes blockiert werden können? Das Vertrauen in den Weg der römischen Kirche ist erschüttert worden ..." (in „Evangelisches Kirchenblatt für Südbaden", 13. 12. 64).

„Kommandierbarkeit des Konzils"

Etwas vorsichtiger drückte sich der Präsident des Evangelischen Bundes, Professor D. Wolfgang Sucker, auf dem höheren Niveau der „Evangelischen Welt" aus (1. 12. 64). Er bemängelte an den von Papst Paul VI. verabschiedeten Dekreten, daß sich entgegen den Absichten von Papst Johannes XXIII. das Pastorale ins Doktrinäre verwandelt habe: „Die römisch-katholische Kirche zeigte sich in ihrer Vereinzelung, in ihrer Verbindungslosigkeit, in einer daraus folgenden Rücksichtslosigkeit und damit in der Gefahr, den Brückenschlag nicht fortzusetzen, sondern die Brücke abzubrechen." Es habe sich erwiesen, daß der Versuch einer Revision des Papstdogmas von 1870 unmöglich ist. Der Papst habe gezeigt, daß er eigentlich des Konzils gar nicht bedarf, ja „das Konzil ist durch ihn kommandierbar, und diese Kommandierbarkeit des Konzils durch den Papst hat sich in diesem Konzilsabschnitt deutlich herausgestellt". Die Kurie betrachte sich nach wie vor als über dem Konzil stehend. Dennoch hofft Sucker auf das, was in der Kirche in Bewegung gekommen ist, vor allem auf die Vierte Sitzungsperiode und die Besinnung der Bischöfe.

„Die Substanz gut"

Ausgewogener ist das Urteil von „Romanus" im „Sonntagsblatt" (29. 11. 64). Er ist immerhin „tief beeindruckt" von dem Geist der Erneuerung auf dem Konzil und äußert seine Freude über die zahlreichen „wirklich evangelischen" Partien in der Konstitution „Über die Kirche" und auch im Offenbarungsschema. Aber freilich wird auch hier bedauert, daß „der erklärte Wille einer starken Konzilsmehrheit durch direktes bzw. indirektes autoritatives Eingreifen des Papstes abgeschwächt, mißachtet oder überspielt" worden sei. Dennoch müsse die Substanz des Zweiten Vatikanums gut genannt werden. Das Ökumenismusdekret sei für römisch-katholische Begriffe sogar revolutionierend. Das alles seien Taten, die vor Beginn des Konzils niemand auch nur entfernt zu erhoffen gewagt habe. Trotzdem sei die Befürchtung nicht abzuweisen, daß „die Krise dieses Konzils noch keineswegs überwunden ist". Das Verfahren des Papstes habe das ökumenische Klima nachteilig beeinflußt, „es präjudiziert unter Umständen auch in gefährlicher Weise die künftige Entscheidungsfreiheit des Konzils. So hat die katholische Kirche trotz der großen Fortschritte ... wohl doch noch nicht den Rubikon überschritten."

Auffallenderweise hat sich diesmal das Generalsekretariat

des Weltrates der Kirchen im Urteil noch zurückgehalten und lediglich eine große Enttäuschung über die Zurückstellung des Schemas von der Religionsfreiheit zum Ausdruck gebracht (epd, 27. 11. 64). Vermutlich wartet man in Genf die Zusammenkunft des Zentralausschusses ab, der im Januar 1965 in Ostnigeria tagt und auch eine Stellungnahme zur römisch-katholischen Kirche verabschieden wird.

Anglikanische Vorbehalte

Verhältnismäßig ruhig fiel der Abschlußbericht der anglikanischen „Church Times" über die Dritte Session aus, allerdings verzichtete diese Nummer (27. 11. 64) auf jeden redaktionellen Kommentar. Der Bericht hatte zwar die Schlagzeile: „Vatikan-Session endet im Zeichen eines Dramas", aber die Übersicht über die Ergebnisse der Dritten Session wurde mit dem Satz eingeleitet: „Trotzdem ist des Herrn Werk der Erneuerung der Kirche stetig vorangegangen, und unser Bericht muß vor allem Freude und Dankbarkeit für das Geschehene ausdrücken." Dann wurden alle verabschiedeten und diskutierten Schemata von ihrer positiven Seite gewürdigt, darunter das „endgültige Halt", das im Kirchenschema der Mariologie gegeben wurde, auch das Ökumenismusdekret trotz der nachträglichen Korrekturen. Immerhin ist der Satz mit nur geringer Abschwächung stehengeblieben, daß unter den getrennten Gemeinschaften der Reformation, „in denen die katholischen Traditionen und Strukturen teilweise fortbestehen, die Communio anglicana einen besonderen Platz einnimmt". Von den Bischofskonferenzen, bei denen künftig die Pflege der ökumenischen Kontakte liege, wird erhofft, daß eine Wandlung auch in England eintritt, zumal da der Erzbischof von Canterbury bereits eine eigene Kommission für die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche bestellt hat. Der Bericht hebt alles aus den Diskussionen heraus, was zur Hoffnung berechtigt, bis zu der erhofften Aufhebung des lateinischen Patriarchats von Jerusalem mit Rücksicht auf die Orthodoxie, auch die verständnisvollen Interventionen mancher Väter zur Frage der Geburtenregelung bei der Diskussion des Schemas 13. Freilich fehlen am Schluß nicht einige Absätze über das „letzte Drama" um das Schema zur Religionsfreiheit, und so endet der wohlmeinende Bericht mit der Bemerkung: „Diese ziemlich schäbige Episode entließ die Bischöfe in einer schlechten Laune, aber sie dient letztlich nur zur Unterstreichung der Tatsache, daß die ‚Liberalen' auf dem Konzil schließlich siegen werden; und was die römische Kirche vor allen Dingen brauchte, ist eine Neubesetzung der leitenden Ämter, damit sie dem Papst eher helfen als ihn behindern bei der Absicht, die Kirche zu erneuern. Das sollte ein Anliegen für das Gebet sein ..."
Man darf sich allerdings von dieser Beurteilung des Organs hochkirchlicher Kreise nicht zu viel erhoffen. Denn im November 1964 erschien eine Broschüre des persönlichen Vertreters von Erzbischof Dr. Ramsey von Canterbury beim Sekretariat des Kardinals Bea, Kanonikus Bernard C. Pawley, der jetzt nach England zurückgekehrt ist, über „Anglikanisch-römische Beziehungen und das Zweite Vatikanische Konzil" (Church Information Office, Westminster, Church House, 48 S.). Sie beginnt zwar mit einem Dank, den die ganze Christenheit den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. schuldet, sie lobt den Beginn einer neuen Ära und erklärt sogar, die Ökumenische Bewegung habe jetzt erst mit der Beteiligung Roms wirklich begonnen. Aber die Schilderung der Lehrunterschiede zwischen der Anglikanischen Kirche mit ihren einer vollständigen Überarbeitung bedürftigen 39 Artikeln — das wird zugegeben — und der römischen Kirche läßt keinen Zweifel daran, daß der Primat des Papstes eindeutig abgelehnt wird. Auf solche Dogmen könne nie die Einheit der Christenheit begründet werden, allerdings auch nicht, wie Pawley offen sagt, auf das Prinzip der Einheit „Alle an einem Ort", das der Weltrat der Kirchen 1961 in Neu-Delhi beschlossen hat. Da kann man es verstehen, so fügen wir hinzu, daß das Ökumenismusdekret im Abschnitt über die zu führenden Glaubensgespräche durch den bei der Verarbeitung der Modi eingefügten Passus den Theologen einschärft, die „Hierarchie der Wahrheiten" in der katholischen Lehre zu beachten.

Ausbau der kirchlichen Kontakte

Schließen wir diese Übersicht, die nur ahnen läßt, welche verschiedenartigen Auswirkungen die Dritte Konzilsperiode haben dürfte, mit dem für unsere deutschen Verhältnisse maßgebenden Dokument, dem vorerst nur im Auszug zugänglichen Bericht von Prof. Edmund Schlink, Konzilsbeobachter des Rates der EKD, vor dem Rat und der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland (vgl. epd, 8. 12. 64). Da heißt es u. a.: „Eine katholisierende Schwärmerei sei der Evangelischen Kirche in Deutschland gegenüber der römisch-katholischen Kirche ebenso unangemessen wie polemische Kälte, die zur Verkennung gemeinsamer christlicher Aufgaben führe." Schlink würdigte „den erheblichen Nachholbedarf der römisch-katholischen Kirche in theologischer und ökumenischer Hinsicht sowie im Verhältnis zu den vielseitigen Problemen der modernen Welt". Was in den Konstitutionen über die Liturgie und über die Kirche sowie im Dekret über den Ökumenismus verabschiedet worden sei, das sei für die römische Kirche „nicht weniger als revolutionär". Das gleiche gelte für die Schemata über die Offenbarung und die Glaubensfreiheit. Von einem Nachlassen der Erneuerungskräfte in der römischen Kirche, wie es in der Presseberichterstattung manchmal dargestellt wurde, könne nicht die Rede sein.
Einen „schweren Schatten" habe freilich, nach dem Urteil aller nichtrömischen Beobachter, bis weit in die Kreise der Konzilsväter selbst das auf den Papst gestützte Eingreifen konservativer Kräfte auf das bisherige Ergebnis des Konzils und auf seine weitere Arbeit geworfen. Namentlich die autoritär gegen den Willen der Mehrheit verfügten Maßnahmen zum Text von Dokumenten und zum weiteren Verfahren stellten eine schwere Hypothek für die gesamtökumenische Weiterarbeit des Konzils und dessen Wirkung dar. „Es erhebe sich die Frage, ob der Papst seine bisherige Unabhängigkeit von der Kurie aufgegeben und eine Strukturänderung des Konzils eingeleitet habe, deren Auswirkungen noch nicht abzusehen seien."
Unbeschadet der Bedeutung dieser Erneuerung für die katholische Kirche selbst meinte Schlink, daß sie weit hinter den heutigen theologischen Erkenntnissen und ökumenischen Erfordernissen zurückbleibe, besonders was die festgehaltene Identifizierung der römischen Kirche mit Christus und seiner einen Kirche betreffe, die für die anderen Kirchen unannehmbar sei. Im weiteren erörterte Schlink die aus dieser Lage zu ziehenden Konsequenzen für die EKD: bereitwillige Öffnung für eine Annäherung bei klarer Zurückweisung römisch-katholischer Absolutheitsansprüche. Der Weg führe mitten zwischen einer unnüchternen und unrealistischen Schwärmerei und kalter

Polemik hindurch. Zu diesem Zweck regte er, und das ist nach dem Ausgang der Dritten Session des Konzils hoch anzuschlagen, einen weiteren Ausbau der bisherigen theologischen und kirchlichen Kontakte an. Schlink rechnet sich also noch positive Chancen für die weitere Entwicklung aus. Er denkt auch an Kontakte zwischen Landeskirchen und Diözesen. Als vordringlich nannte er eine bessere Regelung der Mischehenfrage und die Vermeidung einer Taufwiederholung im Falle einer Konversion. Es schwebt ihm eine gemeinsame Mischehenkommission vor, die eine Revision des Mischehenrechtes aushandeln sollte.

Wie es in der Meldung des Evangelischen Pressedienstes weiter heißt, habe der Rat der EKD die Darstellung und die Vorschläge von Prof. Schlink „mit Zustimmung entgegengenommen" und den „Catholica-Ausschuß" der EKD beauftragt, nach den Vorschlägen von Schlink zu verfahren. Unklar bleibt an dieser verhältnismäßig positiven Bewertung der Dritten Session, ob Schlink bereits Kenntnis hat von dem zu erwartenden Direktorium des Sekretariats Bea zur Durchführung des Ökumenismusdekretes oder ob er diesem Direktorium vorarbeiten möchte, damit es möglichst positiv ausfällt.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

AUER, Johann. *Das Werk Karl Rahners.* In: Theologische Revue Jhg. 60 Nr. 3 (1964) Sp. 145—156.

Diese Gesamtwürdigung der theologischen Leistung Karl Rahners anläßlich seines 60. Geburtstages hebt den von ihm vorgelegten neuen Begriff für Gnade heraus: „Selbstmitteilung Gottes", um zu prüfen, ob er schon das Ganze der Wahrheit trifft oder nicht doch eine personale Verengung bedeutet. Auer meint, das sachliche Element der Gnade sei, wie auch die Vätertheologie zeige, nicht ganz zu entbehren.

COPPENS, J. *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures?* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 96 Nr. 9 (Oktober 1964) S. 933—947.

Coppens führt die Argumentation von N. Lohfink, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift (Stimmen der Zeit, Jhg. 90 [1964] S. 161 bis 181) in positiv zustimmender Weise fort. Wie Lohfink geht es Coppens um eine engere Zusammenschau zwischen Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift und um ein Verständnis der Irrtumslosigkeit, das weniger vom Hagiographen und auch nicht von den einzelnen Büchern der Schrift her gesehen wird, sondern um ein Verständnis der Irrtumslosigkeit aus dem Ganzen der Schrift. Diese Sicht wird besonders auf das Alte Testament und auf dessen Verhältnis zum Neuen angewandt.

DE NAUROIS, Louis. *Introduction à la Morale Sociale.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 96 Nr. 10 (November 1964) S. 1058—1077.

Naurois versucht einen Aufriß der speziellen Problematik der Grundlegung der Sozialmoral. Er weist auf die größeren Schwierigkeiten hin, auf die eine solche Grundlegung im Gegensatz zur Individualmoral stößt, da es die Sozialmoral vor allem mit Strukturen und nicht in erster Linie mit Personen als solchen zu tun hat. Aufgabe der Sozialmoral sei es, in erster Linie die moralische Richtigkeit der Strukturen zu beurteilen und nicht so sehr das soziale Verhalten des einzelnen. So richtig dieser Ausgangspunkt ist, so gewinnt man doch den Eindruck, daß vom Autor der Begriff des Sozialen zu sehr mit dem Institutionellen identifiziert wird. Auch die Grenzziehung zwischen Individual- und Sozialmoral scheint nicht in jeder Hinsicht überzeugend.

DE VRIES, Wilhelm, SJ. *Die kollegiale Struktur der Kirche in den ersten Jahrhunderten.* In: Una Sancta Jhg. 19 Heft 4 (1964) S. 296—317.

Dieses bedeutende Gutachten, als Nachschrift eines in Niederalteich gehaltenen Vortrags gedruckt, glaubt eine Kollegialität der Bischöfe mit voller Autorität des Kollegiums über den Ortsbischof nachweisen zu können und setzt sie auch noch in Beziehung zu der Umarbeitung des Kirchenschemas, Kapitel 3, wie es der Dritten Session vorlag. Es konnte aber nicht mehr berücksichtigen, daß gerade diese Konzeption doch wohl durch die „Nota explicativa praevia" ausgeschlossen wird (vgl. ds. Heft, S. 185).

HAMER, Jérôme, OP. *La paroisse dans le monde contemporain.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 96 Nr. 9 (Oktober 1964) S. 965—973.

Es handelt sich um die Niederschrift eines Vortrages, den Hamer im Juli 1964 in New York gehalten hat. Es geht in erster Linie um die theologische Bestimmung der Aufgaben der Pfarrei unter den heutigen sozialen Voraussetzungen. Hamer setzt sich vor allem mit zwei Meinungen, von Congar und K. Rahner, auseinander, wobei er an letzterem besonders die Überbewertung des lokalen Elementes bei der Bestimmung der Pfarrei und ihrer Sendung im Rahmen der Gesamtkirche kritisiert und ihre Funktion mehr im Sinne Congars von ihrer Rolle in der Gesamtkirche her versteht. Hamer wendet sich auch gegen ein einseitig sakramental-liturgisches Verständnis der Rolle der Pfarrei.

LE GUILLOU, M.-J., OP. *Interrogations sur l'avenir de l'œcuménisme.* In: Istina Jhg. 10 Nr. 1 (Januar/März 1964) S. 7—24.

Die höchst nötige Auseinandersetzung mit Fehleinschätzungen des Weltrates der Kirchen und der Position der Orthodoxie darin auf Grund einer Stellungnahme von Dr. Visser 't Hooft zum katholischen Ökumenismus (vgl. ausführlich Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 476) zieht auch das kritische Gutachten des orthodoxen Theologen Schmemann heran (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 40) und stellt klar, daß die orthodoxe Ekklesiologie mit ihrem Festhalten an einer Autonomie der autokephalen Kirchen sich in keinem Falle gegen Rom zur Rechtfertigung der föderativen Struktur des Weltrats verwenden läßt. — Derselbe Verfasser veröffentlicht im gleichen Heft eine bibliographische Chronik „La Primauté de Pierre" (S. 93 bis 102) und eine ekklesiologische Studie „Le parallélisme entre le Collège apostolique et le Collège épiscopal" (S. 103—110). Sie tendiert in die Richtung, die von der „Nota explicativa praevia" zum Kirchenschema betroffen wird.

LEROY, Herbert. *„Sein Name wird sein Emmanuel!" Die Kindheitsgeschichte nach Matthäus.* In: Bibel und Kirche Jhg. 19 Heft 4 (Dezember 1964) S. 110—117.

Im Rahmen eines Sonderheftes „Erscheinung des Herrn" wird für das Bibelverständnis der Laien erklärt, daß der Ausdruck „Kindheitsgeschichte" nicht die Sache trifft, sondern daß hier eine heilsgeschichtliche Deutung der Geburt Christi mit der Wandlung des Messiasbildes vom legitimen Davidsproß zum Sohn der Jungfrau gegeben werden soll.

MARLÉ, René. *Le chrétien d'aujourd'hui devant la bible.* In: Études (Dezember 1964) S. 627—639.

Marlé weist auf den „zerbrechlichen Enthusiasmus" hin, der unter den katholischen Christen durch die Rückkehr zur Bibel (im wörtlichen Sinn) ausgelöst worden ist, und setzt sich mit den Schwierigkeiten auseinander, vor die die Schrift (und erst in zweiter Linie die Exegese) den modernen Leser mit religiösen Absichten (und nicht den literarischen Feinschmecker) stellt. Diese Schwierigkeiten im direkten Kontakt mit der Bibel beziehen sich nicht nur auf die Distanz, die die religiöse Welt, in der die Bibel entstanden ist, von der Welt trennt, in der sich ihr profanes Leben abwickelt. Sie haben ihren Grund auch im Unterschied zwischen der biblischen Denkweise und dem kulturellen Milieu, in dem der Glaube der heutigen Christen geformt worden ist und als dessen Stationen der Autor u. a. nennt: Griechentum, Scholastik, kartesianischen Rationalismus und juridische „romanità".

PADBERG, Rudolf. *Um die Autorität der Katechismen.* In: Theologie und Glaube Jhg. 54 Heft 6 (1964) S. 436—441.

Eine Auseinandersetzung mit der Schrift von Heribert Schauf, welche die Katechismen als Beweisquelle für die Lehre von der inhaltlichen Insuffizienz der Heiligen Schrift heranzieht. Es wird nachgewiesen, daß und warum Schauf nicht zu überzeugen vermag.

RAHNER, Karl, SJ. *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 3 (Dezember 1964) S. 173—193.

Rahner geht aus von der Problematik der Wissenschaftsdisziplin Fundamentaltheologie angesichts des Pluralismus der Wissenschaften und der existentiellen Situation der jungen Theologen. Er möchte die Fundamentaltheologie wie auch die Dogmatik abgelöst sehen durch einen Grundkurs für die jungen Theologen oder auch eine „neue Fundamentaltheologie", die darauf aus ist, die zunächst unreflex, aber gelebte Glaubensverkündigung in methodische Wissenschaftlichkeit zu erheben und durchzudenken. Bemerkenswert erscheinen auch Rahners Überlegungen zur Stellung der Philosophie innerhalb der theologischen Ausbildung.

REUSS, Josef Maria. *Nochmals zum Thema „Eheliche Hingabe und Zeugung".* In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 144 Heft 4 (1964) S. 445—476.

Diese „Antwort an P. Anselm Günthör OSB", der in Heft 3 derselben Zeitschrift die früher ebenda vertretene These von Weihbischof Reuß angegriffen hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 311), u. a. durch die Behauptung, daß Reuß die kirchliche Lehrtradition beiseite geschoben habe. Der Angriff Günthörs hatte sich gleichzeitig auch gegen Janssen gerichtet. Reuß bleibt bei seinen Gründen für ein besseres Verständnis des finis secundarius und erkennt die Verpflichtung zu weiterer Forschung in Besonnenheit und Geduld an.

ROUQUETTE, Robert. *Die Rolle des Weltepiskopats.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 11 (November 1964) S. 657 bis 664.

Obgleich der Beitrag vor Ende der Dritten Session abgeschlossen wurde, ist er in hohem Maße geeignet, in die Probleme der von Offenbarung und Leben der Kirche vorgegebenen Einheit/Zweiheit einzuführen, die den Diskussionen über die Kollegialität zugrunde liegt.

SCHILLEBEECKX, E., OP. *Kerk en Wereld: de betekenis van „Schema 13"*. In: Tijdschrift voor theologie Jhg. 4 Nr. 4 (1964) S. 386—399.

Hier handelt es sich um einen Vortrag, den Schillebeeckx anläßlich der Eröffnung des neuen holländischen Dokumentationszentrums in Rom zu Beginn der Dritten Session zur Thematik des Schemas 13 gehalten hat. Mehr als manche Diskussionsbeiträge in der Aula unterstreicht Schillebeeckx die grundsätzliche Bedeutung des Schemas, mit dem das Konzil eigentlich erst an das ihm gesteckte Ziel komme, weil sich die Botschaft der Kirche immer an lebendige Menschen zu richten habe, die ihre Verantwortung in der Welt wahrnehmen müssen. Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist nicht zu verstehen als Dialog zwischen der im eigentlichen Sinne christlichen und der nichtchristlichen Dimension der Welt, zwischen dem Religiösen und Profanen, sondern zwischen der explizit christlichen und der implizit christlichen Dimension der Welt.

VÖGTLE, Anton. *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung.* In: Zeitschrift für katholische Theologie Jhg. 86 Heft 4 (1964) S. 385—417.

Diese exegetische Analyse über den verschiedenen „Sitz im Leben" der synoptischen Überlieferung geht über die Erhellung der Texte weit hinaus und leistet, was einst K. Rahner von den Exegeten forderte, eine selbständige theologische Begründung sowohl für die Überlieferungsweise der Kirche wie auch für das Verhältnis von Schrift und Tradition bis zu der umstrittenen These des Tridentinums. Ein großer Schritt zu einer biblischen Theologie!

WALGRAVE, J. H., OP. *Openbaring, geloof en dogma-ontwikkeling.* In: Tijdschrift voor theologie Jhg. 4 Nr. 4 (1964) S. 358—384.

Das Konzil hat nach der Auffassung des Autors das Bestehen zwei einander entgegengesetzter Richtungen in der Kirche sichtbar gemacht: der einen, die die Möglichkeit einer echten Dogmenentwicklung überhaupt in Frage stellt, der anderen, die aus einem heilsgeschichtlichen Verständnis der Theologie eine solche Entwicklung voll akzeptiert. Drei Theorien lassen sich innerhalb dieser beiden Richtungen feststellen: die logische, die glaubt, der Inhalt der Offenbarung lasse sich auf Lehrsätze reduzieren, die unter dem inspirierenden Einfluß Gottes bis zum Tode des letzten Apostels ausgearbeitet wurden; die transformistische (vertreten im liberalen Protestantismus und katholischerseits im Modernismus), die zwischen einem wesentlichen (göttlichen) und einem unwesentlichen (menschlichen) Aspekt, zwischen innerer religiöser Erfahrung und dogmatischer Lehrformel streng unterscheidet, wobei die Lehre nicht die Offenbarungswahrheit ausdrückt; die (vom Autor so bezeichnete) theologische Theorie setzt im Entwicklungsprozeß einen Glaubensfaktor voraus, der nicht nur Gegenstand theologischer Reflexion ist. Die Offenbarungswirklichkeit erschöpft sich weder in der geschichtlichen Weitergabe von Sätzen noch in einer ständig aktualisierten religiösen Erfahrung.

WULF, Hans, SJ. *Um die Religionsfreiheit.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 3 (Dezember 1964) S. 211—220.

Der sehr durchsichtige Beitrag geht aus vom gemeinsamen Ausgangspunkt der Konzilsväter in dieser Frage, skizziert die normativ-objektive Betrachtung des Problems von seiten der Konservativen und kommt nach Würdigung der in der Diskussion vorgetragenen Argumente zu dem Ergebnis, daß die Konservativen hauptsächlich mittels abstrakter Prinzipien argumentieren, während die „Fortschrittlichen", die das Prinzip durchaus anerkennen, sehr viel stärker vom subjektiven Recht ausgehen.

Philosophie

PEPERZAK, Ad, OFM. *Wijsgerige notities ten behorve van een theologische ethiek.* In: Tijdschrift voor theologie Jhg. 4 Nr. 3 (1964) S. 276—284.

Der Autor versucht die philosophischen Kategorien für ein theologisches Verständnis für Begriffe wie Sünde, Erbsünde, Übel, Erlösung usw. zu erarbeiten im Hinblick auf die Konzeption einer konkreten Ethik. Eine solche konkrete Ethik ist nach Meinung des Autors möglich als Typologie der ethischen Formen, die unvollständige Idealbilder entwickelt und diese interpretiert und ordnet in Funktion ihrer Beziehung zum „idealen Menschen" als erstes und letztes Ziel der Geschichte.

Kultur

BOURKE, John. *Paradoxe im Werke Aldous Huxleys.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 3 (Dezember 1964) S. 194—202.

Die gnostisch-manichäischen Grundzüge im Werke Huxleys, das heißt die Trennung, das Getrenntsein von den Mitmenschen, von anderen Lebenssphären, vom Sein der Welt, machen es schwer, an Huxleys Reformwillen zu glauben. Seine Äußerungen über Religion und Mystik legen die Vermutung nahe, daß sie für ihn interessante Themen, nicht jedoch eigene innere Erlebnisse waren.

BRION, Marcel. *Marc Chagall und seine Kunst.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 11 (November 1964) S. 1131—1142.

Chagall lehnt es ab, Surrealist zu sein, er bedarf realer Gegenstände, Formprobleme und Bildaufbau treten bei ihm zurück. So entgeht er der Gefahr, literarisch zu werden. Chagall gestaltet aus Laune; auch da, wo er zu Mythologemen greift und sie verwandelt, bleibt er schlicht. Seine Verbundenheit mit dem jüdischen Volke erweist sich in seiner Kunst stärker als zur russischen Heimat.

BURCKHARDT, Titus. *Moderne Psychologie und überlieferte Weisheit.* In: Kairos Jhg. 6 Heft 3/4 (1964) S. 233—250.

In kritischer Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jungs wird seine These vom psychischen Erbe des sog. „kollektiven Unterbewußtseins" konfrontiert mit indischer und antiker Lebensweisheit, um zu erweisen, daß seine Lehre von der Individuation nicht zum wahren Selbst führen könne.

ENGEL-JANOSI, Friedrich. *Weltgeschichte im Ganzen.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 11 (November 1964) S. 685 bis 697.

Ausgehend von Polybios, charakterisiert der Verfasser mit jeweils knappem Strich die wechselnden Akzente innerhalb der Universalhistorie bei Vico, Turgot, de Chatellux, Gibbon, Winckelmann, Herder, Ranke, Hegel, Marx, Michelet, Guizot, Comte, Gobineau, Lasaulx, Brooks Adams, Lord Acton, Dilthey, Max Weber und Oswald Spengler, dem der Verfasser bescheinigt, daß er trotz aller Maßlosigkeiten Weltgeschichte dargestellt habe, die Morphologie acht großer Kulturen, die parallel ihren vom Schicksal vorgezeichneten Weg gehen — parallel und isoliert.

ENGELMEIER, Max-P. *Hochschul-Bildung.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 11 (November 1964) S. 676—684.

Der Verfasser kennzeichnet den Bildungsauftrag der Universität mit drei Haltungen: Unbedingtheit der Offenheit und Kommunikation, Strenge der wissenschaftlichen Reflexion, Selbstbescheidung und Zurückhaltung im Urteil über den Wert eigener Aussagen. Dies zu verwirklichen, sei ein personales Problem. Alle anderen Fragen zwischen Lehrer und Schüler sind erzieherische. Unter ihnen scheinen dem Verfasser wichtig die möglichst sorgfältige Planung der wissenschaftlichen Ausbildung, Festhalten an der Hauptvorlesung, stärkere Entwicklung zu Kursen und Klassen. Im zweiten Teil des Beitrags kommt der Verfasser auf die présence catholique an den deutschen Hochschulen zu sprechen. Sie wird abgelesen am Stand der katholischen theologischen Fakultäten, der Studentengemeinden und der katholischen Studentenverbindungen.

LANCZKOWSKI, Günter. *Einige systematische Erwägungen zu neuzeitlichen Religionsstiftungen.* In: Kairos Jhg. 6 Heft 3/4 (1964) S. 209—219.

Der Verfasser tritt dem Vorurteil entgegen, als seien die Religionsgründungen mit dem Islam abgeschlossen, und verweist auf neuere Gründungen in Japan, China, Vietnam, Korea usw. Man habe bei diesen Phänomenen bisher zu sehr auf diejenigen geachtet, die mit einem Nationalismus verbunden sind. Statt dessen schlägt er als „einziges Kriterium" neben einer altruistischen Ethik und einem organisatorischen Zusammenschluß den Begriff und Tatbestand einer „Offenbarung" vor. Da dieser religionsgeschichtliche Begriff einen dogmatisch bestimmten biblischen Begriff ohne Differenzierung übernimmt, ist der Vorschlag in hohem Maße verwirrend.

SCHLECHTA, Karl. *Philosophische und wissenschaftliche Sprachen der Gegenwart.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 11 (November 1964) S. 1185—1194.

Schlechta unterscheidet drei Sprechweisen: die umgangssprachliche, die wissenschaftliche, die dichterische. Die erste etikettiert Wahrnehmungsinhalte und Vorstellungen flüchtig, sie orientiert ungefähr; die zweite bemüht sich um ein echtes Wechselverhältnis zwischen Sache und Wort, die Korrelation muß dabei genau sein; die dritte ist das Ergebnis produktiver Phantasie. Der Künstler sieht schärfer und mehr als der Wissenschaftler, er „erfindet" nichts, sondern findet Vorgegebenes, von dem er den Schleier zieht.

VON HASE, Karl-Günter. *Massenmedien und öffentliche Meinung in der Bundesrepublik Deutschland.* In: Europa Archiv Jhg. 19 Heft 20 (25. 10. 1964) S. 739—748.

Der Staatssekretär und Bundespressechef behandelt die Bedeutung der verschiedenen Massenmedien Presse und Funk, insbesondere den Sehfunk, und weist nach, daß das Interesse des deutschen Publikums an politischen Sendungen weit größer ist, als man gemeinhin annimmt. Auch heute behalte die alte Wahrheit ihre Gültigkeit: Information muß schnell sein, sie muß klar und muß wahr sein.

Politisches und soziales Leben

BÜCHI, Willy. *Das christliche Unternehmerbild.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 6 (November 1964) S. 411—420.

Büchi nimmt die Frage ernst, inwieweit die Existenz des christlichen Unternehmers heute möglich sei. Im Anschluß an Briefs glaubt er aber doch, daß die Humanisierung der Wirtschaft wie auch der Durchbruch der Kirche zu einem eigenen Wirtschaftsbild ein christliches Unternehmerbild möglich mache; seine entscheidenden Grundzüge seien: Sachgerechtigkeit und Grundsatztreue.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *L'impossibile dialogo tra cattolici e comunisti.* In: Civiltà Cattolica Jhg. 115 Heft 2744 (17. Oktober 1964) S. 110—123.

Der Versuch der italienischen Kommunisten, mit den Katholiken oder wenigstens mit bestimmten Gruppen innerhalb der christlich-demokratischen Partei Italiens ins Gespräch zu kommen, datiert nicht erst seit dem Tode Togliattis, machte dieser sich doch schon bereits in seinen letzten Jahren zum Vorkämpfer solcher Kontakte. Doch intensivierte sich das Bemühen der Kommunisten seit dem Tode Togliattis besonders stark. Diesen Versuchen erteilt der Autor eine entschiedene Absage. Anhand zahlreicher Zitate aus neueren Äußerungen von Vertretern der Kommunistischen Partei Italiens weist er die Unehrlichkeit und die rein taktischen Absichten der Partei in Sachen Religion nach. Ein wirklicher „Dialog" zwischen Katholiken und Kommunisten sei deshalb auch in bezug auf die Erreichung bestimmter, genau umgrenzter Zielsetzungen nicht möglich. Der Beitrag spiegelt innenpolitische Verhältnisse Italiens wider.

FLORIDI, Ulisse Alessio, SJ. *Chruščev contro la religione.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 115 Heft 2745 (7. November 1964) S. 227—237.

Der Ostexperte der Zeitschrift untersucht die Rolle des gestürzten sowjeti-

schen Ministerpräsidenten und Parteichefs Chruschtschow im sowjetischen Kampf gegen die Religion, speziell gegen die orthodoxe Kirche. Sein Urteil lautet: Bereits seit der Ernennung Chruschtschows zum Ersten Sekretär der Partei machte sich dieser zum Vorkämpfer des harten leninistischen Kurses, den Stalin während seiner letzten Regierungsjahre aus politischen Gründen etwas gelockert hatte. Zwei Ereignissen widmet Floridi seine besondere Aufmerksamkeit: dem Erlaß vom November 1954 über die Mängel und Fehler der atheistischen Propaganda, der Neuherausgabe von „Nauka i religija" und der Veröffentlichung des Berichts von Illijtschew vom November 1963, die die Marksteine der neuen, verschärften sowjetischen Taktik gegen die Religion im propagandistischen, administrativen und strafrechtlichen Bereich bezeichnen.

KAFKA, Gustav E. *Religion und Politik.* In: Die neue Ordnung Jhg. 18 Heft 6 (November 1964) S. 401—410.

Nicht nur Nationalsozialisten und Kommunisten glauben, daß die Politik durch die Kirche verdorben werde, sie befinden sich in der Gesellschaft westlicher Ideologen, d. h. von Anhängern der Gnosis. Kafka zeigt, daß die Würde der Politik untrennbar von der Würde des Menschen ist. Die Kirche hütet und predigt die natürlichen Tugenden, die die Würde der Politik sichern. Die christliche politische Ethik verfällt nicht in den Fehler, individualethische Grundforderungen mit sozialethischen durcheinanderzuwerfen.

KAPFERER, Reinhard. *Nassers Schwierigkeiten mit „positivem Neutralismus" und „arabischem Sozialismus".* In: Europa Archiv Jhg. 19 Heft 20 (25. 10. 1964) S. 759—766.

Chruschtschows Ausfall gegen den Nationalismus, mit dem er seine Gastgeber anläßlich seines Ägyptenbesuchs im Mai 1964 schockierte, war nicht gegen den derzeitigen arabischen Nationalismus gerichtet, sondern gegen den chinesischen Konkurrenten. Es bestehe jedoch nicht nur eine Rivalität zwischen Sowjets und Chinesen gegenüber den jungen, insbesondere maghrebinischen Staaten, sondern auch eine Rivalität zwischen Ben Bella und Nasser gegenüber Sowjetrußland. Nassers Arabienpolitik habe sich seit dem Maibesuch nicht grundlegend geändert.

OSTERTAG, Adolf. *Technik und christlicher Glaube.* In: Reformatio Jhg. 13 Heft 11/12 (Dezember 1964) S. 714—731.

In Anknüpfung an thematische Veröffentlichungen von Friedrich Dessauer und Ortega y Gasset wird das verwirrende Reden um das Technische geklärt, seine Bedeutung für die Gemeinschaftsbildung, seine geschichtliche Potenz und die beunruhigende Einseitigkeit in der Beherrschung des Geschaffenen erörtert mit dem Phänomen der Selbstpreisgabe und des Glaubensverfalls, um von hier aus die christliche Haltung und das Ausmaß des „Ja" zur Welt zu prüfen. Es wird die Zusammenarbeit von Pfarrern, Psychologen und Ingenieuren angeraten, um die Frage unter Kontrolle zu halten.

Chronik des katholischen Lebens

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *Die Schwäche des italienischen Katholizismus.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 21 (15. November 1964) S. 242—244.

Wenn auch die politische Struktur der italienischen Katholiken feststeht, so sind doch die eigentlichen religiösen Strukturen des italienischen Katholizismus schwach. Drei dieser „Schwächen" nennt der Autor, 1) den Klerus, für dessen Reform eine modernisierte Ausbildung unerläßlich ist; 2) die Pfarrei, die ihre Gläubigen nicht bilde und nicht erziehe; 3) das kulturelle Leben, in dem die Katholiken durch besondere Schlappheit auf dem Felde der Presse glänzten. Abhelfen könne vielleicht eine bewußte Konzentration aller Bemühungen auf die Jugend und ihre Spezialkaders, die sich durch Hochherzigkeit auszeichnen.

MARTINI, Angelo, SJ. *Il card. Faulhaber e l'enciclica di Pio XI contro il nazismo.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 115 Heft 2747 (5. Dezember 1964) S. 421—432.

Es handelt sich hier um den in der Presse bereits verschiedentlich erwähnten Beitrag von Martini zur Entstehungsgeschichte der Enzyklika *Mit brennender Sorge,* die der Verfasser anhand noch unveröffentlichten Materials rekonstruiert. Die Enzyklika geht zunächst zurück auf eine gemeinsame Audienz der Kardinäle von Köln, Breslau und München und der Bischöfe von Berlin und Münster bei Pius XI. im Jahre 1936, in der sich der Papst direkt über die Lage der Kirche im nazistischen Deutschland informieren wollte. Übereinstimmend erbaten diese vom Papst eine Enzyklika, die die Lehrgrundlagen klären und das Gewissen der Gläubigen schärfen sollte. Kardinal Faulhaber wurde mit der Herstellung eines ersten Entwurfs betraut, und er fertigte den geforderten Entwurf innerhalb von drei Nächten in Rom an. Dieser Entwurf bildet die Substanz des endgültigen Textes, der unter der persönlichen Aufsicht von Kardinalstaatssekretär Pacelli fertiggestellt, durch einen eigenen Abschnitt über den Konkordatsabschluß ergänzt und in manchen Abschnitten schärfer formuliert wurde.

PFLEGER, Karl. *Der ideale Modernist.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 2 (Dezember 1964) S. 131—144.

Pfleger entwickelt an Hand der von Jean Steinmann verfaßten Arbeit über Friedrich v. Hügel (F. v. H., Sa vie, son œuvre et ses amitiés, Aubier, Paris 1964) ein umfassendes Bild dieses Europäers, nach Pfleger des idealen Modernisten, sowie seiner Zeit und seiner Freunde und Gegner (Loisy und Blondel). Bemerkenswert und im hohen Sinne aktuell sind auch die Analysen der wichtigsten modernistischen Schrift Hügels: Der ewige Christus.

VON GALLI, Mario. *Brief aus Rom.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 21 (15. November 1964) S. 236—238.

Galli berichtet zunächst über die Botschaft Pauls VI. an die panorthodoxe Konferenz in Rhodos. Es lohne sich, sie genau zu studieren. Sie habe ihren Niederschlag im Ökumenismusdekret gefunden. Dann kommt er auf das Schema 13 zu sprechen, das er ein erstaunliches Konzilsdekret nennt (vgl. ds. Heft, S. 167). Die Schwierigkeiten, die das Thema bietet, liegen in der Wirklichkeit von Kirche und Welt und ihren Beziehungen zueinander. Galli referiert ausführlich den Vortrag von Ratzinger (4. 10. 64 in der Anima) über die vierfache Wirklichkeit „Welt": den Kosmos, die gestaltete Wirklichkeit, die sie prägenden menschlichen Verhaltensweisen, den johanneischen Sinn des ethisch-anthropologischen Begriffs.

Chronik des ökumenischen Lebens

EBELING, Gerhard. *Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin.* In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 61 Heft 3 (1964) S. 283—326.

Eine „meditative Interpretation" aus einer Vorlesung über die Lehre von Gott, die sich bemüht, im Durchgang durch die Gotteslehre des Lombarden und des hl. Thomas von überlieferten Klischees in der protestantischen Theologie loszukommen. Aber das Mißtrauen gegen Thomas bleibt: es sei ihm nicht vorzuwerfen, daß er in das Zwielicht der Interpretationsmöglichkeit gerät, ob die Sünde das Heil ruft oder die Natur die übernatürliche Vollendung. „Das Problematische am Ansatz des Thomas ist aber, daß er diese Dialektik von Sünde und Natur des Menschen vorzeitig harmonisierend systematisiert." Sei aber Gott erkannt, wenn er nicht auf die Existenznot des Menschen bezogen ist?

HOLSTEN, Walter. *Ökumenische Probleme der zweiten Jahrhunderthälfte.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 3 Heft 11 (November 1964) S. 506—517.

Der Aufsatz behandelt drei Hauptfragen der Ökumenischen Bewegung, die Einheit der Kirche, die nicht durch Weltkonferenzen herbeigeführt werden könne, den „kosmischen Christus" und das Problem Israel. In allen Fällen setzt sich ein lutherischer Zug von dem allgemeinen ökumenischen Trend ab.

KARMIRIS, Johannes. *Die Orthodoxe Katholische Kirche über das II. Vaticanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit.* In: Kyrios Jhg. 4 Heft 4 (1964) S. 241—261.

Dieser bereits im Frühjahr 1964 abgeschlossene Aufsatz des Athener Theologen ist eine ziemlich scharfe Verurteilung der Prinzipien des katholischen Ökumenismus, der sich gemäß der Eröffnungsrede von Papst Paul VI. zur Zweiten Session die Einheit nur als Rückkehr unter den unbiblischen und der Tradition widersprechenden Herrschaftsanspruch des römischen Papstes vorstellen kann. Die Begegnung des Papstes mit dem Patriarchen von Konstantinopel in Jerusalem wird als eine Umgehung der katholischen Ansprüche bewertet, um auf der Basis der vollen Gleichberechtigung neben dem Vatikanum ein Gespräch zu versuchen.

LÜTHI, Kurt. *Karl Barth und die Jungen.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 11 (November 1964) S. 665—675.

Der sehr interessante Beitrag des neuen Ordinarius für reformierte systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien sieht die Spannung zwischen der Barthschen Theologie und der jüngeren Theologengeneration vor allem in der Verhältnisbestimmung zwischen Botschaft und Verkündigung einerseits und der theologischen Wertung des Bezuges auf Situationen, nichttheologische Faktoren, nichttheologische Partner anderseits.

OBERMAN, Heiko A. *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie.* In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 61 Heft 3 (1964) S. 251—282.

Als Beitrag zur Lehre vom „meritum de congruo" im späten Mittelalter wird nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung und unter Verteidigung der These von H. Küng nachgewiesen, daß das tridentinische Dekret über die Rechtfertigung nicht nur eine thomistische Interpretation zuläßt. Die Väter des Tridentinums wollten eindeutig das „meritum de congruo" wahren als ein Verdienst, das mehr auf Gottes Güte als auf seiner Gerechtigkeit beruht.

OTT, Heinrich. *Das Problem des nicht-objektivierenden Denkens und Redens in der Theologie.* In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 61 Heft 3 (1964) S. 327—352.

Im Bewußtsein, daß in der heutigen Situation der Begriff der Offenbarung neu gedacht werden müsse, legt Ott einen noch unvollständigen Versuch vor — übrigens anhand eines Textes von K. Rahner, der das Leben nach dem Tode entmythologisiert —, die Eigenart des theologischen Denkens zu erfassen, das im Hören auf das Wort Gottes das Gehörte glaubend vollzieht und jeweils „an der Wirklichkeit Gottes scheitert", da sie kein „Phänomen" sei. Voraus geht eine Explikation des philosophischen Denkens, um davon das theologische abzuheben. — Anschließend folgt zu diesem in USA gehaltenen Vortrag das Korreferat von Fritz Buri: „Das Problem des ungegenständlichen Denkens und Redens in der heutigen Theologie" (S. 353—371).

SOGGIN, J. Alberto. *Geschichte, Historie und Heilsgeschichte im Alten Testament.* In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 89 Nr. 10 (Oktober 1964) Sp. 721—736.

Der Oscar Cullmann gewidmete Vortrag vor der Universität Basel behandelt den von G. von Rad provozierend formulierten Unterschied der historischen Erforschung der Geschichte Israels von der abweichenden Heilsgeschichte und versucht, aus diesem Dilemma, das teilweise aus den früheren Forschungsmethoden zu erklären sei, einen Ausweg: die heilsgeschichtliche Schau bedarf wenigstens wahrscheinlicher Hergänge, wie sie von Rad auch in dem sog. kleinen Credo Dt. 26, 5—9 bzw. Jos. 24, 2—13 nachgewiesen habe. Der Vortrag bietet mit seinem reichen Literaturapparat eine ausgezeichnete Übersicht über den Stand der alttestamentlichen Forschung.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Januar (Freitag)

8.00 Die Stunde der Hoffnung, *E. Biser* (BR II)
8.30 Aus kirchlichen Archiven und Chroniken, *M. Lagois* (BR II)
9.10 Die Zeit in unseren Händen, *B. Moser* (BR)
9.40 Die Macht des Augenblicks, *H. Lilje* (NDR II)
10.00 Zum Neujahrstag, *J. Döpfner* (BR)
10.05 Freiheit zum Frieden, *F. Heer* (SDR)
10.30 Rückblick auf die Jahresbuchproduktion 1964 *W. Rasch* (SWF)
11.00 Was ist der Mensch?, *H. Flügel* (SDR II)
11.30 Über den Erfolg, *H. Lamprecht* (RB)
14.30 Von der Notwendigkeit des Vergeblichen, *Th. Regau* (SDR II)
19.00 Leidiges um gute Vorsätze, *J. Harder* (DLF)
21.05 Kirche in der Demokratie, *H. Walz* (NDR II)

2. Januar (Samstag)

10.15 Israel — Vom Halbmond zum Davidstern, *M. Y. Ben-Gavriel* (SFB II)
11.00 Die begriffene Hoffnung. *H. W. Ohly* (SR)
11.00 Konfuzius und seine Widersacher, *D. Leslie* (SFB II)
18.00 Leiden an der Kirche, *H. Thielicke* (NDR II, RB)
19.30 Theologie im Alltag, *F.-J. Reichert* (SR II)
21.50 Christliche Sinnbilder, *D. Stolte* (BR II)
22.15 Christliche Leitbilder in der modernen Literatur, *H.-E. Bahr* (SWF II)

3. Januar (Sonntag)

8.00 Die staatspolitischen Rundschreiben Leos XIII., *H. Maier* (BR II)
8.15 Über Selbstvertrauen und Beständigkeit, *Th. Stiefenhofer* (SWF II)
8.30 Bericht aus Südafrika (I), *H. Flügel* (BR II)
9.10 Alte Magie im Lichte moderner Wissenschaft, *Th. Regau* (BR)
9.30 Negerschriftsteller und Gesellschaft in den USA, *A. Gibbons* (WDR II)
9.40 Vorsicht mit der Vorsehung, *O. Betz* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *J. Freitag* (BR)
10.05 Die Kraft der Hoffnung, *K. Jaspers* (SDR)
10.30 Segen oder Fluch der neuzeitlichen Wissenschaft (I), *R. Schwarz* (SWF)
11.00 Parteien und Ideologien in Israel, *B. Akzin* (SR)
11.00 Was ist der Mensch?, *H. Flügel* (SDR II)
11.15 Das Ziel der Zeit, *R. Hauser* (SWF II)
11.35 Über die Neugier, *H. Adler* (RB)
11.45 Entstehung und Auftrag des Neuen Testaments (I), *K. Jutzler* (SWF II)
15.30 „The New Yorker" — die beste Zeitschrift der Welt?, *M. Boveri* (HR II)
16.00 Warum schreibe ich?, *E. Ionesco* (SDR II)
17.30 Hamanns Verhältnis zur Heiligen Schrift, *W. Strolz* (HR II)

4. Januar (Montag)

15.00 Schulf. Bischof Kaller von Ermland (HR II)
15.05 Das Volk Israel und sein Land, *S. Landmann* (DLF)
17.30 Glanz und Elend des Herzens, *E. W. Eschmann* (DLF)
20.00 Nationalismus und Universalismus, *P. Coulmas* (RB II)
20.00 Die Mentalität der Bayern, *J. Mauerer* (BR)
20.45 In der neuen, braven Welt — Moskauer Miniaturen, *H. Krüger* (SWF II)
21.00 Das literarische Debut und seine Folgen, *H. Vormweg* (HR II)
21.00 Die Bundesrepublik — ein Land ohne Zukunft?, *W. Höck* (SR)
21.00 Der Intellektuelle und das Reich Gottes, *K. Raeber* (SDR II)
22.15 Die Dritte Konzilssession aus evangelischer Sicht, *L. Vischer* (WDR II)

5. Januar (Dienstag)

9.00 Psychologie, *H. Bolewski* (SDR II)
11.15 Der Wert des Müßiggangs, *Lin Yutang* (SWF II)
17.20 Die Zisterzienser-Abtei Zwettl in Niederösterreich, *St. Holzhauser* (HR II)
17.30 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (DLF)
19.30 Die aufgeklärte Öffentlichkeit, *H. Maus* (BR II)
19.30 Gott in der Materie (I), *J. M. Hollenbach* (HR II)
20.00 Die katholische Kirche und die reformatorischen Kirchen in Ungarn, *L. Waltermann* (WDR)
20.00 Aus der Geschichte der KPD, *H. Kluth* (DLF)
21.15 Probleme der freiwilligen Sterilisation, *A. Müller-Emmert* (SR II)
21.30 Munsonius und die Anti-Baby-Pille, *A. Betzner* (SR II)
22.20 Darstellung des Proletariats in der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts *G. Ménardeau* (HR)
22.20 Gedanken zu Max Weber, *O. W. Haseloff* (BR II)

6. Januar (Mittwoch)

8.00 Zum 250. Geburtstag Fénelons, *F. A. Hoyer* (BR II)
8.30 Bericht aus Südafrika (II), *H. Flügel* (BR II)
9.00 Auf der Suche nach den Heiligen Drei Königen, *P. Kreyssig* (SDR)
9.10 Firdusi — Dichter der Perser, *M. Kassajep* (BR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *J. Freitag* (BR)
11.15 Erscheint Gott heute noch?, *U. Plotzke* (SWF II)
11.15 Nathan der Weise — Tragik und Toleranz, *H. Flügel* (SDR II)
11.45 Christus sucht die drei Könige, *H. Schomerus* (SWF II)
19.45 Die Erscheinung Christi in der modernen Malerei, *G. Heinz-Mohr* (SDR II)
21.00 Wagnis der Gegenwart (I), *E. Schaper* (SDR)
22.00 Fragwürdigkeit der Entmythologisierung, *W. Strolz* (DLF)
22.45 Über den Bedeutungswandel der deutschen Sprache diesseits und jenseits der Zonengrenze, *M. Gregor-Dellin* (RB II)

7. Januar (Donnerstag)

8.50 Schulf. Josef Mindszenty (SFB)
9.00 Der Mann von heute und seine Zukunft, *J. Bodamer* (SDR II)
15.40 Über die Kunst des Erzählens, *E. Kreuder* (SWF II)
16.00 Schulf. Canossa (SFB)
17.15 Die Lesebücher der österreichischen Oberschulen, *M. v. Alth* (HR II)
20.15 Staatsbürger, Organisation und Wahlurne, *A. Gurland* (HR II)
21.00 Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers, *M. Born* (SDR II)
21.00 Porträt eines Schuldirektors aus der „DDR", *W. Werth* (HR)
21.50 Der Kampf als inneres Erlebnis, *P. W. Jansen* (SR II)
22.00 Eine Bilanz der literarischen Auseinandersetzung in der Sowjetunion, *G. Specovius* (DLF)
22.25 Die Wohlstandsgesellschaft und der Geist der Massen, *M. Siguan* (BR II)

8. Januar (Freitag)

9.00 Schulf. Novalis: Die Christenheit oder Europa (HR)
10.30 Schulf. Der Soldatenkönig und der christliche Staat (HR II)
11.30 Als die Russen 1945 vor Königsberg standen, *L. Falk* (SWF II)
14.00 Der Maghreb, des Ostens ferner Westen, *F. J. Bautz* (WDR)
14.45 Wie überwintert man auf Island?, *E. Daudistel* (SWF II)
20.00 Von der Arbeit der „Kleinen Brüder Jesu" des Charles de Foucaulds, *H. Fischer* (RB II)
22.00 Ökumenisches Christentum morgen, *K. Bismarck* (WDR)
22.30 Orthodoxie und Ökumene, *M. Gras* (BR II)

9. Januar (Samstag)

17.05 Sonne, Mond und Sterne 1965, *R. Müller* u. *F. Buschmann* (BR II)
18.05 Die evangelische Kirche in Westfalen, *A. Brandes* (WDR II)
18.35 Gespräche mit Literaten in Moskau und Leningrad, *H. Pross-Weerth* (RB II)
19.45 Erkennen, *D. Müller-Schwefe* (SR II)
21.15 Der Mensch und sein Krieg, *P. W. Jansen* (SDR II)
22.15 Fragen an die Kirche, *Th. Sartory* (SWF II)
23.05 Wer ist Gott?, *H. Vogel* (SFB II)

10. Januar (Sonntag)

8.00 Die Enzyklika „Rerum novarum" Leos XIII., *J. Giers* (BR II)
8.30 Ehe und Ehelosigkeit in der Kirche, *U. Valeske* (BR II)
9.00 Die Evangelischen Akademien in Mitteldeutschland, *D. Kraeter* (SR II)
9.30 Negerschriftsteller und die Kultur, *A. Gibbons* (WDR II)
9.30 Über die Zukunft der Kirche, *J. C. Hoekendijk* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *J. Freitag* (BR)
10.05 Die ältesten Organismen der Erde, *H. Dombrowski* (SDR)
10.30 Segen oder Fluch der neuzeitlichen Wissenschaft? (II), *R. Schwarz* (SWF)
11.00 Der Mensch im Übermaß seiner Welt, *M. Landmann* (SR)
11.15 Ehe in unserer Zeit, *B. Häring* (SWF II)
11.45 Entstehung und Auftrag des Neuen Testaments, *K. Jutzler* (SWF II)
11.00 Demetrius — Zwischen Sein und Schein, *H. Flügel* (SDR II)
16.00 Aspekte der Nonsensdichtung, *R. Krämer-Badoni* (SDR II)
18.45 Erwachsenenbildung — Aufgaben von morgen, Formen von gestern, *H. Becker* (NDR)

11. Januar (Montag)

10.10 Leben im frühen Rom, *F. Anders* (DLF)
16.45 Begegnung mit Albert Schweitzer, *D. Schütz* (SDR)
17.30 Glanz und Elend des Herzens, *E. W. Eschmann* (DLF)
20.45 Läßt die Kunst sich popularisieren?, *R.-G. Dienst* (SWF II)
21.00 Die Kirchenväter und der Staat, *S. Guthmann* (SDR II)
22.15 Die Dritte Konzilssession aus evangelischer Sicht, *L. Vischer* (WDR II)
22.30 Trastevere und die Urkirche, *J. M. Lemmle* (BR II)
22.30 Die Rolle der Intellektuellen in der Geschichte (I), *E. W. Eschmann* (RIAS)

12. Januar (Dienstag)

9.00 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (SDR II)
11.15 Ägypten in der Gegenwart, *A. Baer* (SWF II)
17.30 Gestalten und Wege christlichen Denkens, *E. Schaper* (DLF)
19.30 Mutmaßungen über einen Anachronismus, *J. Améry* (BR II)
21.15 Gefährliche Freizeit, *Ch. Rothweiler* (SR II)
22.20 Philosophisch-theologische Grenzfragen zur Evolutionsproblematik, *A. Haas* (BR II)

13. Januar (Mittwoch)

17.45 Protestantismus in Europa, *K. Viehweger* (SWF II)
18.30 Zum 90. Geburtstag von Albert Schweitzer, *J. Ch. Hampe* (BR)
19.30 Der Aufbau der Erdkörper, *H. Haber* (BR II)
21.00 Albert Schweitzer zum 90. Geburtstag, *J. Günther* (WDR II)
21.00 Rückschau auf Gestalten und Wege christlichen Denkens (II), *E. Schaper* (SDR)
22.00 Albert Schweitzer 90 Jahre, *W. Augustiny* (DLF)
22.15 Im Lande Abrahams, Isaacs, Jacobs, *L. Paepke* (SWF)
22.30 Die Rolle der Intellektuellen in der Geschichte (II), *E. W. Eschmann* (RIAS)

14. Januar (Donnerstag)

15.05 Der Mensch aus der Retorte — Biologische Zukunftsperspektiven, *H. Schirmbeck* (DLF)
21.00 Das wahre Abenteuer in der französischen Literatur, *J. Roussel* (SWF)
21.00 Der Mensch und das Atom, *M. Born* (SDR II)
21.55 Die Revolte Georg Heyms (1887—1912), *G. Schwarz* (SR II)

22.05 Frankreichs Technokratie und ihre Bildungsstätten, *L. Ruehl* (BR II)
23.10 Begegnung mit Albert Schweitzer, *H. Arens* (RIAS)

15. Januar (Freitag)

10.00 Ist das evangelische Kirchengesangbuch noch lebendig?, *E. v. Glasenapp* (SWF II)
14.35 Rudolf Kassner, ein Denker Österreichs, *H. F. Staub* (ÖRW II)
14.40 Der Historiker Adam Wolf, *N. v. Preradovich* (ÖRG)
17.40 Akademischer Atheismus in Schweden, *R. Braun* (ÖRW II)

16. Januar (Samstag)

9.00 Johann Christoph Gottsched — ein Literaturpapst?, *I. Weithase* (SDR II)
11.30 Der Humanismus der staufischen Epoche, *J. Mühlberger* (SDR)
18.05 Episoden um Johannes XXIII., *E. Kock* (WDR II)
18.20 Allein durch den Glauben, *W. Dittmann* (NDR II)
19.45 Denken, *H. Krings* (SR II)
21.20 Geteilte deutsche Literatur (I), *P. Hamm* (BR II)
22.15 Der Mensch begreift sich nicht, *W. Strolz* (SWF II)

17. Januar (Sonntag)

8.00 Abbé Couturier, ein Wegbereiter der christlichen Einheit, *V. Conzemius* (BR II)
8.30 Iona, die Insel, von der Bayerns Apostel kamen, *G. Hildmann* (BR II)
9.10 Zum 150. Geburtstag von Matthias Claudius, *K. Kramberg* (BR)
9.30 Ein Rückblick auf die Sitzungsperioden des II. Vatikanischen Konzils, *L. Waltermann* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *J. Freitag* (BR)
10.05 Das Problem der Todesstrafe, *P. Bockelmann* (SDR)
11.00 Gericht über Faust, *H. Flügel* (SDR II)
11.15 Ehe in unserer Zeit — Ideal und Wirklichkeit, *B. Häring* (SWF II)
11.45 Der Römerbrief, *K. Jutzler* (SWF II)
17.30 Bildung und Glaube im Neuen Testament, *W. Schmitthals* (HR II)
20.00 Eine Woche Moskau, eine Woche Leningrad — Ein Reisebericht, *A. Frisé* (SDR II)
21.35 Briefeschreiben in der Antike, *Ch. Stadtländer* (SDR)

18. Januar (Montag)

14.35 Meinungsforschung und Öffentlichkeit, *Th. W. Adorno* (ÖRW II)
17.45 Nicht sehen und doch glauben?, *P. Jung* (SFB)
20.45 Bertolt Brecht im Spiegel seiner Umwelt, *G. Zwerenz* (SWF II)
22.15 Else Lasker-Schüler zum 20. Todestag, *L. Kunz* (WDR II)

19. Januar (Dienstag)

9.00 Eine Rückschau auf Gestalten und Wege christlichen Denkens (II), *E. Schaper* (SDR II)
19.30 Den Kommunismus totleben? — Theologie hinter dem Eisernen Vorhang, *J. Jewski* (HR II)
19.30 Autorität — was ist das heute? — Eine Diskussion (BR II)
22.15 Mechanische oder qualitative Geschichtszeit?, *E. Bloch* (ÖRS II)
22.20 Europa und die afrikanische Kunst, *J. Jahn* (HR)
22.20 Die provisorische Moral, *H. Wein* (BR II)

20. Januar (Mittwoch)

10.40 Traum und Persönlichkeitsentwicklung, *G. Siegmund* (BR)
11.30 Kloster Leubus, Heinrichsau, Grüssau — Ausgangspunkte der Christianisierung in Schlesien, *F. Niesel-Lessenthin* (SDR)
17.15 Die Revision der Geschichtsbücher, *H. L. Mikoletzky* (ÖRW II)
17.45 Erinnerungen an den Wandsbecker Boten, *K. Ihlenfeld* (SWF II)
18.25 Utopie und Wahrheit, *L. Kofler* (WDR II)
18.30 Zur Weltgebetswoche für die christliche Einheit, *Augustin Kardinal Bea* (BR)
19.30 Die Expansion der Erde, *H. Haber* (BR II)
20.00 Bruder Albert von Kraukau, *G. v. Mann* (SWF)
20.05 700 Jahre britisches Unterhaus, *P. de Mendelssohn* (BR II)
21.00 Eine Rückschau auf Gestalten und Wege christlichen Denkens (III), *E. Schaper* (SDR)
22.00 Zur Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils, *J. Ch. Hampe* (DLF)
22.15 Sherwood Anderson und die Literatur, *W. Schmiele* (SWF)

21. Januar (Donnerstag)

15.05 Chruschtschow blieb Stalinist — Rückblick auf seine Deutschlandpolitik, *E. Deuerlein* (DLF)
17.15 Vielseitigkeit oder Einseitigkeit in der Bildung?, *M. Rang* (HR II)
20.15 Wissenschaft und Weltbild, *R. Schwarz* (HR II)
21.00 Der Tod als Frage an das Leben, *H. Dettelbach* (ÖRG II)
21.00 Zum Problem der Oder-Neiße-Linie, *H. Kalbfuß* (HR)
21.00 Europäische Betrachtungen eines Naturforschers, *M. Born* (SDR II)
21.00 Peru fürchtet die Indios, *R. Jacobs* (SWF)
23.00 Geblendet in Kaschmir, *G. Bonn* (SWF II)

22. Januar (Freitag)

9.00 Gelebter Glaube — Matthias Claudius, *K. Ihlenfeld* (SR)
14.45 Birma, Land der Tempel und Elefanten, *J. Appel* (SWF II)
17.15 Rechtsstaat und Polizeistaat, *R. Walter* (ÖRG II)
21.15 Geburtenkontrolle und Moraltheologie, *F. J. Bautz* (HR II)
21.15 Geteilte deutsche Literatur (II), *P. Hamm* (BR II)
22.15 Gott ist des Menschen Geheimnis, *W. Strolz* (SWF II)

23. Januar (Samstag)

10.15 Humanismus und Reformation in der deutschen Literatur, *H. Uhlig* (SFB II)
18.00 Jugend ohne Gott?, *G. Isermann* (NDR II)
18.05 Die Evangelische Kirche in Lippe, *H. Boedeker* (WDR II)
19.45 Trösten, *K. Ihlenfeld* (SR II)
21.00 Eine Theorie des deutschen Idealismus bei Schiller und Hegel, *B. v. Wiese* (HR III)
21.00 Die Teilung der deutschen Literatur, *M. Gregor-Dellin* (SDR II)
23.05 Das Spannungsverhältnis von Theologie und Gemeinde in der Evangelischen Kirche der Gegenwart, *J. Günther* (SFB II)

24. Januar (Sonntag)

8.00 Die Rundschreiben Pius' X., *G. Schwaiger* (BR II)
8.30 Kommentare für Amateurchristen, *A. Sommerauer* (BR II)
11.00 Iwan Karamasow und der Teufel, *H. Flügel* (SDR II)
11.15 Familie und Gesellschaft, *B. Häring* (SWF II)
11.45 Informationen werden „Evangelium", *K. Jutzler* (SWF II)
17.30 Warum eine neue Bibel?, *J. Ch. Hampe* (HR II)
18.00 Am neuen Hof des Dalai Lama, *G. Bonn* (SWF II)
18.45 Dem Schriftsteller flicht die Nachwelt keine Kränze, *F. Schonauer* (NDR)
22.00 Der Weg zur Wohlfahrtsgesellschaft, *U. Herz* (NDR III)

25. Januar (Montag)

15.45 Auf der Suche nach der Ursubstanz der Welt, *G. Echow* (SWF II)
20.45 Die Sprache der Naturwissenschaften, *W. R. Fuchs* (SWF II)

26. Januar (Dienstag)

9.00 Eine Rückschau auf Gestalten und Wege christlichen Denkens (III), *E. Schaper* (SDR II)
14.40 Die Welt der Sinne, *B. Rollet-Gorbach* (ÖRG)
17.15 Alfred Wegeners Kontinentalverschiebungshypothese in neuer Prüfung, *J. Herzele* (ÖRK II)
18.00 Hugo von Hofmannsthal als Essayist, *H. Dettelbach* (ÖRG)
22.15 Deutsche und französische Nationalgeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, *F. Engel-Janosi* (ÖRS II)

27. Januar (Mittwoch)

10.40 Eva v. Thielen, *A. Teuber* (BR)
17.45 Französische Priester im Dienst der deutsch-französischen Versöhnung, *E. Altgeld* (SWF II)
18.30 40 Jahre bayerisches Konkordat, *A. Scheuermann* (BR)
21.00 Eine Rückschau auf Gestalten und Wege christlichen Denkens (IV), *E. Schaper* (SDR)
21.00 Geburtenkontrolle in China, *Han Syin* (HR)
22.15 Deutsche Sprache und Literatur in Rußland, *G. Specovius* (SWF)

28. Januar (Donnerstag)

9.00 Letzte Briefe — Zum 20. Todestag von Helmuth James Graf von Moltke (SDR II)
9.00 Schulf. Karl VI. in Prag (HR)
20.05 Ist Wohlfahrt genug?, *T. Eliasson* (NDR III)
23.00 Nepal — an der Straße nach Peking, *G. Bonn* (SWF II)

29. Januar (Freitag)

14.45 Sikkim, Königreich in den Wolken, *J. Appel* (SWF II)
20.05 Kulturprovinz am Rande der Welt, *H. Groth* (NDR III)
21.15 Nutzen und Gefahr der Notstandsgesetze, *G. Schulz* (HR II)

30. Januar (Samstag)

16.30 Malteser zwischen Kirchen und Palästen, *J. Eschenbach* (SDR II)
18.20 Allein aus Liebe, *W. Dittmann* (NDR II)
19.45 Beten, *H. Schuster* (SR II)
22.15 Die Mission und die Religionen, *G. Rosenkranz* (SWF II)

31. Januar (Sonntag)

8.15 Sinn und Unsinn der Strologie, *E. Volke* (SWF II)
8.30 Aufgaben der praktischen Theologie, *B. Klaus* (BR II)
9.00 Die Frau als Partnerin, *U. Ranke-Heinemann* (SR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *X. Schönmetzler* (BR)
10.30 Geschichtsschreibung als Literatur, *G. Mann* (SWF)
11.00 Religion und Glaube im Katholizismus, *H. R. Schlette* (SDR II)
11.15 Das Schicksal ist gestaltbar, *B. Häring* (SWF II)
11.45 Der Jude Jesus, die Juden und die Welt, *K. Jutzler* (SWF II)
17.30 Sünde oder Zwangsvorstellung, *E. Firkel* (HR II)
22.20 Die Antigone des Sophokles, *W. Jens* (NDR III)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Fünftes Heft — 19. Jahrgang — Februar 1965

Gegenüber Fehlern sind die Menschen unbarmherzig, weil sie keine Macht haben, das geschehene Böse wiedergutzumachen. Gott ist barmherzig, weil er den Seelen ihre ursprüngliche Schönheit wiedergeben kann, weil er sie, auch wenn sie noch so tief gesunken sind, wieder so rein machen kann, als wären sie nie gefallen.

Charles de Foucauld

Apostolischer und missionarischer Geist möge alle Pfarreien durchdringen. Allgemeine Gebetsmeinung für März 1965

1. Die sehr allgemein gehaltene und für die katholischen Pfarreien aller Erdteile ganz verschieden auszulegende Gebetsmeinung sei hier begonnen mit einem konkreten Eindruck, der gleichsam drei Erdteile verbindet und manche radikalen Interventionen von Konzilsvätern erklärt. Während der Weihnachtswoche erfuhren viele Gläubige in Deutschland mit Erschütterung die bedrohliche Lage der Kirche durch die aufrüttelnde Sendefolge des Deutschen Fernsehens über „Die Wiederkehr der Götter. Aus der Glaubenswelt Lateinamerikas". Selbst wenn man alle Vorsicht gegenüber unvermeidlichen Vereinfachungen der bildhaften Impressionen des kenntnisreichen Reporters Reinhard Raffalt, Rom, walten läßt, bleibt Anlaß genug zur Befürchtung, daß die Kirche in Lateinamerika weithin als eine goldstrotzende spanisch-portugiesische Barockattrappe aus Stein und Riten, Gehäuse der schwindenden weißen Herrenschicht, von der lebendigen Nationalgeschichte ausgeschieden wird. Die Armen, die sozial und bildungsmäßig vernachlässigten katholischen Indios, Negerabkömmlinge und sonstigen Mischlinge, aber auch Angehörige gebildeter Kreise fallen auf der Suche nach intensiven Glaubenserlebnissen in uralte Opferkulte zurück, verführt von afrikanischen Rhythmen und modernen Kultmixern. „Hier muß Petrus von vorn anfangen", war das letzte Wort dieser Bildenthüllung. Sie deckte als schmerzliche Wahrheit die Sünde einer Tradition auf, die nicht mehr das Leben ergreift, weil es teils nicht versucht, teils nicht erlaubt wurde.

Was heißt vor dieser Wirklichkeit der nachchristlichen Kulte, deren Aufleben auch Afrika kennt, „apostolischer und missionarischer Geist möge alle Pfarreien durchdringen"? Müßte man nicht schärfer fragen, damit niemand sage: „Nun ja, das ist Lateinamerika oder Afrika, aber bei uns..." Ist es denn bei uns viel anders und nicht in mancher Hinsicht schlimmer? Dort wechseln Katholiken in ihrer Glaubensunwissenheit auf der Brücke abergläubisch verstandener Riten zum Irrglauben, aber sie suchen Glauben, morgens in der katholischen Messe bei den Heiligenbildern, nachts in der schwarzen Messe oder bei Kulttänzen in Trance. Bei uns gehen viele Christen in die Messe und dann zu harten Geschäften, als gäbe es keine Gemeinschaft in Christus, vom Geschäft zur Party und dann in jeglichen Rausch, doch ohne Glaubensverlangen, nur noch auf der Flucht. Müßte Petrus nicht auch bei uns hier und da von vorn anfangen? Man sollte mit dieser Frage in die Fastenzeit gehen, die erste Maßnahmen der Liturgiereform bringen, aber dadurch wohl kaum eine große Veränderung in den Herzen zeitigen wird (vgl. ds. Heft, S. 203), bei uns sowenig wie in Lateinamerika. Die dort im Ausmaß abnormen, als Gefahrenindex aber typischen Verhältnisse sind kein letzter Maßstab für die große pastorale Zielsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils und seiner bisherigen, verhältnismäßig vorsichtigen Ergebnisse. Und doch zeigen sie, daß der Weg richtig ist. Er sollte freilich fortgesetzt und in den Gefahrenzonen der Kirche von den klarsehenden Bischöfen etwas entschlossener beschritten werden. Damit das geschehen kann, hält es der Papst für unerläßlich, daß mehr apostolischer und missionarischer Geist die Pfarrgemeinden erfülle.

2. Wer diese ernste Lage bedenkt, kann verstehen, daß während der Dritten Konzilsperiode die Vorlage über die Mission durchfiel (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 153 f.). Dabei ging es den Vätern nicht nur um den Missionsrat der Bischöfe bei der Propaganda Fide, sondern vor allem darum, daß die christlichen Gemeinden selber missionarisch werden. Seit vier Jahren ist dies auch ein Hauptthema der Ökumenischen Bewegung, ihrer Weltmissionskonferenz von Mexiko City (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 343 f.) wie mancher Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Alle machen dieselben Erfahrungen und kommen zu ähnlichen Einsichten gegenüber dem Ansturm der modernen Welt: es fehlt der missionarische Geist. Er kann nicht durch zentrale Maßnahmen von Kirchenleitungen geschaffen werden. Maßnahmen können ihm aufhelfen und seine Wirkung fördern, aber zunächst muß er dasein, und zwar in den Pfarrgemeinden wie in den einzelnen Gläubigen. Missionarischer Geist führt Christen dazu, daß sie nicht nur kirchliche Pflichten korrekt erfüllen und sich bemühen, die Grenzen des sittlich Erlaubten zu wahren, sondern sie wissen sich gemeinsam verantwortlich für Menschen, die nicht oder noch nicht genug an Jesus Christus glauben und nicht der Gemeinschaft seiner Kirche angehören, wo die Quellen der Heiligung fließen. Missionarischer Geist bleibt nicht verborgen im Privaten, er sucht und pflegt Gemein-

schaft. Darum spricht die Gebetsmeinung auch von der Pfarrei. Man sollte ihn aber nicht verwechseln mit der erfreulichen materiellen Opferbereitschaft, die alljährlich für Adveniat und Misereor bewiesen wird.

Denn vor dem Wort „missionarisch" nennt die Gebetsmeinung das Wort „apostolisch". Der apostolische Geist ist wohl immer missionarisch, wenigstens in der lateinischen Kirche, aber missionarischer Geist ist nicht immer apostolisch, das heißt aus der Fülle der apostolischen Offenbarung schöpfend, daher in Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung der Kirche. Im katholischen Verständnis ist damit immer gemeint die Unterordnung unter die Nachfolger der Apostel und das oberste Lehramt der Kirche, eine Unterordnung freilich in freier Initiative und selbständiger Verantwortung. „Apostolischer Geist möge alle Pfarreien durchdringen" will besagen, daß die missionarische Verantwortung immer eine gesamtkirchliche bleibt, nun aber nicht in der so häufigen und geläufigen Passivität und Folgsamkeit, die Weisungen, Hirtenbriefe oder Konzilsdekrete erwartet, ehe sie tätig wird. Dieses Warten und Befolgen gilt zwar für Maßnahmen wie die Liturgiereform, die für alle verbindlich sind und keine Willkür erlauben. Eine missionarische Verantwortung für das Heil des Nächsten im engeren Bereich der Pfarrei oder in anderen Regionen der Kirche, z. B. als Entwicklungshelfer, betätigt sich vor allem im Vorangehen und Entfalten der Geistesgaben, und sie übt sich darin, auf die Denkweise und die Lebensart der Menschen einzugehen, die für Christus gewonnen werden sollen. Sie ist weitherzig. Sie hütet sich davor, das Gespräch mit den Menschen dieser Welt damit zu beginnen, daß sie ihre Verirrungen richtet, zumal nicht von einer Tradition her, die Menschensatzung ist und nicht Offenbarung und ewiges Leben.

3. Damit sich apostolischer und missionarischer Geist überhaupt entwickeln und üben kann, ehe er Verantwortung aufsucht und übernimmt, sind einige wesentliche Vorbedingungen seitens der hierarchischen Kirche zu leisten. Auf der unteren Ebene der Pfarrei, die sich ebenfalls nicht nur abwartend verhalten sollte, bis von oben Weisungen kommen, ist vor allem zu nennen die Freude und Bereitschaft der Pfarrer und Kapläne, apostolischen und missionarischen Geist zu erwecken und ihm geziemende Freiheit zu lassen, nicht aber das Leben eifriger Katholiken kirchlich zu verplanen und gar nach einem veralteten Schema, das sich auf liturgische und caritative Aufgaben beschränkt, wie Altenpflege, Krankenbesuche, Nachbarschaftshilfe, Ehen ordnen, sehr wichtige Aufgaben. Noch wichtiger ist eine tiefgestaffelte Jugendführung, in welcher der Kaplan nicht alles, sondern nur eben das Wichtigste selber tut. In diesen wie vielen anderen Aufgaben zur Ergänzung der sog. speziellen Seelsorge an den verschiedensten Berufen geht es um die Auferbauung des Leibes Christi, die nicht nur an der Kommunionbank und im Beichtstuhl erfolgt. Sie ist ebenso nötig, von der neuen homiletischen Predigt abgesehen, in der Ausrichtung des Gemeinschaftslebens in vielen Alltagsfragen, überhaupt in der Art und Weise, wie ein Christ heute sein Leben meistert, ohne ihm zu verfallen. Das ist ein sehr weites Feld, und da ist allerdings der apostolische und missionarische Geist der Pfarreien weitgehend darauf angewiesen, daß die Kirche als ganze ihr Verhältnis zur modernen Welt neu durchdenkt und dementsprechend handelt.

Denn es herrscht manche Unsicherheit über die missionarischen Ziele, wie sie auch das Schema 13 und die Aussprache des Konzils darüber zeigte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 168 ff.). Die Aufgaben der Erneuerung werden zum großen Teil entweder noch zu unwelthaft, zu „kirchlich", oder zu weltfreudig in Unkenntnis der Dämonien des Lebens verstanden. Bekehrung ist in jedem Falle nötig, aber ist sie auch Abkehr von der Welt zu einem, sagen wir es ruhig, altmodischen Leben, oder erlaubt und fordert sie eine aktive Teilnahme an den weltlichen Sorgen und Planungen, bei welchen vordringlich, bei welchen weniger, und wo ist völlige Enthaltung und Reserve geboten? Sicher wird missionarischer Geist nirgends aufkommen, wo der Mensch darin aufgeht, sein ganzes Leben auf ständige Erhöhung des Lebensstandards auszurichten oder das Heil in innerweltlichen Reformen zu suchen. Man darf aber auch nicht zu billig mit der bloßen Phrase von „Gebet und Opfer" argumentieren und dem Leben seinen Schwung nehmen. Apostolischer und missionarischer Geist folgt stets einer geistlichen Berufung, er fragt danach, was die Kirche — das sind wir alle — gemäß dem Auftrag Christi der Welt schuldig ist, und nicht, wie die Welt in ihren eigensten Bestrebungen unterstützt werden kann. Die theologische Unsicherheit im Schema über „Die Kirche in der Welt von heute" ist einer wirksamen Entfaltung des missionarischen Geistes in den Pfarreien nicht günstig. Hier müßte die Vierte Session im Herbst dieses Jahres Wandel schaffen. Die Berufung zur Heiligkeit — nicht monastisch verstanden — wie zu ihrer Ausstrahlung in diese Welt (was nicht den hybriden Traum ihrer „Verchristlichung" bedeutet) bleibt immer erstes und eigentliches Erfordernis missionarischer Verantwortung, und diese setzt nun einmal eine klare Distanz zur Welt voraus, wie auch immer sie beschaffen sein möge. Allerdings eine Distanz des Geistes Christi in der Solidarität mit ihr, nicht eine Distanz der Reaktion des ewig Gestrigen. Welche Bedeutung dieser Unterschiedenheit, ja Diskrepanz eines Lebens in Christus vom Leben dieser Welt zukommt, darüber hat Papst Paul VI. im dritten Teil seines Rundschreibens *Ecclesiam suam* wesentliche Richtlinien gegeben (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 576 ff.). Wir sollten sie über dem Studium der konziliaren Erzeugnisse nicht vergessen.

Aber es darf nicht nur der für die Pastoral bequeme Mensch vortechnischer Lebensweise betreut werden, obwohl er nicht aufgegeben werden sollte, im Gegenteil, man muß ihn öffnen für das neue Leben. Vor allem muß der gefährdete Mensch, der wirkliche Mensch dieser technischen Welt in dialogischer Begegnung ohne autoritäre Manieren angesprochen und ergriffen werden, der Mensch der wissenschaftlichen Zivilisation von einer Großartigkeit und Intensität, daß die Sprache der Kirche einer besonders sorgfältigen Meditation aus den Quellen der Offenbarung bedarf, ehe sie in dieses Experiment der „großen Gesellschaft" hineinredet, wie es unlängst aus berufenem Munde genannt wurde. Sie muß es bald und richtig tun, nach angemessener Erkenntnis der „Zeichen der Zeit". Denn der Mensch, der diese Welt schafft und steuert, steht in Gefahr, sich an sie zu verlieren, um so mehr, je unsachgemäßer ihm die Botschaft der Kirche erscheint. Darum wird der apostolische und missionarische Geist in den Pfarreien, der nicht nur von Gläubigen auslaufender Berufe getragen werden kann, hauptsächlich darauf achten, daß die Gläubigen wie die Abständigen in Jesus Christus die Mitte ihres Lebens finden und inmitten der Welt Beispiele seiner dienenden Brüderlichkeit geben.

Für die verfolgten Christen in den Missionsländern. Missionsgebetsmeinung für März 1965

Wir Christen wären glücklich, wenn nach Abschluß der Kolonialperiode im Zeichen der von den Vereinten Nationen verkündeten und von so vielen Staaten offiziell anerkannten Freiheit der Religionsausübung und -verkündigung das Christentum in den Missionsländern sich wie ein Sauerteig ruhig und friedlich ausbreiten könnte. Aber der Christenverfolgung im kommunistischen Block, die aus der vergangenen in die neue Periode der Weltgeschichte übergegangen ist und nur hie und da eine gewisse Abschwächung zeigt, haben sich neue Erscheinungen ähnlicher Art außerhalb des kommunistischen Machtbereichs zugesellt, die oft einen recht komplexen Charakter tragen und nicht ohne weiteres auf den Generalnenner „Christenverfolgung" gebracht werden können, vor allem hinsichtlich der Motive. Die Christen indes, die entrechtet, als Bürger zweiter Klasse betrachtet, gequält, seelischem Druck, materieller Beraubung, Zerstörung ihrer Wohnstätten, der Vertreibung von Haus und Hof ausgesetzt werden oder sich zur Flucht genötigt sehen, die oft grausame Mißhandlungen bis zur Auslöschung ihres Lebens erfahren, haben allen Grund, sich in den meisten Fällen als wegen ihres Glaubens Verfolgte zu betrachten.

Wenn Christus seinen Jüngern Verfolgung vorausgesagt hat, so kann auch die Missionskirche nie damit rechnen, ihr Werk ohne Verfolgung tun zu können. In der gegenwärtigen Lage eines tiefgehenden politischen, sozialen und kulturellen Umbruchs in Asien und Afrika sind die Möglichkeiten für den Ausbruch christenfeindlicher Aktionen wegen der allgemeinen Verwirrung der Geister größer als in der Kolonialepoche. Ein hochgespielter Nationalismus hat nicht vergessen, daß das Christentum seine bisher stärkste Ausbreitung innerhalb der nichtchristlichen Länder in der Kolonialepoche fand, daß es gemeinhin den Schutz der Kolonialmächte genoß, (naturgemäß) mit diesen auf Gebieten gemeinsamer Interessen zusammenarbeitete und — stark dem kulturellen Europäismus verhaftet — unter den Kräften, die auf Ausprägung des nationalen Eigenseins in Politik und Kultur drängten, nicht an erster Stelle stand. Vielfach bildete sich auch unter den durch die christlichen Schulen Gegangenen eine privilegierte Schicht, die sich gegen die Massen abkapselte und nicht den geistigen Anschluß an den elementaren Aufbruch der Nation zur Selbständigkeit fand. Wenn der junge, inzwischen ans Ziel gelangte Nationalismus sich erneut durch die früheren Kolonialherren oder die Vorherrschaft des „westlichen Imperialismus" bedroht glaubt, geraten sofort auch die christlichen Missionen in die Gefahrenzone. Trotz aller Bemühungen der letzten Jahrzehnte hat das Christentum noch keine der großen nichtchristlichen Kulturen innerlich durchdrungen, und die Christen bilden überall noch eine mehr oder weniger starke Minderheit. Dem Nationalismus verbünden sich die neuerwachten heidnischen Religionen, die sich in der Kolonialepoche benachteiligt glaubten. Sie melden ihre Ansprüche an die neuen Staaten im politischen Raum an, vermischen in ihren extrem gerichteten Gruppierungen völlig Religion und Politik und verfälschen so — wie es ein Teil der Neubuddhisten tut — das eigentliche Wesen ihres religiösen Bekenntnisses. Anderseits bemühen sich die neuen Staaten vielfach darum, die wiederbelebten alten Religionen zur Stütze ihres Regimes zu gebrauchen. Der Islam, dem Trennung von Politik und Religion fremd ist, muß sich in den meisten nahöstlichen Staaten, aber auch in Teilen Mittelasiens gefallen lassen, daß moderne Regierungen, die nach westlichem Muster konstruiert sind, seinen politischen Einfluß zurückdrängen; aber dennoch bleibt sein Einfluß stark genug, um den dort lebenden Christen das Leben schwer zu machen. Die jetzt gestürzte Regierung des Sudan dagegen war das Beispiel eines islamischen Regiments nach altislamischen Vorstellungen. Die logische Folge davon war der Versuch, die Völker des Südens vollständig zu islamisieren: religiös, sozial, kulturell, politisch. Unter solchen Umständen war die Christenverfolgung unausbleiblich.

Wo die Christen der Missionsländer den Schutz bestehender toleranter Regierungen, die oft wenig gefestigt erscheinen, genießen, müssen sie fürchten, daß ein Umsturz radikaler Gruppen sie ihres Schutzes beraubt. Das Christentum stützt die bestehende Ordnung, solange sie sich dem Gemeinwohl nicht völlig versagt. Deshalb halten sich überzeugte Christen von solchen revolutionären Bewegungen fern. Es mag sein, daß sie bei einem Umsturz in Ruhe gelassen werden. Die Nichtbeteiligung daran kann ihnen aber auch Verfolgung einbringen.

Zwar kann das Christentum sich jeder Staatsform anpassen, aber es muß seine Stimme erheben, wenn natürliches und positiv göttliches Recht verletzt werden. Die diktatoriale Form der meisten Regierungen in den Missionsländern, die durch eine nur dem Scheine nach bestehende demokratische Verfassung verhüllt wird, gibt reiche Möglichkeiten zum Mißbrauch der Macht. Erheben dagegen die Christen ihre Stimme, so ziehen sie sich leicht den Unwillen der Staatsführer zu. Wir müssen, allgemein gesprochen, damit rechnen, daß in den Missionsländern bald hier, bald da Christen verfolgt werden, solange diese Länder nicht zur Ruhe gekommen sind und ein inneres Gleichgewicht der Kräfte gefunden haben.

Hinter dem Bambusvorhang

Christenverfolgungen in den Missionsländern wecken in unseren Tagen, in denen Presse, Rundfunk und Fernsehen die Menschen täglich mit Nachrichten über Ereignisse in der ganzen Welt überschütten, auch bei Christen oft nur ein vorübergehendes Interesse, das erstirbt, wenn neue Nachrichten ausbleiben. In den ausgebreitetsten Verfolgungsgebieten hinter dem Eisernen bzw. Bambusvorhang haben die kommunistischen Machthaber die Nachrichtensperre bis zur Virtuosität entwickelt. Über die größte Missionskirche Asiens, jene von China, lesen bzw. hören wir nur noch wenig, aber wir wissen, daß diese Kirche, die vor kaum 20 Jahren 20 Erzdiözesen, 89 Diözesen und 34 Apostolische Präfekturen aufwies, noch lebt. In mehrhundertjährigem Missionsbemühen ist sie aufgebaut worden. Ihre Organisation ist aufgelöst, aber neben der von den Kommunisten aufgedrängten Pseudo-Hierarchie gibt es noch eine rechtmäßige Hierarchie von Bischöfen und priesterlichen Diözesan-Verwaltern, die nach einer im Juli 1950 vom Heiligen Stuhl gegebenen Instruktion zuerst von den zuständigen Bischöfen ernannt wurden, um gegebenenfalls an ihre Stelle zu treten. Es wurden jedesmal zwei Priester für diese Aufgabe bestimmt, die für den Fall der eigenen Behinderung je zwei neue Priester zu ernennen hatten. In vielen Diözesen scheint dieses System noch zu funktionieren, und die Katholiken erkennen die Autorität dieser Priester an, während die sog. Fortschrittliche Kirche keinen Auftrieb hat. Wieviel von der zerstreuten Herde der über 3,2 Millionen Katholiken in

dem Volk von 670 Millionen noch treu zu ihren Taufgelübden steht, wieweit die noch vorhandenen Priester, die am Tage ihr tägliches Brot in Handarbeit verdienen müssen, noch Kontakte aufrechterhalten können, wissen wir nicht. Daß es aber noch gläubige Katholiken gibt, bezeugen jüngst durch Flüchtlinge in Hongkong aus Schanghai und Kanton übermittelte Nachrichten über das Wiederaufleben von Indoktrinationskursen für Katholiken, die wochenlang fortgesetzt werden, ferner Informationen über Schließung bisher noch bestandener Sonntagsschulen, Verbote an katholische Eltern, auf die Erziehung ihrer Kinder Einfluß zu nehmen, Verpflichtung für Priester, für jede Taufe die Genehmigung der staatlichen Kirchenbehörde einzuholen usw. Auch bei der Dritten Session des Konzils war die Kirche Chinas nur durch des Landes verwiesene Bischöfe vertreten. Anderseits wissen wir aus Polemiken der chinesischen Presse gegen das Konzil, daß offenbar auch die Katholiken Chinas Kenntnis von dieser großen Kirchenversammlung haben. Wir dürfen die Widerstandskraft eines sicher noch vorhandenen Kerns der katholischen Gemeinschaft Chinas, deren Glaube nach einem am Weltmissionssonntag 1963 vom Papst gesprochenen Wort „im Schmelzofen des Leidens erhärtet wurde", nicht unterschätzen und sollten uns gegenwärtig halten, was ein Chinamissionar vor zwölf Jahren im „China Missionary Bulletin" schrieb: „Die Chinesen haben die philosophische Überzeugung, daß keine Lage für immer unverändert bleibt, und sie verstehen es, eine solche, die sie nicht ändern können, durchzuhalten, bis sie sich ändert." Auch über die subjektive Recht- oder Nichtrechtgläubigkeit von Bischöfen, die sich für die schismatische Kirche weihen ließen, kann heute noch nicht das letzte Wort gesprochen werden. So müssen wir zwar mit Paul VI. (Ansprache an die Studierenden des Propagandakollegs, Oktober 1963) „um die gegenwärtige Lage der Kirche in China bangen, anderseits dürfen wir die feste Hoffnung hegen, daß der in Jahrhunderten ausgestreute Samen zur rechten Zeit aufgehen muß, um eines Tages unter dem Frohlocken der Kirche als Frucht eingebracht zu werden".

Von der Kirche in Nordkorea (zwei Diözesen und eine selbständige Abtei) fehlen seit Jahren alle Lebenszeichen. Die dort lebenden 70 000 Christen sind seelsorglich völlig verlassen. Anders ist die Lage in Nordvietnam, wo sich nach der Flucht von 650 000 Katholiken zum Süden trotz der Niederhaltung der Kirche durch die kommunistische Regierung die Zahl der am Ort gebliebenen Katholiken offenbar stark vermehrte, so daß man für Nordvietnam wohl mit einer halben Million Katholiken rechnen kann. Die Regierung hat den Kirchenbesitz enteignet, die religiöse Presse verboten, den Religionsunterricht in den allein zugelassenen Staatsschulen unterdrückt. Der Klerus wird drangsaliert und in seiner Bewegungsfreiheit gehemmt. Die Gottesdienste stören oft ungestraft Banden von Jugendlichen. Eine Anzahl der zwölf Bistümer war jahrelang ohne Bischof, weil die Weihe schon ernannter neuer Bischöfe nicht zugelassen wurde. Auch jetzt sind noch zwei Bistümer unbesetzt. Die Regierung will aus politischen Gründen (Rücksicht auf Südvietnam) den Schein der Religionsfreiheit wahren. Interessant ist, daß drei Bischöfe, die jahrelang auf die Erlaubnis der Weihe gewartet hatten, plötzlich konsekriert werden konnten, als de Gaulle mit seinen Plänen für eine Neutralisierung von Vietnam an die Öffentlichkeit trat. Keinem der Bischöfe wurde übrigens die Teilnahme am Konzil gestattet. Der Versuch zur Gründung einer sog. patriotischen Kirche wurde zu einem vollen Mißerfolg. Priesterseminare sind nicht zugelassen. Ein langsam überalternder Klerus (300 Priester) tut, was er kann, um die Seelsorge aufrechtzuerhalten.

Im freien Asien und Afrika

Die schweren Ausschreitungen gegen die Katholiken in einigen Gebieten Südvietnams nach dem Sturze von Ngo Dinh Diem könnte man, zumal sie von politisierten Buddhisten und von kommunistischen Emissären (Vietkong) aus dem Norden inspiriert wurden, als Kirchenverfolgung ansehen, wenn man nicht wüßte, wie verwickelt die politische Lage in Südvietnam ist und wie sehr die Katholiken, die in der Zeit vor der Ermordung Diems die Hauptstütze des Regimes waren, nun den Rückstoß der gewandelten politischen Lage zu tragen haben. Auf jeden Fall haben die wechselnden Regierungen des letzten Jahres nie eine Kirchenverfolgung betrieben, wenn sie auch aus Schwäche dem politischen Buddhismus und den hinter ihm unsichtbar wirkenden zersetzenden Kräften des Kommunismus erstaunliches Entgegenkommen zeigten, das freilich nicht honoriert wurde. Kirchlicherseits lehnt man es in Südvietnam ab, von einer regierungsamtlichen Kirchenverfolgung zu sprechen, obwohl die Lage der Kirche so prekär ist, daß die Katholiken fürchten, zu einem neuen Exodus, diesmal aus Südvietnam, gezwungen zu werden. Bevor es aber so weit kommt, wollen vor allem die katholischen Flüchtlinge aus dem Norden, die den Kommunismus am eigenen Leibe kennengelernt haben, unter Berufung auf das Naturrecht sich gegebenenfalls zur organisierten Selbstverteidigung rüsten, wie sie es ähnlich seinerzeit schon im Norden taten. Nebenher gehen Versuche, die Verbindung mit dem nicht politisierten Teil des Buddhismus fester zu knüpfen. Man gibt auch Instruktionen, wie im Falle einer kommunistischen Machtübernahme in den christlichen Gemeinden der Glaube erhalten werden könne. Aus der Mentalität der Selbstverteidigung ist es mancherorts zu Massendemonstrationen von Katholiken und auch zu unglücklichen Gewaltakten von Hitzköpfen gekommen, die dann schmerzliche Repressalien auslösten. Es sei hier an den Sturm nordvietnamesischer Katholiken auf das Armeehauptquartier in Saigon (27. 8. 64) erinnert. Die Bischöfe haben alles getan, das neugebildete „Catholic Struggle Committee", das hinfort nicht mehr „Kampfkomitee", vielmehr „Katholisches Komitee für größere Einheit" heißen soll, von Gewaltakten abzuhalten.

Schwierig ist auch die Lage der Katholiken in dem von den Kommunisten größtenteils beherrschten Laos. Sie leiden viel unter dem Partisanenkrieg. Seit Anfang 1964 sind 10 000 laotische Katholiken ohne Priester.

In dem ganzen Bereich Südostasiens, in dem sich heute der Einfluß des kommunistischen Chinas ausdehnt, während gleichzeitig der Buddhismus sich dort immer militanter gebärdet, geht die Kirche auch keinen ruhigen Zeiten entgegen. Den politischen und kulturellen Druck, der zur Zeit auf der Kirche von Ceylon lastet, kann man nicht als Christenverfolgung bezeichnen. Er ist weitgehend Folge einer gewissen Erstarrung in brüchig gewordenen Lebensformen und nicht zeitig genug erkannter Notwendigkeit der Anpassung an eine neue Zeit. Daß für die Christen in diesem Lande Möglichkeiten bestehen, wieder positiv am Aufbau des Staates mitzuwirken, zeigen die Krisen in der gegenwärtig regierenden Freiheitspartei, die mit den

politischen Schwierigkeiten des Landes allein nicht mehr fertig wird.

Im islamischen Raum nimmt die Christenverfolgung im Sudan noch immer unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Ob die neue Regierung sich halten kann, die von der Notwendigkeit überzeugt ist, „das Problem des Südens", d. h. der über vier Millionen Nichtmoslems anderer Rassen, auf andere Weise als durch Gewalt zu lösen, steht dahin. Sicher aber ist, daß keine Regierung auf dem Wege der gewaltsamen Islamisierung fortschreiten kann. Vielleicht kommen dann auch für die gequälten 500 000 Christen, die geflüchtet sind oder praktisch ohne Priester dastehen — im Lande sind nur ein einheimischer Bischof und 35 Priester —, bessere Tage. Möglicherweise kann in den Südprovinzen des Sudan afrikanischer Klerus aus anderen Ländern Afrikas erstmalig zusammen eine verfolgte Kirche wiederaufbauen.

Die schweren Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Moslems, die im Vorjahr von Kaschmir nach Ostpakistan, von dort nach Indien, wieder zurück nach Ostpakistan und schließlich noch einmal nach Indien hinübersprangen, haben u. a. zur Massenflucht von den Moslems terrorisierter Christen Ostpakistans nach Indien geführt. Ihre Zahl geht in die Zehntausende. Sie alle gehören primitiven Stämmen an, die von den Moslems ethnisch, kulturell und religiös völlig verschieden sind. Sie waren verhaßt, weil sie nicht den Islam annehmen wollten, sondern in großer Zahl das Christentum annahmen. Eindeutig muß man diese Menschen als Opfer einer religiösen Verfolgung betrachten. In großen Auffanglagern Indiens gesammelt und von der indischen Regierung sowie von Hilfsorganisationen der beiden großen christlichen Bekenntnisse materiell betreut, wagen sie nicht, nach Pakistan zurückzukehren. Die Erzdiözese Dacca in Pakistan hat durch die Massenflucht die Hälfte ihrer Katholiken verloren.

Die furchtbaren Greuel im Kongo, denen so viele Weiße und Schwarze, darunter zahlreiche Missionskräfte und einheimische Christen, zum Opfer fielen, kann man wegen des vielgestaltigen Charakters der Motive für diese barbarischen Ausschreitungen nicht einfach als Christenverfolgung bezeichnen. Wilde primitive Instinkte waren hier mit Weißenhaß, politischen Phobien und innerpolitischen Auseinandersetzungen vermengt. Zweifellos haben auch kommunistische Einflüsse auf die Bevölkerung mitgespielt. Sicher ist, daß die Mission auch hier einmal wieder unter der Verleumdung leiden mußte, sie sei ein Werkzeug des westlichen Imperialismus. Sehr viele Missionare und Christen wären wahrscheinlich gerettet worden, wenn diese These nicht von kommunistischen Agitatoren verbreitet worden wäre. Subjektiv mußten sich die unglücklichen christlichen Opfer der Unruhen zumeist als Bekenner und Martyrer ihres Glaubens betrachten (vgl. auch dieses Heft, S. 217 f.).

Die Schicksale verfolgter Missionskirchen dürfen uns nicht gleichgültig lassen. Es spielen sich dort oft menschliche und christliche Tragödien ab, von deren Größe wir, die wir in geordneten kirchlichen Verhältnissen leben und die Freiheit des religiösen Bekenntnisses genießen, uns kaum eine Vorstellung machen können. Von den Christen der jungen Kirchen wird oft ein heroisches Bekenntnis des Glaubens verlangt. Sie bedürfen unserer Gebetshilfe in ganz besonderem Maße. Sind sie doch Glieder des einen Mystischen Leibes Christi, die einander unterstützen müssen. Wenn ein Glied leidet, leiden ja alle Glieder (1 Kor. 12, 25 f.). Indem wir geben, empfangen wir auch, denn die Leiden der Verfolgten nützen der ganzen Kirche, auch jener in der freien Welt, die gerade heute besonderer Gnaden bedarf, um in einer Atmosphäre der Säkularisierung die Wurzeln ihres Seins tiefer in den Boden der Übernatur zu senken.

Man könnte die Frage erheben, ob die Tätigkeit des neugeschaffenen Sekretariats für die Nichtchristen, das inzwischen dem Weltepiskopat Grundgedanken für seine zukünftige Tätigkeit zur Diskussion übergab, nicht eine Ära des Friedens für den Fortschritt der Kirche in den Missionsländern schaffen könnte. Solche Hoffnungen sind wohl allzu optimistisch, weil bei Kirchenverfolgungen meist nicht nur religiöse Gegensätze eine Rolle spielen. Immerhin ist zu hoffen, daß dieses Sekretariat die Religionen in der Verteidigung der höchsten religiösen und sittlichen Werte der Menschheit zusammenführt und den Mißbrauch der Religion für politische Zwecke erschwert. Wichtiger noch als die Tätigkeit des neuen Sekretariats ist aber, daß die Kirche fortfährt, sich immer stärker in den Kulturboden der Missionsvölker einzusenken und dort wahrhaft einheimisch zu werden.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Die Adveniat-Aktion 1963 der deutschen Katholiken

Das Ergebnis der Adveniat-Kollekte 1963 übertraf mit rund 36 Millionen DM das des Vorjahres um rund neun Millionen DM (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 110). Von 1282 gestellten Anträgen aus 27 lateinamerikanischen Ländern konnten 943 bewilligt werden, 292 Anträge wurden abgelehnt, 55 zurückgestellt.

Das Ziel der Adveniat-Aktion 1963 war: die Bekämpfung von Priestermangel, vor allem durch den Bau von Priesterseminaren; die Bekämpfung von Priesternot, vor allem durch Leistungen an die Bistümer zur Aufbesserung der Einkünfte der Priester sowie zur Förderung der Pensions- und Krankenkassen für Priester; die Förderung des Einsatzes von Laien in der Seelsorgsarbeit; die Förderung der Universitäts- und Akademikerseelsorge; Hilfe in akuter seelsorglicher Not.

Dementsprechend wurden insgesamt 36 089 863,11 DM verteilt, und zwar im einzelnen für folgende Projekte:

Für alte und kranke Priester	1 243 000,— DM
Für Priesterausbildung und Seminare	14 368 500,— DM
Für den Einsatz von Laien	4 759 200,— DM
Für neue Zentren der Studentenseelsorge an Staatsuniversitäten	2 120 000,— DM
Für Wiederherstellung verfallender Kirchen	2 088 500,— DM
Für Pfarrschulen und Gemeindezentren	2 039 500,— DM
Für Motorisierung der Seelsorge: Jeeps, Kapellenwagen, Motorboote usw.	1 909 000,— DM
Für zeitgemäße Verkündigung durch Presse, Rundfunk und Fernsehen	1 578 000,— DM
Für unmittelbare Seelsorgehilfe durch deutsche Diözesen	5 150 190,— DM
Für Administration und Werbung	813 973,11 DM
Für Projekte in Bearbeitung	20 000,— DM

Die Aufschlüsselung nach Ländern zeigt die folgende Tabelle:

Land	gestellte Anträge	abgelehnte Anträge	zurückgest. Anträge	bewilligte Anträge	ausgezahlte Beträge
Argentinien	191	45	1	145	2743200
Bolivien	34	9	1	24	430000
Brasilien	666	139	39	488	11183200
Brit. Caribbean	2	—	—	2	70000
Brit. Guayana	2	—	—	2	40000
Chile	54	15	—	39	1739000
Curaçao	1	1	—	—	—
Costa Rica	6	2	—	4	131000
Dominikanische Republik	6	1	1	4	75600
Ekuador	27	7	—	20	1022000
El Salvador	5	2	—	3	190000
Guatemala	7	—	—	7	291000
Haiti	8	4	—	4	27000
Holl. Guayana	1	—	—	1	50000
Honduras	8	3	—	5	195000
Jamaika	1	—	—	1	50000
Kolumbien	35	3	1	31	1895000
Kuba	2	1	—	1	70000
Martinique	1	—	—	1	5000
Mexiko	39	4	5	30	1600000
Nikaragua	10	3	—	7	195000
Panama	6	—	—	6	371000
Paraguay	34	9	—	25	638500
Peru	55	17	2	36	1659000
Puerto Rico	2	1	—	1	15000
Uruguay	28	3	—	25	665000
Venezuela	7	2	2	3	85000
Sonstiges (Priesterausbildung für Lateinamerika in europäischen Seminaren)	44	13	3	28	2486400
	1282	292	55	943	27921900

In dem Differenzbetrag zur Gesamtsumme sind enthalten: die direkte Hilfe durch deutsche Diözesen; übernationale Hilfsmaßnahmen (z. B. Sozialwerk für alte und kranke Priester; Studentenseelsorge); Hilfe zum Einsatz der Massenkommunikationsmittel; Administration und Werbung.

Zehn Jahre „Gemeinschaft zum Schutze der Ungeborenen" in Österreich: 2600 Kinder blieben am Leben

Der Verein „Rettet das Leben — Gemeinschaft zum Schutze der Ungeborenen" und die SOS-Gemeinschaft in Wien berichteten im November 1964 anläßlich ihres zehnjährigen Bestehens über ihre Tätigkeit und weitere Pläne.

Ihr großer Erfolg ist die Rettung von 2600 Kindern, deren Mütter schon entschlossen waren oder zumindest daran dachten, das Kind abtreiben zu lassen.

Um die öffentliche Meinung gegen die Abtreibungsseuche zu beeinflussen, hat der Verein während dieser Jahre eine sehr große Zahl von Vorträgen, auch im großen Rahmen der Wiener Universität, und Diskussionsabende veranstaltet, sich in Presse und Rundfunk eingeschaltet, Broschüren verschickt, u. a. an Ärzte und Rechtsanwälte, Flugschriften verteilt sowie Gelder aufgebracht und konkrete Hilfe an die Mütter in ihren Schwierigkeiten geleistet. Der Großteil der Beratung und Hilfe wurde von der SOS-Gemeinschaft durchgeführt.

Wie der Präsident des Vereins, Univ.-Prof. Dr. Franz Brücke, berichtete, kann die Zahl der jährlichen Abtreibungen in Österreich mit mehr als 100000 angesetzt werden. Grundlage für diese Schätzung ist eine Erhebung an einer der beiden Universitäts-Frauenkliniken in Wien, wo bei den 2500 Frauen, die während eines Jahres wegen Schwangerschaft die Klinik aufsuchten, nachgeforscht wurde, was aus dem Kind geworden ist: in 47 Prozent der Fälle endete die Schwangerschaft mit einer Fehlgeburt. Wenn man nun vergleicht mit den ca. 135000 jährlichen Geburten in Österreich und einrechnet, daß eine gewisse Zahl, etwa ein Sechstel der Fehlgeburten, krankheitsbedingt war, kommt man auf die genannte Zahl von ca. 100000 (es ist allerdings fraglich, ob die Erhebung an der betreffenden Klinik wirklich einen repräsentativen Querschnitt darstellt: denn einerseits könnte das Bild dadurch verzerrt sein, daß in diese Klinik eine überdurchschnittlich große Zahl schwerer Fälle gebracht wurde mit einer naturgemäß größeren Zahl von Fehlgeburten; anderseits aber werden nicht wenige Abtreibungen so vorgenommen, daß überhaupt keine Klinik aufgesucht wird).

Der Verein will — als eines der nächsten Ziele — dahin wirken, daß eine seit 1945 bestehende Gesetzeslücke ausgefüllt wird: daß nämlich wieder ärztliche Kommissionen errichtet werden, die zu entscheiden haben, ob eine medizinische Indikation vorliegt. 1937 waren solche Kommissionen errichtet, 1945 jedoch abgeschafft worden. Da nach den in Österreich und überall in der Welt geltenden Gesetzen die Schwangerschaftsunterbrechung straflos bleibt, wenn akute oder doch sehr schwere Gefahr für das Leben der Mutter besteht, ist die Praxis vielfach so, daß sich Ärzte zusammentun zu einer Art Team und bewußt falsche Diagnosen stellen, damit der Arzt, der den Eingriff vornimmt, durch ein fachärztliches Gutachten gedeckt ist. Kommissionen aus angesehenen Ärzten würden der gegenwärtigen Praxis einen wirksamen Riegel vorschieben (die Zustimmung zu einer sehr eingeschränkten medizinischen Indikation muß in der heutigen Lage als das kleinere Übel angesehen werden).

Josef Macho, der Leiter der SOS-Gemeinschaft, berichtete über praktische Hilfen und Erfahrungen. Als 1954 parallel zum Verein „Rettet das Leben" (Geschäftsführer: Dr. Alfred Mikocki) das Referat „Ungeborenenhilfe" in der SOS-Gemeinschaft errichtet wurde, bemühte man sich gleich um die Gründung eines Mutter-und-Kind-Heimes, damit Mutter und Kind zumindest in den ersten schwierigen Monaten beisammen sein können. Die Mutter geht über Tag auf Arbeit, währenddessen ihr Kind von der Schwester des Heimes betreut wird; sie erhält es abends zurück. Vier Jahre später kam ein zweites Heim hinzu. Derzeit ist man daran, die beiden kleinen Heime durch ein größeres Heim zu ersetzen. Die SOS-Gemeinschaft steht hier nicht allein. So hat die Caritas Socialis ein großes Heim aufgebaut und in kleinere Gruppen gegliedert, um eine Art Familienatmosphäre zu schaffen. Auch die Gemeinde Wien hilft vielen Müttern in ihren Heimen und Adoptionsstellen. Interessanterweise liegt heute das eigentliche Problem weniger bei den ledigen Müttern als bei den verheirateten: es sind schon mehrere Kinder da, so daß das neuzuerwartende als untragbare Last aufgefaßt wird.

Wenn die SOS-Gemeinschaft und der Verein „Rettet das Leben" eine Zahl von 2600 geretteten Kindern nennt, so ist zu sagen, daß dies mit Sicherheit nur für etwa zwei Drittel der Fälle gilt. In diesen Fällen waren die Mädchen bzw. Frauen fest entschlossen, sich das Kind nehmen zu lassen; sie ließen sich schließlich umstimmen. Beim übrigen Drittel bestanden große Schwierigkeiten, die Abtreibung war als mögliche Lösung der Schwierigkeiten bereits ins Auge gefaßt worden. Viele Mütter hatten schon einmal

die Hilfe der SOS-Gemeinschaft erfahren und wandten sich vertrauensvoll wieder an dieselbe Stelle (es ist klar, daß nie exakt ermittelt werden kann, was geschehen wäre, wenn die SOS-Gemeinschaft nicht eingegriffen hätte).
Macho wies auch auf die Notwendigkeit und Schwierigkeit hin, Taufpaten für die Kinder zu finden. Denn viele in unserer Gesellschaft haben keinen Menschen, an den sie sich wenden können, und brauchen die persönliche Hilfe mehr noch als die materielle. Hervorzuheben ist ferner die Beobachtung, daß viele von diesen Müttern in den Heimen irgendwie geschädigte Personen sind und durch die starke Mutter-Kind-Beziehung eine gewisse Gesundung erfahren.

Aus dem Vatikan

Erleichterung des eucharistischen Nüchternheits-gebotes

Angesichts der geänderten Lebensbedingungen hat Papst Paul VI. in der Schlußfeier der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils am 21. November 1964 das Gebot der eucharistischen Nüchternheit wie seine Vorgänger weiterhin gemildert. Nach den neuen Bestimmungen ist der Genuß fester Speisen für Priester und Laien in gleicher Weise bis auf eine Stunde vor der heiligen Kommunion gestattet. Auch der mäßige (servata tamen debita moderatione) Genuß von Alkohol ist bis eine Stunde vor der heiligen Kommunion erlaubt (vgl. „Osservatore Romano", 4. 12. 64).
Kranke dürfen wie bisher nichtalkoholische Getränke und wirklich medizinische Mittel, ob flüssig oder fest, ohne Zeitbeschränkung vor der heiligen Kommunion einnehmen. Wassertrinken verstößt niemals gegen die eucharistische Nüchternheit.

Aus dem Nahen Osten

Syrische Reaktionen auf die Konzilserklärung über die Juden

Trotz der abgeänderten Form hat der Text der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen in den arabischen Staaten heftige und selbst gewalttätige Reaktionen ausgelöst. Diese Reaktionen gingen sowohl von den Regierungen als auch von der christlichen und muslimischen Bevölkerung aus, die darin von den Regierungen bestärkt und selbst dazu angehalten wurde. Außer im Libanon, wo man sich um die Erhaltung des Friedens zwischen den Religionsgemeinschaften bemüht, waren die Proteste gegen das Konzil in jedem Fall durch die staatliche Propaganda angeleitet, doch gab es zweifellos auch spontane Reaktionen.
Alle Proteste gingen davon aus, daß die katholische Kirche die Juden rechtfertige und sie von der Schuld des „Gottesmordes" freispreche, daß also die katholische Kirche die historische Wahrheit und das Evangelium verrate. Die Konzilserklärung, hieß es, sei der Erfolg des Druckes, den der internationale Zionismus auf die Konzilsväter ausübe, um so Israel gegen die arabischen Staaten zu unterstützen.
Zu gewalttätigen Ausschreitungen kam es besonders in Syrien, wo sich die Agitation der Muslimischen Bruderschaft auswirkte. In Damaskus kam es zu Studentendemonstrationen, und ein Priester, der Direktor einer katholischen Schule, der sich hierüber kritisch geäußert haben soll, wurde verhaftet und verhört. In Aleppo detonierten zwei Bomben in christlichen Vierteln, in Lattaquie organisierte am 25. November 1964 der griechisch-orthodoxe Bischof eine Protestkundgebung, auf der auch ein protestantischer Pastor das Wort ergriff. Am 18. November 1964 verbreitete Radio Damaskus einen offiziösen Kommentar zum Konzilstext: Die neue Erklärung würde sich nicht wesentlich von dem alten Dekret über die Juden unterscheiden und könne niemanden täuschen. Die Kirche habe zwanzig Jahrhunderte lang die Juden für den Tod Christi verantwortlich gehalten. Warum ändert sie diese Haltung gerade jetzt, in einem Moment, da sich die Araber in einem Konflikt mit den Juden in Israel befinden, den ungerechten Eindringlingen in Palästina, die eine Million Araber zu Flüchtlingen gemacht haben? Warum hatte die Kirche nicht den Mut, den Juden gegenüber eine tolerante Haltung einzunehmen, als die Nazis Millionen von ihnen verfolgten? Mußte die Kirche sie erst dann rechtfertigen und ihr Lob singen, als sie selber zu Verfolgern der Araber wurden? Dieser unzeitgemäße und inopportune Beschluß des Konzils könne nur einen politischen Hintergedanken verbergen: Er ist der Auftakt zu einer Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan. Das ist gerade so, als wollte das Konzil die Verbrechen der Juden in Israel gegen das arabische Volk segnen. Wenn das Konzil die Juden von der Schuld am Blute Christi freisprechen will, so steht es ihr frei, dies zu tun, niemand dürfte da widersprechen. Aber die arabische Welt muß den Zeitpunkt brandmarken, der dafür gewählt wurde und der doch zeigt, daß hier auch politische Faktoren wirksam wurden. Anstatt die Juden vom Tode Christi freizusprechen, hätte es die Juden der Ermordung und Vertreibung Tausender unschuldiger Araber beschuldigen sollen.
Mit diesen Themen wurde dann die staatlich kontrollierte Presse in Syrien im Sinne des Wortes gegen das Konzil losgelassen, das, wie Judas, Christus verkauft habe, gegen den Papst und gegen den Kardinal Bea. Die Kirche habe Christus ein zweites Mal gekreuzigt, ihn noch einmal verkauft, doch nicht für dreißig Silberlinge, sondern für amerikanische Dollar usw.
In der Folge wurden mehrere hundert Protesttelegramme der Gläubigen an den Papst gesandt, die dann in Presse und Fernsehen veröffentlicht wurden; die arabischen Katholiken hielten es für ihre patriotische Pflicht, noch heftiger zu protestieren als die anderen, da sie sich ihrer Kirche schämten, die sich zu solchen Machenschaften hergäbe. Die Vorstände der katholischen Gemeinschaften in Damaskus sandten ein Telegramm an den Papst, in dem „der Beschluß hinsichtlich der Juden" bedauert wurde, der „trotz seines religiösen Charakters einige politische Implikationen enthalte, die den Arabern, Christen wie Muslimen, schade. Die christliche Jugend veranstaltet Protestkundgebungen, und wir bitten Eure Heiligkeit, uns dieses Übel zu ersparen."
Um die Geister ein wenig zu beruhigen, sandte der Patriarch Maximos IV. Saigh ein Telegramm aus Rom, daß die endgültige Abstimmung über die Erklärung bis zur nächsten Konzilssession verschoben worden sei. Der Auxiliar des Patriarchen in Damaskus, Msgr. Pierre-Kamal Medawar, berichtete an das Außenministerium und an den Informationsminister, der ein griechisch-orthodoxer Christ ist, und bat, die Propagandakampagne gegen das Konzil einzustellen, bis autorisierte Erklärungen vorliegen. In diesem Sinne wurde am 22. November 1964 in den katholischen Kirchen von Damas-

kus eine Verlautbarung verlesen, in der die Gläubigen aufgefordert wurden, sich nicht durch Gerüchte, Erklärungen und Kommentare beunruhigen zu lassen. Das Ökumenische Konzil habe noch keine endgültige Entscheidung getroffen, und wie immer es sei, es könne nicht die Rede davon sein, daß die Juden am Blute Christi schuldlos gesprochen wurden, wie man behauptet; dies stehe außer Frage, es gehe nur darum, die Christen dazu anzuhalten, alle Menschen ohne Unterschied der Rasse oder Religion gut zu behandeln, einschließlich der Juden.
Unglücklicherweise verhielten sich die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften sehr wenig ökumenisch und versuchten die Situation zu ihren Gunsten auszunutzen, indem sie sich an der Propaganda gegen das Konzil und die katholische Kirche aktiv beteiligten, um so ihr Prestige auf Kosten der katholischen Kirche zu stärken. Die offiziöse Zeitung „At-Taura" veröffentlichte am 29. November 1964 ein Kommuniqué des Rates der griechisch-orthodoxen Kirche in Damaskus, in welchem der „Beschluß" des Konzils als im Widerspruch zur Heiligen Schrift stehend verworfen wird. Der Beschluß sei zu einem Zeitpunkt gefaßt worden, der den Einfluß des Weltzionismus erkennen lasse, der den Glauben der Christen für sich auszunützen sucht.
Die heftigsten Angriffe kamen vom jakobitischen Patriarchen Ignaz III. Jakub, der einen Beobachter zum Konzil entsandt hatte und der sich als „Patriarch von Antiochien und des ganzen Orients für die orthodoxen Syrer, Titular des ersten Apostolischen Stuhles der Christenheit und Oberhaupt der ganzen orientalischen Kirche" tituliert. Der Patriarch zitiert alle Texte der Heiligen Schrift, welche seiner Ansicht nach die Schuld der Juden an der Kreuzigung Christi beweisen, und zählt deren geistliche Folgen auf: Verlust des Priestertums, des Heiligen Geistes, der Prophetie, Hinfälligkeit der täglichen Opfer, Verstoßung aus dem Reiche Gottes und Verdammung zur Hölle; und die drei zeitlichen Folgen: Zerstörung des Tempels, Untergang des Königtums und die Ermordung Hunderttausender von ihnen. Und so schließt der Patriarch: „Wenn ihnen Christus vergeben hätte, wie es heute die Katholiken behaupten, warum haben sich die Voraussagen Christi wider sie nach seiner Himmelfahrt erfüllt?" Die Worte des hl. Petrus zitierend, mit denen er den Juden vorwirft, Christus getötet zu haben, wundert sich der Patriarch über die Haltung dessen, „der vorgibt, Nachfolger Petri zu sein", und verurteilt „diese römische Häresie, die der Wahrheit der Schrift widerspricht und der Lehre der Kirche in allen Zeitaltern". Nach dem Dogma der Kirche falle die Schuld an der Kreuzigung Jesu den Juden zu bis zum Ende der Zeiten.
Das Kommuniqué des jakobitischen Patriarchen gab den Anlaß, daß man sich mit dem Problem etwas eingehender befaßte. Der Melkitische Patriarch Maximos IV. Saigh wollte sich in ökumenischer Gesinnung nicht in eine Polemik mit nichtkatholischen Autoritäten einlassen, um so mehr, als jene offenbar unter äußerem Druck handelten. In zahlreichen Interviews für die libanesische Presse (deren Veröffentlichung die kontrollierte syrische Presse ablehnte) erläuterte er den Standpunkt der Kirche in dieser Frage. Er gab zwar zu, daß der Zeitpunkt angesichts der gespannten politischen Situation im Nahen Osten für eine Erklärung über die Juden ungünstig sei, bestätigte aber nachdrücklich, daß der Text des Konzils selber keinerlei politische Bedeutung habe. Er stehe in keinerlei Widerspruch zur Wahrheit des Evangeliums oder der Geschichte, nach der es offensichtlich Juden waren, welche Christus zum Tode verurteilten. Das Konzil wollte nicht zulassen, daß nun unterschiedslos alle Juden persönlich für den Tod Christi verantwortlich gemacht und deshalb gehaßt und verfolgt würden. Der Staat Israel müsse als unrechtmäßiger Angreifer bekämpft werden, nicht aber wegen seiner Religion. Eine Erklärung des Patriarchen, die in allen Kirchen verlesen wurde, trug zur Klärung der Frage bei.
In Syrien hat sich die Situation im Laufe der Tage beruhigt. Anläßlich der Zwischenlandung des Papstes in Beirut am 2. Dezember 1964 entsandte die Regierung sogar eine offizielle Begrüßungsdelegation, die von einem christlichen Minister, Maschur Zejtun, angeführt wurde, der vom Vertrauen der Araber zum Heiligen Vater sprach, der die höchste Zuflucht menschlicher Gerechtigkeit sei, daß den gerechten Klagen der palästinensischen Flüchtlinge Gerechtigkeit widerfahre.
Wenn auch die Auseinandersetzungen wenigstens für den Moment beigelegt sind, so werden sie doch ihre Spuren hinterlassen. Die feindlichen Angriffe haben zwar den Papst nicht erreicht, sie fügten aber der katholischen Bevölkerung im Lande großen Schaden zu. In Jordanien besteht die Gefahr, daß Gläubige die Kirche verlassen, und die nichtkatholischen Gemeinschaften nutzten diese Situation mit unverhüllter Schadenfreude aus. Die arabischen Christen haben den Eindruck, daß das Konzil den Juden um jeden Preis gefallen wollte und am Schicksal der arabischen Christen desinteressiert ist, trotz des großen geistigen Interesses, das die Kirche an der arabischen und muslimischen Welt hat.

Die Stimme des Papstes

Die Weihnachtsbotschaft 1964

Am 22. Dezember 1964 um 20 Uhr richtete Papst Paul VI. an die Gläubigen und an die Völker der ganzen Welt die traditionelle Weihnachtsbotschaft, worin er alle Menschen zur Brüderlichkeit ermahnt. Wir geben hier den Wortlaut der Ansprache nach dem im „Osservatore Romano" (24. 12. 64) veröffentlichten italienischen Text wieder.

Die Wiederkehr des teuren und bewegenden Weihnachtsfestes, das so menschlich und so heilig und voller Geheimnisse ist, und das unmittelbar darauffolgende neue bürgerliche Jahr erfüllen Unser Herz mehr noch als Unsere Lippen mit guten Wünschen, Wünschen in Fülle, die Uns im Innersten bewegen für euch alle, die ihr Unsere Stimme hört; für euch, liebe Söhne und Töchter, mit denen Uns derselbe Glaube und die gleiche Liebe in gemeinsamer Freude vereinen und Uns teilnehmen lassen an dem Reichtum der Empfindungen und Gedanken, die vom Weihnachtsgeheimnis ausgehen. Wünsche für euch alle, jeden Alters, aller Länder, aller Weltanschauungen. Wir spüren es heute mehr denn je, daß wir euch Unsere Hoch-

schätzung, Unsere Zuneigung und Unsere Gemeinschaft schulden.
Wahrhaftig, Weihnachten läßt Uns das Wesen Unserer universalen Sendung erfahren, allen Menschen die Frohe Botschaft zu verkünden; die Frohbotschaft, die den Menschen offenbart, daß es Glück, Frieden und Heil gibt. Darum haben Wir es noch nie so empfunden wie gerade heute, aus ehrlichem Verlangen und innerer Pflicht, Unsere Glückwünsche an die Welt zu richten.

„Brüderlichkeit"

In diesem Jahre handeln Unsere Botschaft und Unser Glückwunsch von der Brüderlichkeit. Die Brüderlichkeit, ihr Menschen, die ihr Uns hört, die ist wahrer, wirksamer und universaler als die, welche die Menschen bereits eint. Ja, die Brüderlichkeit!
Wir haben noch in Uns den lebendigen Eindruck Unserer kürzlichen Reise nach Bombay. Die Reise hatte bekanntlich einen religiösen Zweck, sie erhielt aber für Uns selbst zugleich einen unvergleichlich menschlichen Wert. Wir sind als Fremder und Pilger in ein fernes und Uns unbekanntes Land gegangen. Wir hätten dort fremd, isoliert und nur von Unseren Glaubensbrüdern umgeben bleiben können. Statt dessen sind Wir einem Volk begegnet. Einem zahllosen Volke, einem festlich gestimmten und überschäumenden Volke. Es schien Uns die riesigen Völker des unermeßlichen Indien zu vertreten und mit ihnen die von ganz Asien, das — wie jeder weiß — nicht katholisch ist, aber höflich und aufgeschlossen nach einem Blick und Wort des fremden römischen Besuchers verlangte, der Wir waren. Nun, es war ein Augenblick des Verstehens und der Verbindung der Herzen. Was die jubelnden Massen in Uns gesehen haben, wissen Wir nicht. Wir haben in ihnen Menschen von hoher Würde gesehen, verwachsen mit ihren tausendjährigen kulturellen Traditionen, die nicht alle christlich sind, nein, aber doch tief religiös und in vieler Hinsicht gut und edel, uralt und jung zugleich, heute erwacht und auf der Suche nach etwas, das eben der erstaunlich moderne Fortschritt nicht geben, vielleicht eher hemmen kann.
Ein Gefühl tiefer Sympathie hat Uns dabei bestätigt, was das Christentum seit Jahrhunderten sagt und was die Entwicklung der Kultur langsam und schrittweise erkennt und verkündet: die Menschen sind Brüder. Die Beziehungen zwischen den Menschen werden so leicht und vielfältig, daß sie zur Liebe werden müßten. Die Entfernungen sind so kurz und fast unbedeutend, daß die Liebe universal werden muß. Der Begriff des Nächsten, der bereits im Evangelium vom Samariter die konventionellen Grenzen überschritt, umfaßt die ganze Menschheit: jeder ist unser Nächster. Die offensichtlichen Bedürfnisse der anderen sind so klar und flehend, und die Möglichkeit, ihnen Hilfe zu bringen, nimmt heute in so überreichem Maße zu, daß es jedem einleuchtet, worauf sich heute der Aufbau der Kultur richten muß: die Solidarität unter den Menschen zu begründen, damit es keinem an Brot und Anerkennung fehle und damit alle das höchste Interesse am Gemeinwohl haben.
Der kulturelle Fortschritt entdeckt als Anspruch und Errungenschaft das, was Christus, der Mensch wie wir und unser Lehrer wurde, uns schon auf den Seiten seines Evangeliums gelehrt hatte, das nie ganz begriffen und noch nicht allgemein verwirklicht wurde: „Ihr alle seid Brüder" (Matth. 23, 8), das ist gleich, das ist solidarisch und verpflichtet, in jedem von euch den Widerschein vom Bilde desselben himmlischen Vaters zu sehen und einander zu helfen, das Ziel zu erreichen: die Fülle des Menschseins und die Gotteskindschaft aus Gnade in diesem Leben und die ewige Seligkeit im zukünftigen.

„Freundschaft"

Heute ist Brüderlichkeit geboten. Freundschaft ist das Prinzip jedes modernen menschlichen Zusammenlebens. Anstatt im Mitmenschen den Fremden, den Rivalen, den Unsympathischen, den Gegner und Feind zu sehen, müssen wir uns daran gewöhnen, in ihm den Menschen zu sehen, uns gleich, würdig der Achtung und Wertschätzung, der Hilfe und der Liebe genau wie wir. Es kommt Uns das wundervolle Wort des heiligen afrikanischen Lehrers in den Sinn: „Dilatentur spatia caritatis", die Grenzen der Liebe mögen sich weiten (Sermo de verbis Domini). Fallen müssen die Schranken des Egoismus, und die Behauptung der rechtmäßigen Sonderinteressen darf nie den anderen zur bedrückenden Last werden und niemals eine sinnvolle Gemeinschaft aufheben. Die Demokratie, auf die sich heute das menschliche Zusammenleben beruft, muß sich einer universalen Idee öffnen, die die Grenzen und die Hindernisse aus dem Weg räumt für eine wirksame Brüderlichkeit.
Wir wissen, daß diese Auffassung heute im Herzen der Menschheit großen Anklang findet. Wir meinen, besonders die Jugend weiß, daß dieser Wahrheit die Zukunft gehört und daß sie gründet in der Entwicklung der Kultur, die man nicht mehr rückgängig machen kann. Es sind Ideale, aber sie sind nicht utopisch. Sie sind schwierig, aber sie sind der Mühe und des Einsatzes wert. Wir sind durchaus dafür. Wir sind für die Jugend, die aus der Welt ein Haus für alle machen möchte, nicht ein System von Schützengräben für eine unversöhnliche Zwietracht und einen fortwährenden Kampf.
Wir wissen aber, daß diese schönen Auffassungen leicht in Vergessenheit geraten. In bestimmten Stunden der Geschichte dämmern sie auf, und sofort verdunkeln sie sich, weil widrige Wolken aufsteigen. Der Weg des wahren Fortschritts ist beschwerlich und unsicher. Der menschliche Widerstand kennt bei der Suche nach dem Höchsten entmutigende Niederlagen. Der Mensch ist unbeständig. Die Eroberung der Wahrheit ist schwierig. Das Gute ist schwer. Der Haß ist viel leichter als die Liebe.
Darum möchten Wir der Welt das unerschöpfliche und stets aktuelle Erbe der göttlichen und menschlichen Lehre und der sittlichen Kraft, das dem Katholizismus eigen ist, zur Verfügung stellen, um das Bemühen der Menschen guten Willens für das gemeinsame Wohlergehen, für den universalen Frieden und für die Brüderlichkeit aller Menschen zu unterstützen. Unser Angebot ist aufrichtig. Die Kirche denkt darüber nach im Ökumenischen Konzil. Sie schöpft es aus ihrem Herzen, das erfüllt ist von der neuen Liebe, die Christus in die Welt gebracht hat. Sie bietet dieses Erbe dar mit demütiger und freundschaftlicher Geste zur freien Annahme von seiten der modernen Welt, die es nicht zurückweisen kann, wenn sie wirklich die eigene Rettung liebt.

Die Hindernisse und Heilmittel

Uns sind die Hindernisse nicht unbekannt, die sich ständig der menschlichen Brüderlichkeit entgegenstellen, und mit Schmerzen beobachten Wir, daß sie jetzt in einer dialektischen Phase sind, die ihnen eine noch größere Klarheit und bisweilen eine gefährlichere Wirksamkeit gibt.
In der festlichen Freude der Weihnacht ist es nicht möglich, über diese Hindernisse zu sprechen, die den dramati-

schen und beängstigenden Aspekt der gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit zeigen. Aber es ist auch nicht erlaubt, die drohende Gefahr zu verschweigen in dieser Botschaft elementarer Aufrichtigkeit.

Es sei Uns gestattet, unter vielen vorhandenen und möglichen Formen beiläufig einige konkret zu nennen, die sich gegen die Brüderlichkeit unter den Menschen stellen. Wir deuten sie nur eben an, um sie gleichsam durch Beispiele zu erläutern.

Erstens: der Nationalismus, der die Völker trennt, indem er die einen gegen die anderen stellt und zwischen ihnen Barrieren gegensätzlicher Ideologien, geistiger Enge, ausschließlicher Interessen und autarkischen Ehrgeizes aufrichtet, wenn es sich nicht gar um machthungrige und übermächtige Imperialismen handelt. Dieser Feind der menschlichen Brüderlichkeit gewinnt heute an Kraft. Er schien schon fast überwunden, wenigstens im Prinzip, nach der tragischen Erfahrung des letzten Weltkrieges. Er erhebt sich wieder. Wir bitten Staatslenker und Völker, zu wachen und diesen billigen Instinkt nach Prestige und Machtstreben zu mäßigen. Er könnte wieder verhängnisvoll werden. Wir haben den Wunsch, daß von allen die Arbeit der Organisationen unterstützt und geachtet werde, die geschaffen sind, um die Nationen in treuer und gegenseitiger Zusammenarbeit zu einen, um Kriege zu verhindern und Konflikten vorzubeugen, um die Gegensätze in geduldigen Verhandlungen und günstigen Abmachungen zu lösen, um das Bewußtsein und die Geltung des internationalen Rechtes zu fördern und schließlich um dem Frieden seine feste Sicherheit und sein dynamisches Gleichgewicht zu geben.

Ein weiteres Hindernis, das ebenfalls wiederauflebt, ist der Rassengeist. Er stellt die verschiedenen Rassen der großen Völkerfamilie einander entgegen, weckt Überheblichkeiten, Mißtrauen, Eigenbrötelei, Diskriminierung und zuweilen Unterdrückung zum Schaden der gegenseitigen Rücksicht und der geschuldeten Achtung, die aus den verschiedenen Volksgruppen ein friedliches Zusammenleben von Brudervölkern machen sollen.

Hört die Stimme Christi!

So müssen Wir mit Entsetzen einen Militarismus feststellen, der nicht so sehr auf die rechtmäßige Verteidigung der einzelnen Länder und auf die Erhaltung des allgemeinen Friedens bedacht ist, sondern vielmehr auf immer mächtigere und mörderische Aufrüstung ausgeht. Sie verschlingt gewaltige Energien an Menschen und Mitteln, schürt Macht- und Kriegsdenken und führt dazu, den Frieden auf die trügerische und unmenschliche Grundlage der gegenseitigen Furcht zu gründen. Auch in dieser Hinsicht wagen Wir zu wünschen, die Führer der Völker möchten verstehen, mit klugem und großmütigem Herzen auf dem Wege der Abrüstung weiterzugehen, und sie sollten hochherzig, wenn auch nur zum Teil und schrittweise, die Verwendung der Militärausgaben zu humanitären Zwecken erwägen, und zwar nicht nur zum Vorteil der eigenen Staaten, sondern auch zum Wohle der Länder, die sich noch in der Entwicklung und in Not befinden: der Hunger und das Elend, die Krankheit und die Unwissenheit fordern noch Hilfe. Wir zögern nicht, an diesem Tage der Güte und der Brüderlichkeit den dringenden Ruf der heute noch unabsehbaren Massen von Armen und Leidenden Uns zu eigen zu machen, die einer schnellen und spürbaren Hilfe bedürfen. Gute und hochherzige Menschen, die ihr denen helfen könnt, die hungern, die leiden und in Elend und Verlassenheit dahinleben, vernehmet in Unserer Stimme die gottmenschliche Stimme Christi, unseres Bruders in jedem Notleidenden!

Könnten Wir bei dieser traurigen Aufzählung von Hindernissen gegen die brüderliche Verbundenheit den Klassengeist vergessen, der noch so scharf und stark ist in der Gesellschaft von heute? Und den Geist der Parteiungen, der Ideologien, Methoden, Interessen, Organisationen im ganzen Gefüge der verschiedenen Gemeinschaften? Auf der einen Seite bringen diese verwickelten und ausgedehnten sozialen Gegebenheiten die Menschen mit gemeinsamen Interessen zur Einheit untereinander, aber anderseits reißen sie so oft unüberbrückbare Abgründe auf zwischen den verschiedenen menschlichen Schichten und machen aus deren systematischer Abwehrhaltung eine Lebensfrage; damit geben sie unserer technisch und wirtschaftlich hochentwickelten Gesellschaft das traurige und bittere Antlitz der Zwietracht und des Hasses. Die Gesellschaft ist nicht glücklich, weil sie nicht brüderlich ist. Wir kennen die gewaltigen Schwierigkeiten, welche die Probleme des freien und freundschaftlichen sozialen Zusammenlebens scheinbar unlösbar machen. Doch was Uns betrifft, werden Wir nicht müde werden, die Liebe zum Nächsten als das Grundprinzip einer wahrhaft menschlichen Gesellschaft zu predigen und zu hoffen, daß die Richtigkeit des Gedankens und die geschichtliche Erfahrung dazu führen, die Grundsätze zu überprüfen, in denen viele der sozialen Gegensätze ihren Ursprung haben, und die Richtlinien des Gemeinschaftslebens mehr dem Menschen gemäß und der Wahrheit entsprechend zu formulieren. Auch für diesen Wiederaufbau der modernen Gesellschaft nach den unabweisbaren Forderungen eines friedlichen Zusammenlebens, der gegenseitigen Zusammenarbeit unter den verschiedenen sozialen Klassen und unter den verschiedenen Nationen und nach den Forderungen eines glücklichen Zusammenlebens hat unser altes Evangelium, in dem heute die Seite des Friedens auf Erden für die Menschen guten Willens aufgeschlagen ist, der menschlichen Brüderlichkeit neue und lebendige Worte zu bieten.

Die rechtverstandene Religionsfreiheit

Beim Hören Unserer Botschaft wird sich mancher vielleicht fragen: Ist nicht gerade die Religion ein Grund der Spaltung unter den Menschen? Besonders die katholische Religion, die so dogmatisch ist, so anspruchsvoll, so bezeichnend: verhindert sie nicht ein einfaches Gespräch und ein selbstverständliches Sichverstehen unter den Menschen? Ja, gewiß! Die Religion, die katholische Religion genauso wie jede andere, ist ein Element der Unterscheidung unter den Menschen, wie es die Sprache ist, die Kultur, die Kunst, der Beruf; aber sie ist an sich kein Element der Spaltung. Zwar kann das Christentum durch die Neuheit des Lebens, die es in die Welt bringt, ein Grund von Trennungen und Gegensätzen sein, die aus dem kommen, was es der Menschheit an Gutem verleiht: Das Licht leuchtet in der Finsternis. Auf diese Weise hebt es die Bereiche in der Welt des Menschen ab. Aber es ist nicht die Art des Christentums, gegen die Menschen zu kämpfen; wenn überhaupt, dann für die Menschen zur Verteidigung dessen, was in ihnen heilig und unverlierbar ist: das grundlegende Streben nach Gott und das Recht, dies in den entsprechenden Formen des Kultes auszudrücken. Die Kirche kann daher nicht anders, als öffentlich ihr Bedauern auszusprechen, wenn ein solches unbezwingbares Streben hintertrieben, gehindert, versperrt, ja sogar bestraft wird durch die Gewalt der öffentlichen Macht, die in diesem Fall sich anmaßt, auf ein Gebiet überzugreifen, das

außerhalb ihrer Befugnisse liegt. Dieser Punkt verlangt eine ausführlichere und tiefer begründete Antwort. Wir können jedenfalls das wiederholen, was die Kirche heute verkündet: die rechte und wohlverstandene religiöse Freiheit; das Verbot, den anderen wegen seines Glaubens — wenn er nicht gegen das Gemeinwohl ist — anzuklagen, um einen nicht in Freiheit angenommenen Glauben aufzuerlegen oder um gehässige Zurücksetzungen oder ungehörige Schikanen vorzunehmen; die Achtung vor dem, was an Wahrem und Gutem in jeder Religion und in jeder menschlichen Meinung ist, besonders in der Absicht, die bürgerliche Eintracht und jede gute Zusammenarbeit auf allen Gebieten zu fördern.

Die Wahrheit bleibt fest und unveränderlich, und die Liebe trägt deren segenbringendes Licht hinaus.

Dies ist heute mehr denn je Unser Programm, da Wir überzeugt sind, daß die Welt Liebe braucht. Sie muß die Fesseln des Egoismus überwinden und sich für eine aufrichtige, moderne und weltweite Brüderlichkeit öffnen.

Die Welt braucht Liebe

Dies ist Unser Glückwunsch an euch, aufrechte und gute Menschen, die ihr Uns hört. Wir sprechen ihn aus mit Freude und mit Hoffnung im Namen dessen, der der „Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29) ist, Christus der Herr!

Bei diesem Wunsche weitet sich Unser Herz in einer herzlichen Zuneigung väterlicher Liebe zu allen Menschen, für deren Erlösung der göttliche Erlöser auf die Erde herabgestiegen ist. Besonders wenden Wir Uns an Unsere verehrten Brüder und geliebten Söhne, an jene vor allem, für die das Weihnachtsfest — wegen der traurigen Verhältnisse, in denen sie leben müssen — nicht der Ausdruck auch der äußeren Freude und des Frohseins sein kann. Wir wenden Uns auch an die Priester, an die Ordensleute, an die Ordensschwestern und an erster Stelle an die geliebten Missionare, deren Sorgen und Schwierigkeiten Wir gut kennen.

Wir wenden Uns ferner an alle christlichen Familien, an die großmütige und vielversprechende Jugend, an die unschuldigen Kinder, an den Eifer der jungen Menschen. Wir schenken Unsere Zuneigung den Arbeitern und Berufstätigen, die ihrer ermüdenden und eintönigen täglichen Beschäftigung nachgehen, den Kranken und den Leidenden unter ihrer Last, die Gott allein kennt, der alles versteht und belohnt. In ganz besonderer Weise denken Wir an die Armen der ganzen Welt; ihre Ängste und ihr Kummer wecken tiefes Mitgefühl in Unserem Herzen. Möge das Kind in der Krippe ihnen den Trost seiner Liebe und die tiefe Freude eines neuen Vertrauens bringen. Möge er alle anregen, die die Möglichkeit und die Mittel haben — an erster Stelle die Verantwortlichen für das Gemeinwohl —, sich zusammenzutun in einem konstruktiven Bemühen, in gemeinschaftlicher konkreter Solidarität, um mit neuen Mitteln, mit heilenden Maßnahmen, die dringend notwendig sind, mit geeigneten Programmen der unermeßlichen Not der Armen auf der Welt entgegenzukommen und ihren Hoffnungen, die nicht länger enttäuscht werden können.

Aus der Fülle des Empfindens erneuern Wir Unseren Glückwunsch und erteilen von ganzem Herzen euch allen, die ihr Uns hört, und der ganzen Menschheitsfamilie die Kraft Unseres Apostolischen Segens, als Unterpfand der Liebe des göttlichen Kindes von Bethlehem.

Aus der nachkonziliaren Arbeit

Instruktion zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie"

Am 4. Dezember 1963 wurde bei der Abschlußfeier zur Zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils die Konstitution „Über die heilige Liturgie" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 247 ff.) von Papst Paul VI. feierlich promulgiert. Mit dem Motu proprio Sacram Liturgiam *vom 25. Januar 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 305 und 357) wurden verschiedene Bestimmungen der Konstitution in Kraft gesetzt. Der in* Sacram Liturgiam *angekündigte „Rat zur Ausführung der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie'" hat eine „Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie'" ausgearbeitet, die am 26. September 1964 von Papst Paul VI. gebilligt und am 10. November 1964 in den Acta Apostolicae Sedis (1964, S. 877 ff.) veröffentlicht wurde. Sie tritt am 7. März 1965 in Kraft. Der authentische Text des Dokuments ist Latein. Wir geben hier die nicht-amtliche deutsche Übersetzung der Liturgie-Institute von Trier und Freiburg i. Ü. wieder. Sie hat folgenden Wortlaut:*

Vorwort

I. Sinn und Zweck dieser Instruktion

1. Die Konstitution „Über die heilige Liturgie" [vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 247 ff.] zählt mit Recht zu den Erstlingsgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils; denn sie ordnet den hervorragenden Teil der Tätigkeit der Kirche, und sie wird um so reichere Frucht bringen, je tiefer Seelsorger und Gläubige ihren wahren Geist erfassen und bereiten Herzens in die Tat umsetzen.

2. Der glorreich regierende Papst Paul VI. hat durch das Apostolische Schreiben *Sacram Liturgiam* [vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 305] den „Rat zur Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie" eingesetzt. Dieser hat seine Aufgabe sogleich freudig in Angriff genommen, um die Verordnungen der Konstitution getreulich auszuführen und all das zu leisten, was zur Auslegung und Ausführung dieser beiden Dokumente erforderlich ist.

3. Nun ist es von größter Bedeutung, daß alle in bezug auf die Auslegung dieser Dokumente etwa vorhandenen Zweifel behoben und ihre Bestimmungen überall richtig angewandt werden. Zu diesem Zweck hat der „Rat" auf Geheiß des Papstes die vorliegende Instruktion ausgearbeitet. Darin werden die Aufgaben der Bischofskonferenzen auf dem Gebiet der Liturgie klarer umrissen und einige Grundsätze, die in den vorgenannten Dokumenten nur in allgemeiner Form enthalten sind, deutlicher umschrieben. Schließlich wird durch sie erlaubt oder vorgeschrieben, daß einiges von dem, was schon jetzt, vor der Reform der liturgischen Bücher, verwirklicht werden kann, auch verwirklicht wird.

II. Einige Grundsätze

4. Die Bestimmungen über das, was jetzt schon verwirklicht werden kann, haben zum Ziel, daß die Liturgie immer vollkommener der Absicht des Konzils entspreche, die tätige Teilnahme der Gläubigen zu fördern.
Darüber hinaus wird die allgemeine Erneuerung der Liturgie von den Gläubigen leichter aufgenommen werden, wenn sie Schritt für Schritt und stufenweise erfolgt und wenn sie ihnen durch gebührende Unterweisung von den Seelsorgern vorgelegt und erläutert wird.
5. Vor allem aber muß sich ein jeder darüber klar sein, daß es nicht die Absicht der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die heilige Liturgie" ist, bloß liturgische Formen und Texte zu ändern. Sie will vielmehr jene Erziehung der Gläubigen und jene Seelsorge fördern, für welche die heilige Liturgie „Gipfel und Quelle" ist (vgl. Konst., Art. 10). Alle Änderungen nämlich, die in der heiligen Liturgie bisher vorgenommen wurden oder in Zukunft vorgenommen werden, sind auf dieses Ziel hingeordnet.
6. Wesen und Bedeutung dieser Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, bestehen darin, daß das Leben geprägt wird vom Pascha-Mysterium: Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuz und ist in der Auferstehung und der Himmelfahrt so erhöht, daß er die Welt teilhaben läßt an seinem eigenen göttlichen Leben, durch das die Menschen, der Sünde abgestorben und Christus gleichförmig geworden, „nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist" (2 Kor. 5, 15).
Das geschieht durch den Glauben und durch die Sakramente des Glaubens, d. h. vor allem durch die Taufe (vgl. Konst., Art. 6) und das heilige Geheimnis der Eucharistie (vgl. Konst., Art. 47), das rings umgeben ist von den übrigen Sakramenten und Sakramentalien (vgl. Konst., Art. 61) wie auch vom Kreis der Festfeiern, in dem das Pascha-Mysterium Christi das Jahr hindurch in der Kirche entfaltet wird (vgl. Konst., Art. 102—107).
7. Wenn auch das ganze Tun der Kirche sich nicht in der Liturgie erschöpft (vgl. Konst., Art. 9), so ist dennoch sorgsam darauf zu achten, daß die verschiedenen Tätigkeiten der Seelsorge mit der heiligen Liturgie gebührend verbunden werden und anderseits das pastoralliturgische Wirken nicht losgelöst und isoliert ist, sondern in engster Verbindung mit den übrigen pastoralen Aufgaben steht.
Vor allem aber ist es notwendig, daß eine enge Einheit bestehe zwischen der Liturgie einerseits und Katechese, religiöser Erziehung und Predigt anderseits.

III. Die erhofften Früchte

8. Die Bischöfe und ihre priesterlichen Mitarbeiter sollen daher ihre gesamte Seelsorgsaufgabe, welche in der Liturgie ihre Mitte hat, von Tag zu Tag höher schätzen. Dann werden auch die Gläubigen durch eine vollkommene Teilnahme an den heiligen Feiern göttliches Leben in Fülle schöpfen; Sauerteig Christi und Salz der Erde geworden, werden sie dieses Leben verkünden und auf andere überströmen lassen.

Kapitel I

Allgemeine Richtlinien

I. Anwendung dieser Richtlinien

9. Die praktischen Richtlinien, die in der Konstitution und in dieser Instruktion enthalten sind, wie auch alle Änderungen, die in dieser Instruktion schon jetzt, vor der Reform der liturgischen Bücher, erlaubt oder vorgeschrieben werden, betreffen nur den römischen Ritus. Sie dürfen indes unter Beachtung der einschlägigen Rechtsvorschriften auch auf die anderen lateinischen Riten angewandt werden.
10. Was der für ein bestimmtes Gebiet zuständigen kirchlichen Autorität in dieser Instruktion übertragen wird, kann und darf nur von dieser Autorität durch rechtsgültige Verordnungen durchgeführt werden.
In jedem Einzelfall sollen Zeitpunkt und nähere Umstände des Inkrafttretens dieser Verordnungen bestimmt werden. Dabei ist immer eine angemessene Übergangszeit festzusetzen, damit die Gläubigen inzwischen im Hinblick auf die Durchführung dieser Beschlüsse unterwiesen und angeleitet werden können.

II. Die liturgische Ausbildung der Kleriker (zu Art. 15—16 und 18 der Konstitution)

11. Im Hinblick auf die liturgische Ausbildung der Kleriker soll folgendes gelten:
a) An den Theologischen Fakultäten soll ein Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft bestehen, damit alle Theologiestudenten die erforderliche liturgische Ausbildung erhalten; die Ortsordinarien und höheren Ordensobern sollen dafür sorgen, daß in den Seminarien und in den Studienhäusern der Orden sobald wie möglich ein eigener Dozent für Liturgiewissenschaft bestellt werde, der eine gediegene Ausbildung erhalten hat.
b) Die Dozenten für das Fach Liturgiewissenschaft sollen möglichst bald herangebildet werden, gemäß Art. 15 der Konstitution.
c) Für die liturgische Weiterbildung der Kleriker, besonders jener, die bereits in der Seelsorge arbeiten, sollen tunlichst Einrichtungen geschaffen werden zur Förderung einer von der Liturgie her bestimmten Seelsorge.
12. Für die Liturgiewissenschaft soll von der zuständigen Autorität in der Studienordnung ein angemessener Zeitraum festgelegt werden; sie soll in Übereinstimmung mit Art. 16 der Konstitution auf die ihr gemäße Weise gelehrt werden.
13. Die Liturgie soll so vollkommen wie möglich gefeiert werden; daher gelte:
a) Unter ständiger Aufsicht der Obern sollen die notwendigen Übungen gehalten, die Rubriken sorgfältig beobachtet und die heiligen Handlungen würdig vollzogen werden.
b) Die Kleriker sollen oft die Funktionen ihres Weihegrades ausüben, nämlich die eines Diakons, Subdiakons, Akolythen und Lektors; dazu die eines Vorbeters und Sängers.
c) Kirchen und Kapellen, das kirchliche Gerät insgesamt und die gottesdienstlichen Gewänder sollen den Glanz der Schönheit einer echten christlichen Kunst, auch einer solchen der Gegenwart, an sich tragen.

III. Die liturgische Formung des geistlichen Lebens der Kleriker (zu Art. 17 der Konstitution)

14. Die Kleriker sollen so ausgebildet werden, daß sie die liturgischen Feiern voll und ganz mitvollziehen, aus ihnen ihr geistliches Leben schöpfen und es später andern mitteilen können. Deshalb soll die Konstitution „Über die heilige Liturgie" in den Seminaren und Studienhäusern der Orden in Übereinstimmung mit den Dokumenten des Apostolischen Stuhles ohne jeden Abstrich durchgeführt werden. Zu diesem Zweck sollen die Obern und Dozen-

ten eines Sinnes und eines Herzens zusammenwirken und die Kleriker in geeigneter Weise zur Liturgie hinführen. Das geschehe durch Empfehlung von Büchern über die heilige Liturgie (besonders solcher Werke, welche die Liturgie unter dem theologischen und geistlichen Gesichtspunkt behandeln; diese sollen in genügender Anzahl in der Bibliothek zur Verfügung stehen), durch Betrachtung und Predigt (diese sollen vor allem aus den Quellen der Heiligen Schrift und der Liturgie schöpfen; vgl. Konst., Art. 35, 2) und durch gemeinsame Übung all dessen, was gemäß den verschiedenen Zeiten des liturgischen Jahres Brauch und christliche Lebensordnung mit sich bringen.

15. Die Eucharistie, Mitte des gesamten geistlichen Lebens, soll täglich im Wechsel der verschiedenen geeigneten Formen gefeiert werden, wie diese den Voraussetzungen der Teilnehmer am besten entsprechen.

Am Sonntag aber und an andern höhern Festtagen soll die Messe unter Teilnahme aller, die im Hause sind, als „gesungene Messe" gefeiert werden, mit Homilie und nach Möglichkeit mit sakramentaler Kommunion derer, die nicht Priester sind. Soweit das geistliche Wohl der Gläubigen nicht die Einzelzelebration der Priester verlangt, können diese, vor allem an den höheren Festtagen, konzelebrieren, sobald der neue Ritus veröffentlicht ist.

Es empfiehlt sich, daß die Theologiestudenten, um den Bischof versammelt, wenigstens an den höheren Festtagen an der Eucharistiefeier in der Kathedrale teilnehmen (vgl. Konst., Art. 41).

16. Höchst geziemend ist es, daß die Kleriker, auch wenn sie noch nicht zum Stundengebet verpflichtet sind, täglich gemeinsam die Laudes als Morgengebet und abends die Vesper als Abendgebet oder zum Abschluß des Tages die Komplet rezitieren oder singen. Die Obern sollen nach Möglichkeit an diesem Gebet teilnehmen. Darüber hinaus werde für die Kleriker der höheren Weihegrade in der Tagesordnung genügend Zeit zum Brevierbeten vorgesehen.

Es ist wünschenswert, daß die Theologen wenigstens an den höhern Festtagen nach Möglichkeit die Vesper in der Kathedralkirche singen.

17. Die Frömmigkeitsübungen, wie sie nach Vorschrift und Brauch eines jeden Ortes oder Studienhauses geregelt sind, sollen gebührend in Ehren gehalten werden. Dabei achte man jedoch darauf, daß sie, besonders wenn sie in Gemeinschaft vollzogen werden, im Sinn von Art. 13 der Konstitution mit der heiligen Liturgie in Einklang stehen und der Zeit des Kirchenjahres Rechnung tragen.

IV. Die liturgische Bildung in den religiösen Gemeinschaften

18. Das in den vorausgehenden Artikeln über die liturgische Formung des geistlichen Lebens der Kleriker Gesagte ist sinngemäß auch auf die Mitglieder der religiösen Männer- und Frauengemeinschaften anzuwenden.

V. Die liturgische Bildung der Gläubigen (zu Art. 19 der Konstitution)

19. Die Seelsorger sollen sich darum bemühen, die Vorschrift der Konstitution betreffend die liturgische Bildung und die tätige Teilnahme der Gläubigen, die innere und die äußere, „je nach deren Alter, Verhältnissen, Art des Lebens und Grad der religiösen Entwicklung" (Konst., Art. 19), mit Eifer und Geduld durchzuführen. Ganz besonders aber sollen sie Sorge tragen für die liturgische Bildung und tätige Teilnahme der Mitglieder der religiösen Laienvereinigungen; denn diese haben die Verpflichtung, innigeren Anteil am Leben der Kirche zu nehmen und den Seelsorgern Hilfe zu leisten, auch bei der Förderung des liturgischen Lebens der Pfarrgemeinde.

VI. Die in liturgischen Fragen zuständige Autorität (zu Art. 22 der Konstitution)

20. Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, steht der kirchlichen Autorität zu. Es darf daher kein anderer in dieser Sache nach eigenem Gutdünken vorgehen; sonst leidet oftmals die Liturgie und ihre Erneuerung Schaden, die allein von der zuständigen Autorität durchzuführen ist.

21. Dem Apostolischen Stuhl steht es zu, die allgemeinen liturgischen Bücher zu reformieren und zu approbieren, die heilige Liturgie, soweit sie die Gesamtkirche betrifft, zu regeln, die Verhandlungsakten der für ein Gebiet zuständigen Autorität zu billigen, d. h. zu bestätigen, und die Vorschläge und Eingaben der für ein Gebiet zuständigen Autorität anzunehmen.

22. Dem Bischof steht es zu, die Liturgie in seiner Diözese zu ordnen in Übereinstimmung mit den Vorschriften und dem Geiste der Konstitution „Über die heilige Liturgie", den Dekreten des Apostolischen Stuhles und den Dekreten der für das Gebiet zuständigen Autorität.

23. Als „für bestimmte Gebiete zuständige Bischofsvereinigungen verschiedener Art", denen kraft Artikel 22, § 2 der Konstitution die Regelung der Liturgie zusteht, gelten *einstweilen:*

a) die Versammlung aller Bischöfe einer Nation gemäß Nr. X des Apostolischen Schreibens *Sacram Liturgiam;*

b) die bereits rechtmäßig konstituierte Versammlung von Bischöfen oder von Bischöfen und anderen Ortsordinarien aus mehreren Nationen;

c) die Versammlung von Bischöfen oder von Bischöfen und anderen Ortsordinarien aus mehreren Nationen, die mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles vor allem dann zu konstituieren ist, wenn die Zahl der Bischöfe in den einzelnen Nationen so gering ist, daß sich der Zusammenschluß von Bischöfen aus mehreren Nationen desselben Sprach- und Kulturraumes empfiehlt.

Legen die besonderen örtlichen Gegebenheiten eine andere Regelung nahe, so werde die Angelegenheit dem Apostolischen Stuhl unterbreitet.

24. Zu den vorgenannten Konferenzen müssen berufen werden:

a) die regierenden Bischöfe;

b) die Gefreiten Äbte und Prälaten;

c) die Apostolischen Vikare und Präfekten;

d) die für dauernd bestellten Apostolischen Administratoren von Bistümern;

e) alle übrigen Ortsordinarien mit Ausnahme der Generalvikare.

Die Koadjutoren und Weihbischöfe können vom Vorsitzenden mit Zustimmung der Mehrheit der stimmberechtigten Mitglieder berufen werden.

25. Wenn nicht für bestimmte Orte und besondere Verhältnisse etwas anderes vorgesehen ist, muß die Versammlung einberufen werden:

a) vom jeweiligen Vorsitzenden, wenn es sich um Versammlungen handelt, die bereits rechtmäßig errichtet sind;

b) sonst vom Erzbischof oder Bischof, dem nach den Bestimmungen des Rechtes der Vorrang zusteht.

26. Der Vorsitzende setzt mit Zustimmung der Väter die

Tagesordnung der zu behandelnden Fragen fest, eröffnet die Versammlung, verlegt, vertagt und schließt sie.
27. Beschließendes Stimmrecht steht allen unter Nr. 24 Genannten zu, auch den Koadjutoren und Weihbischöfen, außer es wäre im Berufungsschreiben ausdrücklich etwas anderes vorgesehen.
28. Zum rechtmäßigen Beschluß von Dekreten sind zwei Drittel der in geheimer Abstimmung abgegebenen Stimmen erforderlich.
29. Die Akten, die von der für das Gebiet zuständigen Autorität zur Billigung, d. h. Bestätigung an den Apostolischen Stuhl zu senden sind, müssen folgende Angaben enthalten:
a) Namen der Versammlungsteilnehmer;
b) Bericht über die behandelten Fragen;
c) das Abstimmungsergebnis für die einzelnen Dekrete.
Diese Akten sollen in zwei vom Vorsitzenden und vom Sekretär der Versammlung unterzeichneten und ordnungsgemäß mit dem Siegel versehenen Exemplaren an den Rat zur Ausführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie" gesandt werden.
30. Handelt es sich jedoch um Akten und Dekrete zur Frage, ob und in welcher Weise die Muttersprache in der Liturgie zugelassen werden soll, so müssen sie neben den in der vorausgehenden Nr. 29 angeführten Angaben gemäß Art. 36, § 3 der Konstitution und Nr. IX des Apostolischen Schreibens *Sacram Liturgiam* darüber hinaus enthalten:
a) die Angabe der einzelnen Teile, für die in der Liturgie der muttersprachliche Vortrag vorgesehen ist;
b) die muttersprachlichen liturgischen Texte in doppelter Ausfertigung, von denen die eine der Bischofsversammlung zurückgesandt wird;
c) einen kurzen Bericht über die der Übersetzung zugrundeliegenden Kriterien.
31. Die Dekrete der für das Gebiet zuständigen Autorität, die der Billigung, d. h. der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl bedürfen, sind erst dann zu veröffentlichen und auszuführen, wenn sie vom Apostolischen Stuhl gebilligt, d. h. bestätigt worden sind.

VII. Die Rolle der verschiedenen Teilnehmer in der Liturgie (zu Art. 28 der Konstitution)

32. Singen oder rezitieren Schola oder Volk die ihnen zufallenden Teile, so werden diese vom Zelebranten nicht privat gesprochen.
33. Auch die Lesungen, die vom zuständigen Kleriker oder Ministranten vorgetragen oder gesungen werden, liest der Zelebrant nicht privat.

VIII. Kein Ansehen der Person (zu Art. 32 der Konstitution)

34. Die einzelnen Bischöfe oder, wenn es tunlich erscheint, die regionalen oder nationalen Bischofsversammlungen sollen dafür Sorge tragen, daß die Vorschrift des Konzils, durch die im Ritus und im äußeren Aufwand jede Bevorzugung von Privatpersonen oder einer sozialen Stellung verboten ist, in ihrem Gebiet durchgeführt wird.
35. Im übrigen sollen die Seelsorger es nicht unterlassen, mit Klugheit und Liebe darauf hinzuarbeiten, daß bei liturgischen Handlungen und besonders bei der Feier der Messe und bei der Ausspendung der Sakramente und Sakramentalien die Gleichheit der Gläubigen auch nach außen in Erscheinung tritt und darüber hinaus jeder Anschein von Gewinnsucht vermieden wird.

IX. Vereinfachung einiger Riten (zu Art. 34 der Konstitution)

36. Damit die liturgischen Handlungen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen, wie es dem Empfinden unserer Zeit entspricht, soll folgendes gelten:
a) die Begrüßung des Chores durch den Zelebranten und die Ministri soll nur zu Beginn und am Ende der heiligen Handlung erfolgen;
b) die Inzensierung des Klerus soll nach beiden Seiten des Chores nur einmal, und zwar mit dreifachem Duktus, erfolgen; von dieser Einschränkung sind nur die ausgenommen, die mit der bischöflichen Würde ausgezeichnet sind;
c) nur jener Altar soll inzensiert werden, an dem die liturgische Handlung gefeiert wird;
d) der Handkuß und der Kuß von Gegenständen, die dargereicht oder entgegengenommen werden, sollen unterbleiben.

X. Die Wortgottesdienste (zu Art. 35, 4 der Konstitution)

37. Wo kein Priester zur Verfügung steht, soll an Sonntagen und an gebotenen Feiertagen, wenn keine Möglichkeit gegeben ist, die Messe zu feiern, nach dem Urteil des Ortsordinarius die Feier von Wortgottesdiensten gefördert werden. Sie sollen von einem Diakon oder auch von einem dazu beauftragten Laien geleitet werden.
Dieser Wortgottesdienst habe in etwa die Form eines Wortgottesdienstes in der Messe: Im allgemeinen lese man, und zwar in der Muttersprache, die Epistel und das Evangelium aus der Tagesmesse. Gesänge, besonders aus den Psalmen, sollen vorausgehen und eingeschaltet werden. Ist der Leiter ein Diakon, so halte er eine Homilie. Wenn er nicht Diakon ist, so verlese er eine vom Bischof oder vom Pfarrer angegebene Homilie. Die ganze Feier schließe mit dem „Allgemeinen Gebet" oder dem „Gebet der Gläubigen" und mit dem Gebet des Herrn.
38. Es empfiehlt sich, auch die Wortgottesdienste, die an den Vorabenden höherer Feste, an einigen Wochentagen des Advents und der Fastenzeit sowie an Sonntagen und Feiertagen zu fördern sind, nach der Art des Wortgottesdienstes der Messe zu gestalten; es steht jedoch nichts im Wege, nur eine einzige Lesung vorzutragen.
Mehrere Lesungen sind so anzuordnen, daß die Heilsgeschichte klar hervortritt. Daher soll die alttestamentliche Lesung im allgemeinen der neutestamentlichen vorangehen und die Lesung des heiligen Evangeliums den Höhepunkt bilden.
39. Den liturgischen Kommissionen der einzelnen Diözesen obliegt es, geeignete Hilfsmittel anzugeben und bereitzustellen, damit diese Wortgottesdienste würdig und fromm gefeiert werden können.

XI. Muttersprachliche Übersetzungen liturgischer Texte (zu Art. 36, § 3 der Konstitution)

40. Bei der Übersetzung liturgischer Texte in die Muttersprache gemäß Art. 36, § 3 ist es angezeigt, Folgendes zu beachten:
a) Die liturgischen Texte sollen aus dem lateinischen liturgischen Text in die Muttersprache übersetzt werden. Auch die Übersetzung der biblischen Perikopen muß dem lateinischen Text entsprechen. Es bleibt jedoch die Möglichkeit, diese Übersetzung, wenn es angebracht erscheint, nach dem Urtext oder einer andern Übersetzung, die den Sinn deutlicher wiedergibt, zu überarbeiten.
b) Die Erarbeitung der Übersetzung liturgischer Texte soll mit Vorzug der Liturgischen Kommission übertragen

werden, von der in Art. 44 der Konstitution und in Nr. 44 dieser Instruktion die Rede ist; dabei soll ihr nach Möglichkeit das Pastoralliturgische Institut behilflich sein. Besteht keine solche Kommission, so werde die Sorge für die Ausarbeitung der Übersetzung zwei oder drei Bischöfen anvertraut, die sich Mitarbeiter, auch Laien, auswählen sollen, die in der Bibel- und Liturgiewissenschaft, in den biblischen Sprachen und im Latein, in der Volkssprache und in der Musik bewandert sind; denn eine vollkommene muttersprachliche Übersetzung liturgischer Texte muß gleichzeitig vielen Ansprüchen gerecht werden.

c) Bei solchen Übersetzungen berate man sich gegebenenfalls mit den Nachbarbischöfen des gleichen Sprachraumes.

d) In Ländern mit mehreren Sprachen soll für jede Sprache eine Übersetzung geschaffen und von den Bischöfen, die es angeht, gesondert geprüft werden.

e) Die Bücher, aus denen der liturgische Text dem Volke in der Muttersprache vorgetragen wird, sollen würdig ausgestattet sein, damit schon hierdurch die Gläubigen zu größerer Ehrfurcht vor dem Worte Gottes und allem, was zum Gottesdienst gehört, angeregt werden.

41. Bei liturgischen Feiern, die irgendwo mit Beteiligung von anderssprachigen Gläubigen gehalten werden, besonders wenn es sich um Gruppen von Fremden, um eine Personalpfarrei oder ähnliches handelt, kann mit Zustimmung des Ortsordinarius die diesen Gläubigen bekannte Volkssprache verwendet werden gemäß den näheren Bestimmungen und in der Übersetzung, die von der kirchlichen Autorität, welche für jenes Sprachgebiet zuständig ist, rechtlich approbiert ist.

42. Neue Melodien für die vom Zelebranten und den Ministri in der Muttersprache zu singenden Stücke bedürfen der Approbation der für das Gebiet zuständigen kirchlichen Autorität.

43. Die vor der Veröffentlichung der Konstitution „Über die heilige Liturgie" rechtsgültig approbierten partikularen liturgischen Bücher und die bis zu jenem Zeitpunkt erteilten Indulte, soweit sie der Konstitution nicht widersprechen, bleiben gültig, bis im Zusammenhang mit der teilweisen oder völligen Reform der Liturgie etwas anderes bestimmt wird.

XII. Die Liturgische Kommission bei der Bischofsversammlung (zu Art. 44 der Konstitution)

44. Die Liturgische Kommission, wie sie von der für das Gebiet zuständigen Autorität tunlichst errichtet werden soll, werde möglichst aus dem Gremium der Bischöfe bestellt, oder sie bestehe wenigstens aus einem oder mehreren Bischöfen, denen einige auf dem Gebiet der Liturgie und der Seelsorge fachkundige Priester beigegeben werden; diese sind namentlich zu ernennen.

Es empfiehlt sich, daß die Mitglieder dieser Kommission einige Male im Jahr mit den Konsultoren der Kommission zu gemeinsamer Beratung zusammenkommen.

45. Dieser Kommission kann die für das Gebiet zuständige Autorität folgende Aufgaben übertragen, wenn es angebracht erscheint:

a) Studien und Versuche gemäß Art. 40, 1 und 2 der Konstitution anzuregen;

b) Vorhaben praktischer Art zur Förderung des Gottesdienstes und zur Durchführung der Konstitution „Über die heilige Liturgie" im betreffenden Gesamtgebiet zu unterstützen;

c) Studien auszuarbeiten und Handreichungen darzubieten, die zur Ausführung von Dekreten der Vollversammlung der Bischöfe notwendig sind;

d) die pastoralliturgische Bewegung im ganzen Gebiet zu leiten, die Durchführung der Dekrete der Vollversammlung zu überwachen und dieser über all das zu berichten;

e) einen häufigen Meinungsaustausch und gemeinsame Vorhaben zu fördern mit den Vereinigungen, die in diesem Gebiet sich mit biblischen, katechetischen, seelsorglichen, musikalischen und künstlerischen Fragen befassen, sowie mit den religiösen Laienvereinigungen jeder Art.

46. Die Mitglieder des Pastoralliturgischen Institutes sowie die zur Unterstützung der Kommission berufenen Fachleute mögen es nicht ablehnen, auch den einzelnen Bischöfen bereitwillig Hilfe zu leisten, damit die pastoralliturgische Bewegung in deren Gebiet wirksamer gefördert wird.

XIII. Die Liturgische Kommission des Bistums (zu Art. 45 der Konstitution)

47. Die Liturgische Kommission des Bistums hat unter Leitung des Bischofs folgende Aufgaben zu erfüllen:

a) Sie soll sich Kenntnis verschaffen über den Stand der pastoralliturgischen Bewegung im Bistum.

b) Sie soll sorgen, daß die Beschlüsse der zuständigen Autorität auf dem Gebiete der Liturgie ohne Abstrich ausgeführt werden. Und sie soll sich darüber unterrichten, was an Studien und Unternehmungen auf diesem Gebiet anderswo geschieht.

c) Sie soll praktische Unternehmungen jeder Art, die zur Förderung all dessen, was zur Liturgie gehört, beitragen können, anregen und unterstützen. Das betrifft ganz besonders jene Maßnahmen, die darauf abzielen, den Priestern zu helfen, die bereits in der Seelsorge tätig sind.

d) Sie soll sowohl im Einzelfall wie auch für den Bereich des ganzen Bistums Anregungen geben in bezug auf die rechten und fortschrittlichen Methoden der pastoralliturgischen Arbeit. Sie soll geeignete Laien benennen und berufen, die in dieser Sache bei gegebener Gelegenheit die Priester unterstützen können. Und sie soll die entsprechenden Hilfsmittel und Handreichungen bereitstellen.

e) Sie soll bei allem, was im Bistum zur Förderung der Liturgie unternommen wird, dafür sorgen, daß die verschiedenen Vereinigungen einträchtig zusammenwirken und sich gegenseitig unterstützen, ähnlich, wie das für die Liturgische Kommission bei der Vollversammlung oben beschrieben wurde (Nr. 45 e).

Kapitel II

Das heilige Mysterium der Eucharistie

I. Der Meß-Ordo (zu Art. 50 der Konstitution)

48. Bis zur Reform des gesamten Meß-Ordo soll folgendes schon jetzt beachtet werden:

a) Die Teile des Propriums, die von der Schola oder von den Gläubigen gesungen oder gesprochen werden, werden vom Zelebranten nicht privat gesprochen.

b) Das Ordinarium kann der Zelebrant gemeinsam mit dem Volke oder der Schola singen bzw. sprechen.

c) Beim Stufengebet zu Beginn der Messe fällt der Psalm 42 weg. Das Stufengebet unterbleibt ganz, wenn eine andere liturgische Handlung unmittelbar vorausgeht.

d) Beim Hochamt wird die Patene nicht mehr vom Subdiakon gehalten, sondern bleibt auf dem Altare.
e) Die Sekret, d. h. das Gebet über die Opfergaben, soll bei der „gesungenen Messe" gesungen, in den anderen Messen mit lauter Stimme gesprochen werden.
f) Die Doxologie am Schluß des Kanons von den Worten „Per ipsum" bis zu „Per omnia saecula saeculorum. ℟. Amen" einschließlich soll gesungen oder laut gesprochen werden. Während der ganzen Doxologie hält der Zelebrant den Kelch mit der Hostie ein wenig erhoben. Die Kreuzzeichen unterbleiben, und am Schlusse beugt er das Knie erst, nachdem das Volk „Amen" geantwortet hat.
g) Das „Vaterunser" kann in der „gesprochenen Messe" vom Volk gemeinsam mit dem Zelebranten in der Muttersprache gesprochen werden. Bei der „gesungenen Messe" kann es vom Volk gemeinsam in lateinischer Sprache gesungen werden, und wenn die kirchliche Autorität des Gebietes es so bestimmt, auch in der Muttersprache, sobald die Melodien von dieser Autorität approbiert sind.
h) Der Embolismus nach dem Gebet des Herrn soll vom Zelebranten gesungen oder laut gesprochen werden.
i) Bei der Austeilung der heiligen Kommunion wird die Formel „Corpus Christi" verwendet. Während der Zelebrant diese Worte spricht, hält er die Hostie ein wenig über die Pyxis erhoben und zeigt sie dem Kommunikanten. Dieser antwortet „Amen". Dann reicht der Zelebrant, ohne ein Kreuz zu machen, die heilige Kommunion.
j) Das letzte Evangelium entfällt; die Leoninischen Gebete werden abgeschafft.
k) Es ist erlaubt, eine „gesungene Messe" nur mit Diakon zu feiern.
l) Es ist den Bischöfen erlaubt, wenn die Umstände es erforderlich machen, eine „gesungene Messe" nach dem Ritus für Priester zu feiern.

II. Lesungen und Zwischengesänge (zu Art. 51 der Konstitution)

49. Bei Messen, die mit dem Volk gefeiert werden, sollen Lesungen, Epistel und Evangelium zum Volk hin vorgelesen bzw. gesungen werden, und zwar:
a) im Hochamt vom Ambo aus oder an den Chorschranken;
b) im Amt und in der „gesprochenen Messe", wenn der Zelebrant die Lesungen selber vorliest oder singt, entweder vom Altar oder vom Ambo aus oder an den Chorschranken, wie es am günstigsten ist; wenn jedoch ein anderer die Lesungen liest oder singt, dann vom Ambo aus oder an den Chorschranken.
50. In Messen, die mit dem Volk gefeiert werden, das Hochamt ausgenommen, können Lesungen und Epistel zugleich mit den Zwischengesängen von einem geeigneten Vorleser oder Ministranten vorgetragen werden. Der Zelebrant sitzt und hört zu. Das Evangelium jedoch kann von einem Diakon oder einem zweiten Priester vorgetragen werden; der spricht dann das „Munda cor meum", erbittet den Segen und reicht am Schlusse das Evangelienbuch dem Zelebranten zum Kusse dar.
51. Bei der „gesungenen Messe" können Lesungen, Epistel und Evangelium, wenn sie in der Muttersprache verkündet werden, ohne Gesang vorgetragen werden.
52. Beim Lesen oder Singen der Lesungen, der Epistel, der Zwischengesänge und des Evangeliums gilt folgende Ordnung:
a) Im Hochamt hört der Zelebrant die Lesungen und die Epistel wie auch die Zwischengesänge sitzend an. Nach dem Vortrag der Epistel geht der Subdiakon zum Zelebranten und empfängt von ihm den Segen. Dann legt der Zelebrant sitzend Weihrauch auf und segnet ihn. Während das „Alleluja" mit seinem Versikel gesungen wird bzw. gegen Ende der andern Zwischengesänge nach der Epistel erhebt er sich zur Segnung des Diakons und hört dann an seinem Sitz stehend das Evangelium, küßt das Evangelienbuch und stimmt nach der Homilie gegebenenfalls das „Credo" an. Ist dieses beendet, kehrt er mit den Ministri zum Altar zurück, jedoch nur, wenn er nicht das „Gebet der Gläubigen" zu leiten hat.
b) Im Amt und in der „gesprochenen Messe", in denen Lesungen, Epistel, Zwischengesänge und Evangelium gemäß Nr. 50 von einem anderen gesungen oder gelesen werden, verhält sich der Zelebrant wie eben dargelegt.
c) Im Amt und in der „gesprochenen Messe", in denen das Evangelium vom Zelebranten gesungen oder gelesen wird, tritt dieser, während das „Alleluja" mit seinen Versikel gesungen oder gesprochen wird bzw. gegen Ende der andern Gesänge nach der Epistel vor die unterste Altarstufe, spricht dort tief verneigt das „Munda cor meum" und begibt sich dann zum Ambo oder an die Chorschranken, um das Evangelium zu singen oder zu verlesen.
d) Werden aber im Amt oder in der „gesprochenen Messe" alle Lesungen vom Zelebranten selbst vom Ambo oder an den Chorschranken gesungen bzw. vorgelesen, so liest dieser, wenn nötig, dort stehend die Zwischengesänge; das „Munda cor meum" spricht er dann dem Altar zugewandt.

III. Die Homilie (zu Art. 52 der Konstitution)

53. An Sonntagen und gebotenen Feiertagen soll in allen Messen, die mit dem Volk gefeiert werden, Konventmesse, Amt, Hochamt und Pontifikalamt keineswegs ausgenommen, eine Homilie gehalten werden.
An gewöhnlichen Tagen wird eine Homilie empfohlen, besonders an gewissen Wochentagen des Advents und der Fastenzeit sowie bei andern Gelegenheiten, bei denen das Volk zahlreicher zur Kirche kommt.
54. Unter „Homilie über einen heiligen Text" wird verstanden: die Erklärung der Schriftlesungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder die Erklärung eines andern Textes aus dem Ordinarium oder dem Proprium der Tagesmesse. Dabei kann das Gewicht liegen entweder auf dem Mysterium, das gefeiert wird, oder auf besonderen Bedürfnissen der Hörer.
55. Werden zu gewissen Zeiten für die Messe Predigtreihen aufgestellt, so ist der innere und harmonische Zusammenhang wenigstens mit den Hauptzeiten und -festen des liturgischen Jahres (vgl. Konst., Art. 102—104), d. h. mit dem Erlösungsmysterium, zu wahren; denn die Homilie ist ein Teil der Tagesliturgie.

IV. Das „Allgemeine Gebet" oder das „Gebet der Gläubigen" (zu Art. 53 der Konstitution)

56. Wo das „Allgemeine Gebet" (das „Gebet der Gläubigen") schon in Übung ist, möge es vor dem Offertorium im Anschluß an das „Oremus" eingefügt werden, und zwar einstweilen nach den in den einzelnen Gegenden üblichen Formen; der Zelebrant leite es von seinem Sitz oder vom Altar oder vom Ambo oder von den Chorschranken aus.
Die Gebetsmeinung oder die Anrufung kann vom Diakon, vom Kantor oder einem andern geeigneten Altardiener gesungen werden. Dem Zelebranten sind jedoch die

Einleitung und das Schlußgebet vorbehalten; dieses wird in der Regel die Oration „O Gott, unsere Zuflucht und Stärke" (Römisches Meßbuch, Verschiedene Gebete, Nr. 20) sein, oder auch ein anderes Gebet, das den besonderen Bedürfnissen besser entspricht.
Wo der Brauch des „Allgemeinen Gebetes" („Gebet der Gläubigen") noch nicht besteht, kann die für das Gebiet zuständige Autorität verfügen, daß es in der oben angegebenen Weise verrichtet werde, unter Verwendung der von ihr vorläufig approbierten Formeln.

V. Der zulässige Umfang der Muttersprache in der Messe (zu Art. 54 der Konstitution)

57. Sowohl für die „gesungene" wie für die „gesprochene Messe", die mit dem Volk gefeiert werden, kann die für das Gebiet zuständige kirchliche Autorität nach Billigung, d. h. Bestätigung der Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl die Volkssprache für folgende Teile zulassen:
a) vor allem für die Lesungen, für die Epistel, das Evangelium und das „Allgemeine Gebet" („Gebet der Gläubigen");
b) je nach den örtlichen Verhältnissen auch für die Ordinariumsgesänge der Messe, nämlich „Kyrie", „Gloria", „Credo", „Sanctus-Benedictus", „Agnus Dei", für den Introitus, das Offertorium und die Communio, sowie für die Zwischengesänge;
c) darüber hinaus für Akklamation, Begrüßung und Dialog, für die Formeln „Ecce Agnus Dei"; „Domine non sum dignus" und „Corpus Christi" bei der Kommunion der Gläubigen, und schließlich für das Gebet des Herrn mit Einleitung und Embolismus.
Doch müssen die in der Liturgie verwendeten Missalien außer der muttersprachlichen Übersetzung auch den lateinischen Text enthalten.
58. Die Muttersprache in den anderen Teilen der Messe zu gewähren, die vom Priester allein gesungen oder gesprochen werden, ist ausschließlich Sache des Apostolischen Stuhles.
59. Die Seelsorger sollen sich eifrig darum bemühen, daß die Gläubigen, vor allem aber die Mitglieder religiöser Laiengenossenschaften, die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums auch in der lateinischen Sprache gemeinsam zu sprechen und zu singen verstehen, vor allem die einfacheren Melodien.

VI. Die Wiederholung der Kommunion am selben Tag (zu Art. 55 der Konstitution)

60. Die Gläubigen, die in der Osternachtsmesse bzw. in der Mitternachtsmesse von Weihnachten kommuniziert haben, können noch einmal zur Kommunion hinzutreten in der zweiten Ostermesse bzw. an Weihnachten in einer der beiden Tagesmessen.

Kapitel III

Die übrigen Sakramente und Sakramentalien

I. Der zulässige Umfang der Muttersprache (zu Art. 63 der Konstitution)

61. Die für das Gebiet zuständige Autorität kann nach Billigung, d. h. nach Bestätigung der Beschlüsse durch den Apostolischen Stuhl den Gebrauch der Muttersprache gestatten:
a) für den Ritus der Taufe, der Firmung, des Bußsakramentes, der Krankensalbung und der Trauung, einschließlich der sakramentalen Formeln, sowie bei der Ausspendung der heiligen Kommunion;
b) bei der Erteilung der Weihen: für die Ansprachen zu Beginn der Weihe und Konsekration, für das Examen des erwählten Bischofs bei der Bischofsweihe und für die Hinweise und Gebetseinladungen;
c) für die Sakramentalien;
d) für die Begräbnisriten.
Scheint jedoch irgendwo der Gebrauch der Muttersprache in größerem Umfang angebracht, so ist die Vorschrift von Art. 40 der Konstitution einzuhalten.

II. Auslassungen beim „Ordo supplendi omissa super baptizatum" (zu Art. 69 der Konstitution)

62. Im „Ordo supplendi omissa super infantem baptizatum", der im Römischen Rituale steht (Tit. II, Kap. 5), sollen die Exorzismen wegfallen, die unter Nr. 6 (Exi ab eo), 10 (Exorcizo te, immunde spiritus — Ergo, maledicte diabole) und Nr. 15 (Exorcizo te, omnis spiritus) stehen.
63. Im „Ordo supplendi omissa super adultum baptizatum", der im Römischen Rituale steht (Tit. II, Kap. 6), sollen die Exorzismen wegfallen, die unter Nr. 5 (Exi ab eo), 15 (Ergo, maledicte diabole), 17 (Audi, maledicte satana), 19 (Exorcizo te — Ergo, maledicte diabole), 21 (Ergo, maledicte diabole), 23 (Ergo, maledicte diabole), 25 (Exorcizo te — Ergo, maledicte diabole), 31 (Nec te lateat) und 35 (Exi, immunde spiritus) stehen.

III. Die Firmung (zu Art. 71 der Konstitution)

64. Wird die Firmung innerhalb der Messe gespendet, so ist es angebracht, daß der Bischof selbst die Messe feiert. Er spendet dann auch die Firmung in den Meßgewändern. Die Firmungsmesse kann als Votivmesse 2. Klasse nach dem Formular der Messe vom Heiligen Geist gefeiert werden.
65. Es ist wünschenswert, daß die Firmlinge nach dem Evangelium und der Homilie und vor der Firmung die Taufversprechen erneuern, soweit dies nicht schon vor der Messe geschehen ist. Die Form der Taufversprechen richtet sich nach dem rechtmäßigen Gebrauch der einzelnen Gebiete.
66. Wird die Messe von einem andern gefeiert, so ist es geziemend, daß der Bischof der Messe beiwohnt, und zwar in den für die Spendung der Firmung vorgeschriebenen Gewändern; diese können die Farbe der Messe haben oder weiß sein. Der Bischof soll selbst die Homilie halten. Der Zelebrant fahre erst nach der Firmung mit der Messe fort.
67. Die Firmung wird nach dem im Römischen Pontifikale beschriebenen Ritus gespendet. Doch soll bei den Worten „In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti", die auf die Formel „Signo te" folgen, nur ein einziges Kreuzzeichen gemacht werden.

IV. Der „Ritus continuus" der Krankensalbung und Wegzehrung (zu Art. 74 der Konstitution)

68. Wenn Krankensalbung und Wegzehrung unmittelbar nacheinander gespendet werden und im Partikular-Rituale ein zusammenhängender Ritus noch nicht vorhanden ist, soll folgende Ordnung gelten: Nach der Besprengung mit Weihwasser und den Gebeten zum Eintritt, wie sie im Ordo der Krankensalbung stehen, soll der Priester dem Kranken, wenn nötig, die Beichte abnehmen. Dann spende er die Krankensalbung und die Wegzehrung. Dabei werden die Besprengung mit Weihwasser und die

dazugehörigen Begleitgebete, das Confiteor und die Absolution ausgelassen.
Soll auch noch der Apostolische Segen mit dem vollkommenen Ablaß für die Sterbestunde gespendet werden, so geschehe das unmittelbar vor der Krankensalbung. Dabei werden ebenfalls die Besprengung mit Weihwasser und die dazugehörigen Begleitgebete, das Confiteor und die Absolution ausgelassen.

V. Die Handauflegung bei der Bischofsweihe (zu Art. 76 der Konstitution)

69. Bei der Bischofsweihe können alle anwesenden Bischöfe in Chorkleidung die Handauflegung vornehmen. Die Worte „Accipe Spiritum Sanctum" sollen aber nur vom Konsekrator und den beiden mitkonsekrierenden Bischöfen gesprochen werden.

VI. Der Trauungsritus (zu Art. 78 der Konstitution)

70. Die Trauung soll, wenn nicht ein wichtiger Grund von der Feier der Messe entschuldigt, innerhalb der Messe gefeiert werden, und zwar nach dem Evangelium und der Homilie, die niemals ausgelassen werden darf.
71. Wird die Trauung in der Messe gefeiert, soll immer, auch in der geschlossenen Zeit, die Votivmesse für Brautleute gehalten oder gemäß den Rubriken kommemoriert werden.
72. Nach Möglichkeit soll der Pfarrer selbst oder sein Bevollmächtigter, welcher der Trauung assistiert, auch die Messe feiern; assistiert ein anderer Priester, so darf der Zelebrant erst nach der Trauung mit der Messe fortfahren.
Der Priester, der nur der Trauung assistiert, ohne selbst die Messe zu feiern, soll mit Chorrock und weißer Stola und je nach Ortsgebrauch auch mit Chormantel bekleidet sein und die Homilie halten. Der Segen nach dem Vaterunser und vor dem „Placeat" soll aber immer von dem Priester erteilt werden, der die Messe feiert.
73. Der Brautsegen innerhalb der Messe werde immer gespendet, auch in der geschlossenen Zeit und auch, wenn einer der Brautleute oder beide eine neue Ehe eingehen.
74. Der Trauungsritus außerhalb der Messe:
a) Zu Beginn werde gemäß dem Apostolischen Schreiben *Sacram Liturgiam* n. V eine kurze Einführung gegeben. Diese soll keine Homilie, sondern nur eine kurze Einleitung zur Trauung sein (vgl. Konst., Art. 35, 3). Die Ansprache hingegen oder die Homilie soll im Anschluß an den heiligen Text (vgl. Konst., Art. 52) nach der Verlesung von Epistel und Evangelium der Brautmesse gehalten werden. Der ganze Ritus hat also folgende Ordnung: Kurze Einleitung, Lesung von Epistel und Evangelium in der Muttersprache, Homilie, Trauung und Segen über die Brautleute.
b) Solange noch keine muttersprachliche Übersetzung vorliegt, die von der für das Gebiet zuständigen kirchlichen Autorität gebilligt worden ist, darf für die Lesung von Epistel und Evangelium aus der Brautmesse ein vom Ortsordinarius genehmigter Text verwendet werden.
c) Es steht nichts im Wege, zwischen Epistel und Evangelium Gesänge einzuschalten. Desgleichen wird empfohlen, zwischen der Trauung und dem Segen über die Brautleute das „Gebet der Gläubigen" in einer vom Ortsordinarius approbierten Form einzufügen; dieses soll auch Fürbitten für die Brautleute enthalten.
d) Am Schluß des Ritus soll immer, auch in der geschlossenen Zeit und auch, wenn einer der Brautleute oder beide eine neue Ehe eingehen, der Segen über die Brautleute gespendet werden, und zwar in der Form, wie sie im Römischen Rituale (Tit. VIII, Kap. III) steht, es sei denn, daß in den Partikular-Ritualien ein anderer Segen vorgesehen ist.
75. Wird die Trauung in der geschlossenen Zeit gefeiert, so ermahne der Pfarrer die Brautleute, dem besonderen Charakter dieser liturgischen Zeit Rechnung zu tragen.

VII. Die Sakramentalien (zu Art. 79 der Konstitution)

76. Bei der Kerzenweihe am 2. Februar und bei der Aschenweihe zu Beginn der Fastenzeit braucht man nur eine der im Römischen Missale für diese Weihen vorgesehenen Formeln zu sprechen.
77. Die bisher reservierten Segnungen, die im Römischen Rituale stehen (Tit. IX, Kap. 9, 10 und 11), können fortan von jedem Priester vorgenommen werden, ausgenommen die Segnung von Glocken für benedizierte Kirchen und für Oratorien (Kap. 9, Nr. 11), die Segnung des Grundsteins einer neuen Kirche (Kap. 9, Nr. 16), die Segnung einer neuen Kirche oder eines öffentlichen Oratoriums (Kap. 9, Nr. 17), eines Antimensiums (Kap. 9, Nr. 21), eines neuen Friedhofes (Kap. 9, Nr. 22), ausgenommen auch die päpstlichen Segnungen (Kap. 10, Nr. 1—3) und die Segnung und Errichtung von Kreuzwegstationen (Kap. 11, Nr. 1), die nämlich dem Bischof vorbehalten ist.

Kapitel IV

Das Stundengebet

I. Das Stundengebet der zum Chordienst Verpflichteten (zu Art. 95 der Konstitution)

78. Bis zur endgültigen Reform des Stundengebetes gelten folgende Anordnungen:
a) Die Gemeinschaften der Kanoniker, Mönche und Chorfrauen und anderer durch Recht oder Konstitution zum Chordienst verpflichteten Regularen oder Religiosen müssen außer der Konventmesse täglich das ganze Offizium im Chor verrichten.
Die einzelnen Mitglieder dieser Gemeinschaften, welche die höheren Weihen empfangen oder die feierliche Profeß abgelegt haben — ausgenommen die Laienbrüder und Laienschwestern —, müssen, auch wenn sie rechtmäßig vom Chor dispensiert sind, täglich die kanonischen Horen, die sie nicht im Chor verrichten, für sich allein rezitieren.
b) Die Kathedral- und Kollegiatkapitel müssen außer der Konventmesse jene Teile des Offiziums im Chor verrichten, die ihnen durch allgemeines oder besonderes Recht auferlegt sind.
Die einzelnen Kapitulare müssen außer den Horen, zu denen alle Kleriker der höheren Weihegrade verpflichtet sind (vgl. Konst., Art. 96 und 89), jene Horen für sich allein rezitieren, die von ihrem Kapitel verrichtet werden.
c) In den Missionsländern jedoch können die Ordensleute oder die Kapitulare, die um der Seelsorge willen rechtmäßig dem Chor fernbleiben, mit Erlaubnis des Ortsordinarius — nicht aber des Generalvikars oder des Delegaten — von der Genehmigung Gebrauch machen, die durch das Apostolische Schreiben *Sacram Liturgiam*, Nr. VI gewährt ist; die vom Recht für die Orden und Kapitel festgelegte Chorordnung bleibt davon unberührt.

II. Die Vollmacht zur Dispens oder zur Umwandlung des Stundengebetes (zu Art. 97 der Konstitution)

79. Die allen Ordinarien verliehene Vollmacht, ihre Untergebenen in einzelnen Fällen und aus berechtigten Gründen von der Verpflichtung zum Stundengebet ganz oder teilweise zu dispensieren oder eine Umwandlung vorzunehmen, wird auch auf die Höheren Obern nichtexempter Priestergenossenschaften und Priestergesellschaften mit gemeinsamem Leben und ohne Gelübde ausgedehnt.

III. Das Kleine Offizium (zu Art. 98 der Konstitution)

80. Ein Kleines Offizium gilt nur dann als „nach Art des Stundengebetes aufgebaut", wenn es aus Psalmen, Lesungen, Hymnen und Orationen besteht und irgendwie die Stunden des Tages und die Zeit des Kirchenjahres berücksichtigt.

81. Bis auf weiteres dürfen für das öffentliche Gebet der Kirche jene Kleinen Offizien verwendet werden, die bis jetzt rechtmäßig approbiert sind, vorausgesetzt, daß sie nach den Erfordernissen verfaßt sind, die in der vorhergehenden Nummer aufgezählt sind.

Neue Kleine Offizien bedürfen jedoch, damit sie für das öffentliche Gebet der Kirche verwendet werden können, der Approbation durch den Apostolischen Stuhl.

82. Die Übersetzung von Kleinen Offizien in die Muttersprache für das öffentliche Gebet der Kirche muß durch die für das Gebiet zuständige kirchliche Autorität approbiert werden; die Beschlüsse bedürfen der Billigung, d. h. der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl.

83. Für die, welche kraft ihrer Konstitution zu einem Kleinen Offizium verpflichtet sind, ist die zuständige Autorität, welche die Volkssprache gewähren, von der Gebetsverpflichtung dispensieren oder diese umwandeln kann, der jeweils vorgesetzte Ordinarius oder Höhere Obere.

IV. Der gemeinsame Vollzug des Stundengebetes oder des Kleinen Offiziums durch die Mitglieder religiöser Gemeinschaften (zu Art. 99 der Konstitution)

84. Die Verpflichtung, die den Mitgliedern religiöser Gemeinschaften von ihren Konstitutionen auferlegt ist, das Stundengebet oder ein Kleines Offizium oder Teile davon gemeinsam zu verrichten, schließt die Erlaubnis nicht aus, die Prim auszulassen und aus den übrigen Kleinen Horen jene auszuwählen, die der Tageszeit am besten entspricht (vgl. Apostolisches Schreiben *Sacram Liturgiam*, Nr. VI).

V. Die Sprache des Stundengebetes (zu Art. 101 der Konstitution)

85. Für das Stundengebet im Chor müssen die Kleriker die lateinische Sprache beibehalten.

86. Die dem Ordinarius übertragene Vollmacht, in einzelnen Fällen jenen Klerikern den Gebrauch der Muttersprache zu gestatten, für welche die lateinische Sprache ein ernstes Hindernis für den rechten Vollzug des Stundengebetes bedeutet, wird auch auf die Höheren Obern der nichtexempten Priestergenossenschaften und der Priestergesellschaften mit gemeinsamem Leben und ohne Gelübde ausgedehnt.

87. Bei der Würdigung des „ernsten Hindernisses", das Voraussetzung zur Erteilung der obenerwähnten Erlaubnis ist, soll die physische, moralische, geistige und geistliche Lage des Bittstellers erwogen werden. Diese Erlaubnis wird nur gewährt, um das Stundengebet zu erleichtern und die Andacht zu fördern; sie zielt keineswegs darauf ab, die Verpflichtung abzuschaffen, daß die Priester des lateinischen Ritus die lateinische Sprache erlernen.

88. Die muttersprachliche Übersetzung des Stundengebetes eines nichtrömischen Ritus soll von den zuständigen Ordinarien des jeweiligen Sprachgebietes vorbereitet und approbiert werden. Dabei soll man aber für jene Teile, die beiden Riten gemeinsam sind, eine von der zuständigen Gebietsautorität approbierte Übersetzung verwenden. Die Übersetzung ist dem Apostolischen Stuhl zur Bestätigung vorzulegen.

89. Die Breviere für Kleriker, denen gemäß Art. 101, § 1 der Konstitution beim Stundengebet der Gebrauch der Muttersprache gestattet wird, müssen außer der muttersprachlichen Übersetzung auch den lateinischen Text enthalten.

Kapitel V

Die rechte Gestaltung von Kirchen und Altären im Hinblick auf eine bessere tätige Teilnahme der Gläubigen

I. Die Raumordnung in der Kirche

90. Werden Kirchen gebaut, erneuert oder eingerichtet, so ist sorgfältig darauf zu achten, daß sie sich für eine wesensgerechte Feier der heiligen Handlungen je nach deren Sinn und Anlage und für die Verwirklichung der tätigen Teilnahme der Gläubigen als geeignet erweisen (vgl. Konst., Art. 124).

II. Der Hochaltar

91. Der Hochaltar soll von der Rückwand getrennt errichtet werden, so daß man leicht um ihn herumgehen und an ihm zum Volk hin zelebrieren kann. Er soll so in den heiligen Raum hineingestellt sein, daß er wirklich die Mitte ist, der sich von selbst die Aufmerksamkeit der ganzen versammelten Gemeinde zuwendet.

Bei der Auswahl des Materials für den Aufbau und die Ausstattung des Altars müssen die Rechtsvorschriften eingehalten werden.

Auch sei das Presbyterium um den Altar herum so weiträumig, daß die heiligen Handlungen bequem vollzogen werden können.

III. Die Sitze für den Zelebranten und die Ministri

92. Die Sitze für den Zelebranten und die Ministri sollen je nach der Anlage der einzelnen Kirchen so aufgestellt werden, daß die Gläubigen sie gut sehen können. Dabei soll deutlich werden, daß der Zelebrant wirklich der Vorsteher der ganzen versammelten Gemeinde ist.

Wenn der Sitz hinter dem Altar aufgestellt wird, ist die Form eines Thrones zu vermeiden, da dieser nur dem Bischof zukommt.

IV. Die Nebenaltäre

93. Es soll nur wenige Nebenaltäre geben, ja, soweit es die Anlage der Kirche gestattet, sollte man sie richtiger vom Hauptraum der Kirche getrennt in Seitenkapellen unterbringen.

V. Die Ausstattung der Altäre

94. Nach dem Ermessen des Ortsordinarius dürfen Kreuz und Leuchter, wie sie für die verschiedenen liturgischen

Handlungen am Altare erforderlich sind, auch in dessen Nähe aufgestellt bzw. angebracht werden.

VI. Die Aufbewahrung der Heiligen Eucharistie

95. Die Heilige Eucharistie soll in einem festen und sicheren Tabernakel in der Mitte des Hochaltares oder eines besonders ausgezeichneten Nebenaltares aufbewahrt werden. Wenn rechtmäßige Gewohnheiten vorliegen und in besonderen Fällen, die vom Ortsordinarius anerkannt werden müssen, ist die Aufbewahrung der Heiligen Eucharistie auch an einer andern wirklich vornehmen und würdig hergerichteten Stelle in der Kirche zulässig.
Es ist erlaubt, die Messe zum Volk hin zu feiern, auch dann, wenn ein kleiner, passender Tabernakel auf dem Altare steht.

VII. Der Ambo

96. Es ist zweckdienlich, daß ein oder mehrere Ambonen für die Verkündigung der heiligen Lesungen vorhanden sind. Diese sollen so angebracht sein, daß der Vortragende von den Gläubigen gut gesehen und gehört werden kann.

VIII. Der Platz für Schola und Orgel

97. Der Platz für Schola (Kirchenchor) und Orgel soll so gewählt sein, daß Vorsänger und Organist deutlich als Teil der versammelten Gemeinde in Erscheinung treten und zugleich ihr liturgisches Amt möglichst gut ausüben können.

IX. Die Plätze für die Gläubigen

98. Die Plätze für die Gläubigen sollen mit besonderer Sorgfalt so angeordnet werden, daß diese mit Aug und Herz an den heiligen Handlungen teilnehmen können, wie es sich gebührt. Es empfiehlt sich, in der Regel Bänke oder Stühle für sie aufzustellen. Der Brauch, gewissen Privatpersonen Plätze zu reservieren, ist gemäß Art. 32 der Konstitution abzuschaffen.
Ferner ist Sorge zu tragen, daß die Gläubigen den Zelebranten und die anderen Ministri nicht nur sehen, sondern auch gut verstehen können, gegebenenfalls unter Verwendung moderner technischer Mittel.

X. Die Taufstätte

99. Bei Errichtung und Ausstattung der Taufstätte soll sorgfältig darauf geachtet werden, daß die Würde des Taufsakramentes deutlich hervortritt und daß der Ort für gemeinsame Feiern geeignet ist (vgl. Konst., Art. 27).

*

Diese Instruktion, die vom „Rat zur Ausführung der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie'" im Auftrag des Heiligen Vaters Papst Paul VI. ausgearbeitet wurde, hat der Kardinal der Heiligen Römischen Kirche Giacomo Lercaro, Vorsitzender des genannten Rates, Seiner Heiligkeit vorgelegt.
Der Heilige Vater hat sie mit der gebührenden Aufmerksamkeit geprüft. Dabei haben ihm zur Seite gestanden sowohl der obengenannte „Rat" wie auch die Heilige Ritenkongregation. Danach hat er sie in der Audienz, die er am 26. September 1964 dem Kardinal der Heiligen Römischen Kirche Arcadio Maria Larraona, Präfekt der Heiligen Ritenkongregation, gewährte, im Ganzen und in allen Einzelheiten „auf besondere Weise" gebilligt, durch seine Autorität bestätigt und befohlen, daß sie veröffentlicht werde, damit sie von allen, die es angeht, vom 7. März des Jahres 1965, d. i. vom ersten Sonntag in der Fastenzeit, an getreulich beobachtet werde.
Alle entgegenstehenden Bestimmungen sind außer Kraft gesetzt.

Rom, am 26. September 1964

GIACOMO Kardinal LERCARO
Erzbischof von Bologna
Vorsitzender des „Rates zur Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie"

ARCADIO M. Kardinal LARRAONA
Präfekt der Heiligen Ritenkongregation

ENRICO DANTE
Titular-Erzbischof von Carpasia
Sekretär der Heiligen Ritenkongregation

Die deutschen Bischöfe zur Durchführung der Liturgie-Instruktion

BESCHLÜSSE DER VOLLVERSAMMLUNG DER BISCHÖFE DER DIÖZESEN DEUTSCHLANDS AM 6. NOVEMBER 1964 IN ROM

a) Über die Verwendung der deutschen Sprache bei der Feier der heiligen Messe und bei den übrigen liturgischen Handlungen, die im Missale verzeichnet sind

Präambel

Zum tieferen Verständnis der Botschaft von den Heilstaten Gottes,
zur rechten Ordnung der Meßfeier als einer gemeinsamen Feier, bei der „jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun soll, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt" (Konst., Art. 28),
zur volleren, bewußteren und tätigeren Teilnahme der Gläubigen an der Feier der heiligen Mysterien, zur Mehrung des Glaubens, zur Stärkung der Hoffnung, zur Wekkung der Gottes- und Nächstenliebe
hat die Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands als die nach Art. 22, § 2 und Art. 36, § 3 der Konzilskonstitution „Über die heilige Liturgie" und Nr. 23 a der Instruktion vom 26. September 1964 über die Ausführung dieser Konstitution für das Gebiet der Bistümer Deutschlands zuständige Autorität unter Wahrung der Vorschriften Nr. 24—28 dieser Instruktion am 6. November 1964 bei der Deutschen Nationalkirche „Santa Maria dell'Anima" zu Rom folgendes über die Verwendung der deutschen Sprache bei der „gesungenen" oder „gesprochenen" Messe, die mit dem Volk gefeiert wird, und bei den übrigen liturgischen Handlungen, die im Missale verzeichnet sind, beschlossen.

I. Verordnung gemäß Nr. 48 g und 57 der Instruktion

In Anwendung der Art. 36 und 54 der Konstitution und der Bestimmungen der Nr. 48 g und 57 der Instruktion erläßt die Vollversammlung folgende Verordnung:

1. Lesungen

Lesungen, Epistel, Evangelium werden in der Regel nur in deutscher Sprache vorgetragen. Diese Regelung wurde bereits am 18. Februar 1964 in Hofheim als Verordnung der Plenarkonferenz der deutschen Diözesanbischöfe als der zuständigen Gebietsautorität verabschiedet und von der Ritenkongregation am 19. Februar 1964 vorläufig anerkannt.
Bis zur Billigung und Herausgabe eines einheitlichen Textes durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe dürfen für die Perikopen benutzt werden:
die Perikopenbücher, die Gesang- und Gebetbücher der deutschen Bistümer sowie die Meßbücher von Schott und Bomm und die nach diesen angefertigten Lektionare.

2. Meßordinarium

Das Meßordinarium (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus und Agnus Dei) kann in deutscher Sprache vorgetragen werden.
Bis zur Überprüfung des bisherigen „Einheitstextes" durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe darf dieser, wie er in den Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern, im Katholischen Gebetbuch für die deutsche Bundeswehr, in den Meßbüchern von Schott und Bomm und im „Kirchengebet" vorliegt, benutzt werden.

3. Meßproprium

Das Meßproprium (Introitus, Zwischengesänge, Offertorium, Communio) kann in deutscher Sprache vorgetragen werden.
Bis zur Billigung und Herausgabe eines einheitlichen Textes durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe dürfen dazu die Texte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher und der Meßbücher von Schott und Bomm benutzt werden.

4. Das Gebet des Herrn

Das Gebet des Herrn kann mit seiner Einleitung und dem Embolismus in deutscher Sprache bei der „gesprochenen Messe" gesprochen und bei der „gesungenen Messe" gesungen werden.
Bis zur Überprüfung des bisherigen „Einheitstextes" durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe darf dieser, wie er in den Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern, im Katholischen Gebetbuch für die deutsche Bundeswehr, in den Meßbüchern von Schott und Bomm und im „Kirchengebet" vorliegt, benutzt werden.

5. Die laut zu sprechenden Texte vor der Kommunion-Spendung

Die laut zu sprechenden Texte vor der Kommunion-Spendung: „Ecce agnus Dei"; „Domine, non sum dignus", können innerhalb und außerhalb der Messe nach der in den obengenannten Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern und Meßbüchern enthaltenen Übersetzung deutsch gesprochen werden. Auch die Spendeformel kann deutsch gesprochen werden. Sie lautet: „Der Leib Christi".

6. Akklamationen, Einleitungs-, Gruß- und Dialogformeln

Die Akklamationen, Einleitungs-, Gruß- und Dialogformeln, ausgenommen der Dialog vor der Präfation, können in deutscher Sprache vorgetragen werden. Bis zur Überprüfung des bisherigen Einheitstextes durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe lauten die Übersetzungen wie in Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern und in den obengenannten Meßbüchern. Die Übersetzung von „Gloria tibi, domine" lautet wie im Ritus der Fronleichnamsprozession „Ehre sei dir, o Herr".

7. Die anderen liturgischen Handlungen, die im Missale verzeichnet sind

Die anderen liturgischen Handlungen, die (außer den Formularen für die Meßfeier) im Missale verzeichnet sind, wie z. B. die Weihe der Kerzen und die Prozession am 2. Februar, die Aschenweihe am Aschermittwoch, die Weihe der Palmen und die Palmprozession am Palmsonntag, der Karfreitagsgottesdienst, die Feier der Osternacht bis zur Eucharistiefeier können in deutscher Sprache gefeiert werden.
Bis zur Billigung und Herausgabe eines einheitlichen Textes durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe dürfen dazu die Texte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher und der obengenannten Meßbücher benutzt werden.
Diese Verordnung tritt am 7. März 1965, d. i. am ersten Fastensonntag 1965, in Kraft.

II. Antrag gemäß Nr. 58 der Instruktion

Die Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands legt dem Apostolischen Stuhl zu Händen des „Rates für die Ausführung der Konstitution über die heilige Liturgie" gemäß den Art. 40, 1 und 54, Abs. 3 der Konstitution und Nr. 58 der Instruktion folgenden Antrag vor:

Verwendung der deutschen Sprache bei den Orationen der heiligen Messe

Der Apostolische Stuhl möge zustimmen, daß bei der Messe, die mit dem Volk gefeiert wird, für den Vortrag der Collecta und der anderen gegebenenfalls vorkommenden Orationen im Wortgottesdienst, der Oratio super oblata, der Postcommunio und der Oratio super populum die deutsche Sprache gebraucht werden kann.
Bis zur Billigung und Herausgabe eines einheitlichen Textes durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe sollen dazu die Texte der Diözesan-Gesang- und Gebetbücher und der Meßbücher von Bomm und Schott benutzt werden.
Wenn der Apostolische Stuhl diesem Antrag zustimmt, tritt diese Regelung ebenfalls am 7. März 1965, d. i. am ersten Fastensonntag 1965, in Kraft.

III. Antrag gemäß Art. 40, § 2 und Art. 51 der Konstitution

„Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde" (Konst., Art. 51) war es in den deutschen Bistümern auf Anraten des Kardinals Michael v. Faulhaber von München-Freising und mit Billigung der zuständigen Bischöfe in vielen Gemeinden üblich, daß bei der Meßfeier außer den lateinisch vorgetragenen Meßperikopen andere Perikopen in deutscher Sprache vorgetragen und in der Homilie ausgelegt wurden. Dieser Brauch mußte aufgegeben werden, seitdem die Perikopen des Römischen Meßbuches unmittelbar in der Muttersprache vorgetragen werden dürfen. Hierdurch befinden sich nun Seelsorger und Gläubige in bezug auf die Ver-

kündigung der Heiligen Schrift im Gottesdienst in einer schlechteren Lage als vorher. Viele — Priester und Gläubige — beklagen sich insbesondere über die häufige Wiederkehr der Perikopen aus dem Commune Sanctorum an den Heiligenfesten oder der Sonntagsperikopen an den Ferialtagen. Die Vollversammlung beschließt darum, die Zustimmung des Apostolischen Stuhles gemäß Art. 40, § 2 und im Sinne von Art. 51 der Liturgiekonstitution zu folgender vorläufiger Regelung zu beantragen:

1. Es ist gestattet, an Sonntagen und innerhalb der Woche an allen Festen 3. Klasse und an allen Ferialtagen, die nicht mit eigenen Lesungen ausgestattet sind, bei allen Messen, die mit dem Volk gefeiert werden, statt der im Meßbuch für die betreffende Meßfeier vorgeschriebenen Perikopen andere Perikopen in deutscher Sprache vorzutragen im Anschluß an die in den Vorbeterbüchern deutscher Bistümer und im Liturgischen Jahrbuch 13 (1963) S. 133—139 abgedruckten Perikopenordnungen. Das Nähere bestimmt der Bischof.

2. Die Perikopen können unmittelbar aus einer bischöflich approbierten Ausgabe der Heiligen Schrift vorgetragen werden. In bezug auf die benutzte Ausgabe ist die Bestimmung Nr. 40 e der Instruktion zu beachten.

3. Diese Erlaubnis gilt als „experimentum" im Sinne von Art. 40, § 2 der Konstitution bis zum Inkrafttreten der vom Apostolischen Stuhl herauszugebenden mehrjährigen Perikopenordnung.

Durch die Wiederaufnahme dieses Experimentes soll kein Präjudiz für die endgültige Regelung durch den Apostolischen Stuhl geschaffen werden. Es ist im Gegenteil zu erwarten, daß nützliche Erfahrungen im Sinne von Art. 23 der Liturgiekonstitution gewonnen werden können.

Falls der Apostolische Stuhl zustimmt, tritt diese Regelung unmittelbar nach der Veröffentlichung in den Amtsblättern der deutschen Bistümer in Kraft.

[Da die Genehmigung dieses Antrages nach einem besonderen Hinweis des Erzbischofs von Köln vom 8. Dezember 1964 die Vollmacht des „Rates zur Durchführung der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie'" überschreitet, ist sie noch nicht gegeben. Sobald die Entscheidung über diesen Antrag vorliegt, wird sie bekanntgegeben.]

Gegeben zu Rom, bei der Deutschen Nationalkirche „Santa Maria dell'Anima", am 6. November 1964

Joseph Kardinal Frings
Erzbischof von Köln
Vorsitzender der Vollversammlung
der deutschen Bischöfe

Joseph Stimpfle
Bischof von Augsburg
Sekretär
der genannten Vollversammlung

b) Verordnung über die Approbation deutscher Brevierausgaben für den liturgischen Gebrauch

1. § 1. In Anwendung der Art. 36, § 3 und 4 und Art. 101 der Konstitution „Über die heilige Liturgie", der Nr. IX des Motu proprio *Sacram Liturgiam* vom 25. Januar 1964 und der Nr. 89 der Instruktion des „Rates für die Ausführung der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie'" vom 26. September 1964 erteilt die Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands der im Verlag Friedrich Pustet in Regensburg erscheinenden Ausgabe des Römischen Breviers, die beigebunden zum vollen lateinischen Text als Supplement die deutsche Übersetzung von Schenk enthält, die Approbation für den liturgischen Gebrauch.

§ 2. Jede Änderung des Wortlautes der Übersetzung bei etwaigen späteren Auflagen bedarf der Approbation durch die Vollversammlung der deutschen Bischöfe.

§ 3. Diese Approbation soll gelten, bis nach der Reform des Breviarium Romanum eine neue Übersetzung im Auftrag der Vollversammlung angefertigt (vgl. Motu proprio, Nr. IX), gebilligt und herausgegeben wird.

§ 4. Diese Verordnung tritt in Kraft am 7. März 1965. Durch sie wird der Beschluß der Plenarkonferenz der deutschen Bischöfe vom 15. Februar 1964 in Hofheim der Vorschrift betr. Doppelsprachigkeit der Brevierausgaben in Nr. 89 der Instruktion vom 26. September 1964 angepaßt. Nach einer Übergangszeit gemäß Nr. 10, Abs. 2 der genannten Instruktion wird die doppelsprachige Brevierausgabe für alle Kleriker, die eine deutsche Übersetzung benutzen dürfen, ab 1. Adventssonntag 1965 verpflichtend.

2. Die Vollversammlung erteilt dem deutschen Text folgender „Kleinen Offizien" die nach Nr. 82 der obengenannten Instruktion erforderliche Approbation:

1. Kleines Marianisches Offizium. Erweiterte Ausgabe (Augustinus Bea SJ). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
2. Officium divinum parvum (P. Hildebrand Fleischmann OSB). 1. Band und 2. Band Lesungen, Anhänge mit den Offizien der Eigenfeste der verschiedenen Genossenschaften. Verlag Herder, Freiburg i. Br.
3. Klein-Brevier (Stallaert CSSR). Anhänge mit den Offizien der Eigenfeste der verschiedenen Genossenschaften. Verlag J. H. Gottmer, Haarlem-Antwerpen
4. Officium Marianum. Deutsche Übersetzung des „Office de la Sainte Vierge", herausgegeben von der Abtei Encalcat. Verlag Herder, Freiburg i. Br.
5. Officium divinum. Schwestern von der göttlichen Vorsehung (Direktor Stindt, Münster i. Westf.)
6. Kleines Marianisches Offizium (erweiterte Ausgabe). Kongregation der Dienerinnen der hl. Kindheit Jesu zu Würzburg-Oberzell
7. Officium divinum, zusammengestellt von Th. Schnitzler. Gebetbuch der Alexianer-Brüder
8. Offizium für die barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul in Untermarchtal
9. Deutsches Brevier. Vollständige Übersetzung des Stundengebetes der römischen Kirche, herausgegeben von Johann Schenk, Ausgabe 1937. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
10. Das Tagzeitenbuch des Monastischen Breviers, herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

3. Damit auch die Gläubigen, die der lateinischen Sprache nicht mächtig sind, zusammen mit den Priestern in einer approbierten Form beten und diesen wunderbaren Lobgesang des Stundengebetes recht vollziehen können (vgl. Konst., Art. 84), erteilt die Vollversammlung den in den Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern und ihren Beiheften verzeichneten deutschen Horen, soweit sie aus dem Römischen Brevier übersetzt oder nach Art des Stundengebetes aufgebaut sind, d. h. aus „Psalmen, Lesungen, Hymnen und Orationen" bestehen und irgendwie die Zeit des

Kirchenjahres berücksichtigen (vgl. Instr., Nr. 80), die Approbation für den liturgischen Gebrauch.

Gegeben zu Rom, bei der Deutschen Nationalkirche „Santa Maria dell'Anima", am 6. November 1964

Joseph Kardinal Frings
Erzbischof von Köln
Vorsitzender der Vollversammlung
der deutschen Bischöfe

Joseph Stimpfle
Bischof von Augsburg
Sekretär
der genannten Vollversammlung

Hieran schließt sich in der Dokumentation des deutschen Episkopats im lateinischen Original die Veröffentlichung der bestätigenden Reskripte des „Consiliums" an, d. h. des „Rates zur Durchführung der Konstitution ‚Über die heilige Liturgie'". Sie entspricht Punkt für Punkt den Anordnungen der vorstehenden Beschlüsse und ist am 20. November 1964 von Kardinal Lercaro als Präsident und A. Bugnini CM als Sekretär des Consiliums unterzeichnet, ohne Gegenzeichnung der Ritenkongregation wie bei der Instruktion (vgl. ds. Heft, S. 212). Anschließend sind, von denselben Unterschriften gefolgt, die vom Consilium bestätigten liturgischen deutschen Texte mit Titel und Diözese aufgeführt, ferner in einem eigenen Reskript die Titel der Brevierausgaben bzw. der Kleinen Offizien mit Angabe der Verlage.

Erklärungen und Anweisungen zu den Beschlüssen der Vollversammlung der Bischöfe der Diözesen Deutschlands vom 6. November 1964 über die Feier der heiligen Messe

I. Messen, die mit dem Volk gefeiert werden

1. Als Messen, die mit dem Volke gefeiert werden (Konst., Art. 54), sind zu verstehen vor allem die für Sonn- und Feiertage und die für die Werktage in den Gottesdienstordnungen vorgesehenen Meßfeiern; desgleichen die außerordentlichen Meßfeiern mit Gruppen jeder Art. Meßfeiern auch im kleinsten Kreis können als solche betrachtet werden.

II. Lesungen

2. Gemäß Nr. 51 der Instruktion ist es erlaubt, auch in der „gesungenen Messe" die Lesungen vorzulesen, statt zu singen.
3. Zum Gesangsvortrag siehe unten die Nummern 24 und 25.
4. Die Lesungen werden angekündigt wie folgt:
Lesung aus dem Brief des heiligen Apostels Paulus an die Korinther usw.;
Lesung aus dem Brief an die Hebräer;
Lesung aus dem Brief des heiligen Apostels Petrus;
Lesung aus dem Buch der Offenbarung des heiligen Apostels Johannes;
Lesung aus dem Buch des Propheten Isaias usw.
5. Der Dialog vor dem Evangelium lautet: „Der Herr sei mit euch."
Die Gemeinde antwortet: „Und mit deinem Geiste."
Priester (wie bisher mit dem kleinen Kreuzzeichen): „Aus dem heiligen Evangelium nach (Matthäus usw.)."
Gemeinde: „Ehre sei dir, o Herr!"
6. Die Akklamationen am Schluß der Lesungen, Episteln und Evangelien erfolgen leise durch den Meßdiener in deutscher Sprache; sie lauten „Dank sei Gott" bzw. „Lob sei dir, Christus".
Der entgegenstehende Brauch, diese Akklamationen laut von der Gemeinde sprechen zu lassen, soll nicht ausgeschlossen werden.
7. In allen Formen der „gesprochenen Messe" und beim einfachen Amt kann der zelebrierende Priester die Lesungen, die Epistel und das Evangelium selber vortragen, und zwar dem Volke zugewandt, entweder vom Altare aus, wenn es Kirchenraum und Altarstellung anraten, oder besser vom Ambo oder von den Chorschranken aus (Instr., Nr. 49 b und Erklärung des „Rates" vom 26. Oktober 1964 vor den Vorsitzenden der Liturgischen Kommissionen bei den Bischofskonferenzen).
8. a) Da „bei der liturgischen Feier jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun soll, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt" (Konst., Art. 28), und auch die, welche die Heilige Schrift im Gottesdienst vortragen, „einen wahrhaft liturgischen Dienst" vollziehen (Konst., Art. 29), von dem die Laien nicht ausgeschlossen sind, wird empfohlen, daß mit dem Vortrag der Lesungen, soweit sie nicht dem Evangelium entnommen sind, in allen Formen der „gesprochenen Messe", im einfachen Amt und im Amt mit Diakon in der Regel geeignete Vorleser beauftragt werden.
b) Das Evangelium indes bleibt nach altem liturgischem Brauch einem etwa mitwirkenden Diakon oder zweiten Priester oder dem zelebrierenden Priester vorbehalten.
c) In all diesen Fällen werden die Lesungen vorgetragen entweder vom Ambo oder von den Chorschranken aus.
9. Beim Hochamt (Levitenamt) werden die Epistel vom Subdiakon und das Evangelium vom Diakon vorgetragen. Etwa vor der Epistel anfallende weitere Lesungen mögen in der Regel einem anderen Vorleser übertragen werden (vgl. oben Nr. 8 a).
10. Beim Lesen oder Singen der Lesungen, der Epistel, der Zwischengesänge und des Evangeliums gilt folgende Ordnung (vgl. Instr., Nr. 52):
a) Im Hochamt hört der zelebrierende Priester die Lesungen und die Epistel wie auch die Zwischengesänge sitzend an. Nach dem Vortrag der Epistel geht der Subdiakon zum Zelebranten und empfängt von ihm den Segen. Dann legt der Zelebrant sitzend Weihrauch auf und segnet ihn. Während das „Alleluja" mit seinem Versikel gesungen wird bzw. gegen Ende der andern Zwischengesänge nach der Epistel erhebt er sich zur Segnung des Diakons und hört dann an seinem Sitz stehend das Evangelium an, küßt das Evangelienbuch und stimmt nach der Homilie gegebenenfalls das „Credo" an. Dann folgt in der Regel das „Allgemeine Gebet" („Fürbitten"), wie unten in Abschnitt III angegeben. Darauf kehrt der Zelebrant mit den Ministri zum Altare zurück.
b) Im einfachen Amt, im Amt mit Diakon und in der „gesprochenen Messe", in denen Lesungen, Epistel, Zwischengesänge und Evangelium gemäß Nr. 8 von anderen gesungen oder gelesen werden, verhält sich der Zelebrant, wie oben für das Hochamt dargelegt.
c) Im Amt und in der „gesprochenen Messe", in denen

vom Zelebranten nur das Evangelium gesungen oder gelesen wird, hört er die anderen Lesungen sitzend an, tritt dann, während das „Alleluja" mit seinem Versikel gesungen oder gesprochen wird bzw. gegen Ende der andern Gesänge nach der Epistel vor die unterste Altarstufe, spricht dort tief verneigt das „Munda cor meum" und begibt sich darauf zum Ambo oder an die Chorschranken, um das Evangelium zu singen oder zu verlesen.

d) Werden aber im Amt oder in der „gesprochenen Messe" alle Lesungen vom Zelebranten selbst vom Ambo oder an den Chorschranken gesungen bzw. vorgelesen, so kehrt dieser zwischen Epistel und Evangelium nicht zum Altar zurück.

Wenn die Zwischengesänge von anderen vorgetragen werden und dies nur kurze Zeit in Anspruch nimmt oder er sie selber sprechen muß, weil weder Schola noch Kantor, noch Vorbeter zur Verfügung stehen (siehe unten Nr. 22), bleibt er an dem Platz, an dem er die Epistel verlesen hat, spricht dort tief verneigt zum Altar gewandt das „Munda cor meum" und wendet sich zum Vortrag des Evangeliums wiederum der Gemeinde zu.

Nimmt der Vortrag der Zwischengesänge jedoch längere Zeit in Anspruch, so kann sich der Zelebrant zu seinem Sitz begeben, hört die Zwischengesänge sitzend an, betet vor der untersten Altarstufe das „Munda cor meum" und begibt sich zum Evangelium wiederum an den Ambo oder die Chorschranken.

III. Fürbitten

11. Das „Allgemeine Gebet" (oder das „Gebet der Gläubigen", bei uns meist „Fürbitten" genannt), das seit alters in den deutschen Bistümern in Übung ist, soll wenigstens an allen Sonn- und Feiertagen verrichtet werden, und zwar in allen Messen, die mit dem Volk gefeiert werden. Es wird gemäß Nr. 56 der Instruktion vor dem Offertorium im Anschluß an die Begrüßung „Dominus vobiscum" mit ihrer Antwort „Et cum spiritu tuo" und die Gebetsaufforderung „Oremus" eingefügt. Wenn das „Allgemeine Gebet" deutsch verrichtet wird, wie es die Regel ist, wird auch die dazugehörige Einleitung deutsch vorgetragen („Der Herr sei mit euch", „Und mit deinem Geiste", „Lasset uns beten"). Mit der „Antiphona ad offertorium", d. h. mit dem Gesang, der die Gabenprozession begleitet, wird erst begonnen, wenn der zelebrierende Priester das „Allgemeine Gebet" abgeschlossen hat.

12. Für das „Allgemeine Gebet" gelten gemäß dem Beschluß der Plenarkonferenz vom 18. Februar 1964 in Hofheim in Übereinstimmung mit Nr. 56, Abs. 1 der Instruktion bis auf weiteres „die vom Bischof approbierten Texte".

13. Der zelebrierende Priester leitet das „Allgemeine Gebet" von seinem Sitz oder von den Chorschranken oder vom Ambo oder vom Altare aus, je nachdem, wo er das Evangelium angehört bzw. selbst vorgetragen und gegebenenfalls das Glaubensbekenntnis angestimmt hat oder am leichtesten verstanden wird.

14. Er eröffnet selbst das „Allgemeine Gebet" (die Aufforderung „Oremus" kann als Einleitung des Priesters betrachtet werden) und schließt es mit einer Oration (ohne „Oremus") oder mit einer Doxologie ab. Die „Aufforderung" erfolgt zum Volk gewendet, die abschließende Oration bzw. Doxologie immer zum Altare hin.

15. Es entspricht dem Charakter des „Allgemeinen Gebetes" als eines Gebetes der Gläubigen, daß die Gebetsmeinungen tunlichst nicht vom Priester, sondern von einem Diakon, einem Kantor oder einer anderen geeigneten Person vom Vorchor oder von den Chorschranken aus vorgetragen werden.

16. Haben die Gebetsmeinungen die Form einer Bitte an Gott bzw. Christus (z. B. „Daß du deine heilige Kirche behüten wollest"), so wendet sich der Vortragende dem Altare zu. Sind sie jedoch Aufforderungen an die Gemeinde (z. B. „Lasset uns beten, Geliebte, daß Gott seine heilige Kirche behüten wolle"), dann wendet sich der Vortragende der Gemeinde zu.

17. Für den Inhalt der Gebetsmeinungen wird nachdrücklich auf den Art. 53 der Konstitution hingewiesen. Vier Personenkreise sind zu unterscheiden, für die Fürbitten eingelegt werden sollen: 1. Die Kirche, ihre Stände und Aufgaben; 2. die Regierenden und das Heil der Welt; 3. die Notleidenden, Unterdrückten und alle Menschen; dazu kommt gemäß der ständigen Überlieferung 4. die Fürbitte für die versammelte Gemeinde und ihre besonderen Anliegen. Fürbitten aus besonderem Anlaß (drohende Gefahr, Krankheit, Seuche, ungünstige Witterung, Katastrophe, kirchliche oder weltliche Ereignisse, Todesfälle) werden der zugehörigen Gruppe eingeordnet. Diese Fürbitten aus besonderem Anlaß werden jeweils vom Bischof vorgeschrieben oder, wenn es sich um plötzlich eintretende Ereignisse oder rein örtliche Anliegen handelt, vom Leiter des Gottesdienstes formuliert. Das regelmäßige Gebet für die Verstorbenen wird der dritten oder vierten Gruppe eingefügt.

18. Das „Allgemeine Gebet" kann gesungen oder gesprochen werden. Für den Gesangsvortrag gilt sinngemäß die allgemeine Regelung von 24 und 25.

IV. Ordinariumsgesänge

19. Das Ordinarium (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus-Benedictus, Agnus Dei) kann in deutscher Sprache vorgetragen werden, wie folgt:

a) In der „gesprochenen Messe" wird das Kyrie im Wechsel von Priester und Gemeinde rezitiert, das Gloria, Credo und Agnus Dei vom Priester angestimmt und von Priester und Gemeinde fortgeführt, das Sanctus-Benedictus wird unmittelbar nach der Präfation ohne Verzug von Priester und Gläubigen gemeinsam gesprochen.

b) In der „gesungenen Messe" werden die genannten Gesänge im Wechsel von Schola (bzw. Kantor oder Kirchenchor) und Gemeinde gesungen. Der Priester stimmt mit ein. Gloria und Credo werden von ihm angestimmt. Was die Melodien betrifft, siehe unten Nr. 28 und 29.

20. Damit Sorge getroffen wird, „daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meßordinariums auch lateinisch sprechen oder singen können" (Konst., Art. 54, Abschn. 2; Instr., Nr. 59), werden ähnlich, wie das bisher schon in Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern der Fall ist, auch im kommenden Einheitsgebetbuch die Texte und die einfacheren und gebräuchlichen gregorianischen Melodien des lateinischen Meßordinariums abgedruckt werden. Es soll dafür gesorgt werden, daß die Gemeinde diese tatsächlich auch singen kann.

21. Der rechte Ausgleich zwischen dem Vortrag lateinischer und deutscher Ordinariumsgesänge ist Sache des Bischofs.

V. Propriumsgesänge

22. Die Propriumsgesänge (Introitus, Zwischengesänge, Offertorium, Communio) können in deutscher Sprache vorgetragen werden, wie folgt:

a) Sie werden in der „gesprochenen Messe" vom Vorbeter bzw. von der Schola vorgetragen. Die Gemeinde kann sich

dabei gemäß der Eigenart der einzelnen Stücke beteiligen. Der Priester hört zu oder stimmt ein. Fehlt die Schola oder der Vorbeter, übernimmt der Zelebrant die Aufgabe des Vorbeters.
b) In der „gesungenen Messe" werden sie von der Schola (bzw. Kantor oder Kirchenchor), gegebenenfalls im Wechsel mit der Gemeinde, gesungen. Der Priester hört zu oder stimmt ein. Was die Melodien betrifft, siehe unten Nr. 28 und 29.

VI. Der Gesang in der Muttersprache bei der Meßfeier und den anderen liturgischen Handlungen, die im Missale verzeichnet sind

23. Gemäß Art. 113 der Konstitution können alle Teile der Liturgie, für die Gesang vorgesehen ist, wenn für sie die Muttersprache erlaubt ist, in der Muttersprache auch gesungen werden. Demgemäß macht die Instruktion in Nr. 57 für die Verwendung der Muttersprache grundsätzlich keinen Unterschied zwischen „gesungenen" und „gesprochenen Messen".
24. In Nr. 42 der Instruktion wird indes näher festgelegt, daß „neue" Melodien für die vom Zelebranten und den Ministri in der Muttersprache zu singenden Teile der Liturgie (z. B. Akklamationen, Orationen, Lesungen, Präfationen außerhalb der Meßfeier, Exultet) der Approbation durch die für das Gebiet zuständige kirchliche Autorität bedürfen.
25. Die im Gebrauch befindlichen römischen und diözesanen Melodien für Orationen, Lesungen, Präfationen und dergleichen sind keine „neuen" Melodien im Sinne der Instruktion. Über ihre Zulassung für den Vortrag in deutscher Sprache befindet im Rahmen von Art. 22, § 1 der Konstitution und Nr. 22 der Instruktion der Bischof.
26. In Nr. 48 g der Instruktion wird verfügt, daß die Vertonung des Vaterunsers in der Muttersprache, wenn es in der Messe gesungen werden soll, von der Vollversammlung der Bischöfe approbiert werden muß.
27. Bis zur Überprüfung des deutschen Vaterunser-Textes und der Approbation von Einheitsmelodien durch die Vollversammlung der Bischöfe sind die Vaterunser-Melodien in den Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern und den dazugehörigen Vorbeterbüchern und diözesanamtlichen Beiheften hiermit approbiert.
28. Die Instruktion enthält keine Bestimmung über eine Approbation von Vertonungen der Ordinariums- und Propriumsgesänge etwa durch die Auctoritas territorialis. Wie bisher hat der Bischof auf Grund seines Amtes, die Liturgie im Rahmen der bestehenden Gesetze im Bistum zu ordnen, das Recht und die Aufgabe, zu urteilen, ob bestimmte Kompositionen für den Gottesdienst geeignet sind, ungeeignete auszuschließen und um der Einheit des gottesdienstlichen Gesanges willen einige für das ganze Bistum vorzuschreiben.
29. Um eine größere Einheit des gottesdienstlichen Gesanges in den deutschen Bistümern und nach Möglichkeit im ganzen Sprachraum zu fördern, ist es erwünscht, daß in Zusammenarbeit der Liturgischen Kommissionen des ganzen Sprachraumes eine Sammlung von Einheitsmelodien vor allem des Ordinariums zusammengestellt wird, sobald die vorgesehenen neuen Übersetzungen erschienen sind und geeignete Vertonungen in ausreichender Zahl vorliegen und erprobt sind.

[Nach einem besonderen Hinweis des Erzbischofs von Köln vom 8. Dezember 1964 wird hinsichtlich der Punkte 24—29 noch eine besondere Bekanntmachung erfolgen.]

30. Gemäß Art. 36, § 1 der Konstitution („Salvo particulari iure") und Nr. 43 der Instruktion bleiben die deutschen Privilegien über den Gesang beim Gottesdienst „gültig, bis im Zusammenhang mit der teilweisen oder völligen Reform der Liturgie etwas anderes bestimmt wird". Demgemäß können sowohl bei allen Formen der „gesprochenen" wie der „gesungenen Messe" (Deutsches Hochamt) wie auch bei den übrigen liturgischen Handlungen, die im Meßbuch verzeichnet sind, passende Kirchenlieder oder entsprechende deutsche Gesänge gesungen werden. Wenn es sich dabei jedoch nicht um wörtliche Übersetzungen der anfallenden liturgischen Texte handelt, kann der zelebrierende Priester von der Erlaubnis der Nr. 32, 48 a und b der Instruktion keinen Gebrauch machen; d. h., er ist verpflichtet, die übersungenen Stücke leise zu rezitieren.

Gegeben zu Rom, bei der Deutschen Nationalkirche „Santa Maria dell'Anima", am 6. November 1964

Joseph Kardinal Frings
Erzbischof von Köln
Vorsitzender der Vollversammlung
der deutschen Bischöfe

Joseph Stimpfle
Bischof von Augsburg
Sekretär
der genannten Vollversammlung

Die Kirche in den Ländern

Die Lage der Kirche im Kongo

Die Demokratische Republik Kongo, wie sie sich seit dem Amtsantritt Moise Tschombes nennt, hat wieder ein unruhiges Jahr hinter sich. Obgleich die Lage des Landes nach wie vor ungeklärt ist und mit Rückschlägen für die Zentralregierung in Léopoldville jederzeit zu rechnen ist, soll eine vorläufige Bilanz der Ereignisse zu ziehen versucht werden. Dabei soll besonders das Schicksal der katholischen Kirche im Lande berücksichtigt werden.

Der innenpolitische Rahmen

Am 29. September 1963 suspendierte Präsident Joseph Kasavubu das Parlament. Von dessen 137 Mitgliedern hatten sich mehrere, darunter Pierre Mulélé, mit aufständischen Plänen befaßt. Einige Dutzend Abgeordnete wagten es daher nicht, nach Léopoldville zu kommen, sie fürchteten, verhaftet zu werden. Als die Abgeordneten sich weigerten, die vorgesehene neue Konstitution zu entwerfen, hob Kasavubu die Session auf und beauftragte eine Kommission von 120 repräsentativen Sachkundigen, die Arbeit zu übernehmen. Die Versammlungen wurden in Luluaburg abgehalten. Der Entwurf sieht ein Präsidialsystem vor mit einem vom Präsidenten ernannten Gouverneur in jeder der 21 Provinzen, in die das Land neu aufgeteilt wird.
Die Arbeiterschaft war mit der Suspendierung des Parlamentes nicht einverstanden und forderte den Rücktritt

der Regierung. Die „Union des Travailleurs Congolais" organisierte einen Streik, der jedoch mißlang. Präsident Kasavubu ließ nämlich die Gewerkschaftsführer Bo-Boliko, Kithima und Siwa verhaften, so daß der Widerstand gebrochen wurde. Er hatte einen Monat zuvor erlebt, wie die Gewerkschaften im Kongo (Brazzaville) die dortige Regierung Fulbert Youlous zu Fall gebracht hatten.

Zur selben Zeit versammelten sich unzufriedene Elemente in Brazzaville, wo sie das „Comité National de la Libération" errichteten. Ein zweites Büro davon wurde Anfang 1964 in Bujumbura, der Hauptstadt Burundis, nahe der Ostgrenze des Landes, eröffnet. Sowohl Brazzaville als auch Bujumbura haben inzwischen Beziehungen mit Peking angeknüpft, und es besteht kein Zweifel darüber, daß die chinesischen Botschaften, die in beiden Hauptstädten über einen beträchtlichen Stab verfügen, regen Anteil an der Planung und Finanzierung des Aufstandes nehmen. Für sie ist es eine wichtige Frage, ob Peking oder Moskau den Kommunismus in Zentralafrika steuern wird. Für die Regierungen Brazzavilles und Burundis — letztere besteht aus Katholiken — scheinen diese Botschaften wirksame und ungefährliche Mittel zu sein, um ihre politischen Interessen zu fördern. Als das Kongolesische Parlament im März 1964 zu seiner letzten Sitzung zusammentreten sollte, verhinderte der Präsident das wiederum. Damit löste er das Parlament praktisch auf, dessen Mandat am 30. Juni 1964 abgelaufen wäre. Präsident Kasavubu und sein Premierminister Adoula wie auch dessen Nachfolger Moise Tschombe hatten dadurch die Hände frei, um gegen die Rebellen vorzugehen.

Die Rebellion

Die verantwortlichen Führer des Aufstandes hatten sich zwar ein bestimmtes politisches Ziel gesteckt, sie versuchten jedoch nicht, dessen Größe und Notwendigkeit der breiten Masse der Bevölkerung plausibel zu machen. Daher waren sie genötigt, die Leute unter Druck zu setzen. Das geschieht im Kongo seit jeher vornehmlich durch Angstmachen. Die Folge davon war, daß die Bevölkerung, die den Aufstand ablehnt und im allgemeinen die Missionare sehr schätzt, sich entweder aus dem Staube machte oder Vandalismen gegenüber passiv blieb. In Kilembe und Idiofa haben die Arbeiter der Mission es nicht gewagt, die Missionare zu warnen, noch weniger sie zu verteidigen, obgleich sie über die bevorstehenden Angriffe auf die Mission unterrichtet waren: tags zuvor hatten sie sich ihre Löhne abgeholt. Anderseits nützten die Rebellen auch die Fehden und Rivalitäten zwischen den Stämmen zu ihren Zwecken aus. Die Führer versicherten sich deshalb zuerst der Hilfe der eigenen Stammesgenossen, wie Lumumba und Tschombe es taten und zuletzt Mulélé, Soumialot, Gizenga u. a. es versucht haben. Schließlich rief man ganz offen zu Unzufriedenheit und Verachtung jeder Autorität auf. Besonders die Jugend läßt sich dazu mißbrauchen und für gefährliche Ziele einspannen. Sie streift in Banden durch das Land und läßt sich leicht zu Ausschreitungen verführen. Öfters sind es Gruppen, die gar nicht zur Volksarmee der Aufständischen gehören. Ein Umstand, der den Rebellen schließlich besonders behilflich war, war die mangelnde Disziplin bei den Streitkräften der Zentralregierung. Zahllose Offiziere und Soldaten sowie Mitglieder der Zivilpolizei liefen über oder verkauften den Aufständischen ihre Waffen. Die katangesischen Gendarmen haben zwar die Ordnung in Südkatanga gesichert, sie lassen sich jedoch nicht in den übrigen Provinzen des Landes einsetzen, diese interessieren sie nicht.

Die Provinz Kwilu

Pierre Mulélé stammt aus der Provinz Kwilu (Hauptstadt Kikwit), etwa 500 km östlich von Léopoldville. Dort wohnen die Bubanda, zu denen Mulélé gehört, wie auch die Bapende, der Stamm Gizengas. Gizenga ist der Nachfolger Lumumbas als Präsident des „Mouvement National Congolais". Er war zwei Jahre in Haft, wurde von Tschombe freigelassen und hielt mit diesem einen triumphalen Einzug in Léopoldville. Im August gründete er eine extrem-linke Partei, die „Parti Lumumbists Unifiés" (PALU). Zur Zeit steht er wieder unter Hausarrest. Mulélé war Erziehungsminister im Kabinett Lumumba. Er wollte damals das ganze Schulwesen nationalisieren. Er ist sowohl in Peking als auch in Moskau geschult worden, besonders in der Buschkriegführung. Von Brazzaville aus hat er den Aufstand vorbereitet. Dabei leisteten nicht nur die Chinesen Hilfe, sondern auch die Sowjets, deren Botschaftspersonal sich schwer kompromittierte und im November 1963 des Landes verwiesen wurde.

Im Januar wurde in Kwilu das Zeichen gegeben. Der Aufstand verbreitete sich wie ein Feuer. Zuerst wandte er sich gegen alle Häuptlinge und Beamten. Wer sich weigerte, Mulélé den Treueid zu schwören, wurde niedergemacht. Schulen, Verwaltungsgebäude, Brücken usw. wurden zerstört. Die ersten Missionare fielen. Auf protestantischer Seite war es Frl. Irene Ferrel von der amerikanischen Baptistenmission in Mangungu. Sie wurde mit einem Pfeil erschossen. Eine Kollegin wurde schwer verletzt. Die katholische Missionsstation Kilembe in der Diözese Idiofa, östlich von Kikwit, wurde in der Nacht vom 22./23. Januar 1964 überfallen. Vier Oblatenpatres waren zu Hause, einer konnte entkommen, die übrigen drei wurden erschlagen und in Stücke gehackt. Es waren die Patres Gerard Defever, Nicolas Hardy und Pierre Laebens. Die Schwestern im nahegelegenen Kloster wurden nicht belästigt. Sie bestatteten am Morgen die sterblichen Überreste der Ermordeten und wurden am gleichen Tag von der protestantischen Mission in Mukedi aufgenommen, von wo sie später evakuiert wurden. Bis zum 30. Januar wurden fünf Stationen der Diözese Idiofa geräumt. Auch die 15 Trappisten von Kasanza flohen nach Léopoldville. Im nördlichen Teil der Diözese blieb man auf den Posten, weil dort noch keine Gefahr drohte. Die Rebellen besetzten Idiofa; der kongolesische Generalvikar war der einzige, der dort zurückblieb. — Am 22. Januar war auch die Kisanji-Mission im Süden der Erzdiözese Kikwit überfallen worden. Die vier Patres der Gesellschaft der Afrikanischen Missionen und zehn Schwestern blieben sechs Tage in den Händen der Rebellen. Von allem beraubt, wurden sie später nach Léopoldville evakuiert.

Schlimmeres passierte im Kolleg St. Louis in Makungika, 50 km von Kikwit entfernt. Das Kolleg stand unter ständigem Polizeischutz. Als die Polizei am 21. Februar abgezogen wurde, erfolgte am 22. ein Überfall, bei dem zwei Laienlehrer, nämlich die Herren Maréchal und Bolaerts, getötet und einige Brüder und Jesuitenpatres verletzt wurden.

Nördlich von Kikwit wurden die Jugendbanden von der Bevölkerung zurückgeschlagen. Die dortigen Missionare lehnten ein Angebot der UN ab, sich in Sicherheit bringen zu lassen.

Ein Monat Terrorismus reichte aus, um viele Missionsstationen einzuäschern, Schulen und Spitäler zu entvölkern und den ganzen unentbehrlichen Wagenpark der Mission zu vernichten. Um so verwunderlicher ist es, daß bereits Ende Februar einige Missionare auf ihre Posten zurückkehrten. Ihr Vertrauen in die Bevölkerung war nicht erschüttert; Jean Jadot, Direktor der Päpstlichen Missionswerke in Belgien, der sich im Januar im Kongo befand, stellte ihr ein gutes Zeugnis aus. Die Bevölkerung steht den Gewalttaten völlig hilflos gegenüber, weil sie keinen Widerstand zu organisieren vermag. Bischof René Toussaint von Idiofa meint, daß Armee und Verwaltung ihr wahrscheinlich mehr Mut und Halt geben könnten, wenn sie die Ortshäuptlinge einschalten würden, um mit der Jugend Kontakt aufzunehmen, denn manchmal habe die traditionelle Autorität mehr Einfluß auf die Geister. Nach den Wirren war die Bevölkerung grausam enttäuscht, denn was ihr versprochen worden war, blieb aus, nämlich die Verbesserung der Lebensbedingungen. Kwilu war früher nicht arm, es war gutes Land mit reichem Ertrag an Palmöl. Heute ist alles, auch die für die Lebenshaltung notwendigsten Dinge, unbezahlbar teuer oder gar nicht zu haben. Auch Mulélé hat versagt. Erzbischof André Lefebvre von Kikwit schrieb im April seinen Gläubigen einen Hirtenbrief, in dem er jede Gewalttat verurteilte. Er legte jedoch auch den Finger auf die Wunde, wenn er sagte: „Meint ihr nicht, meine Brüder, daß die vielen jungen Leute, die sich dieser Revolte anschlossen, so handelten, weil sie verbittert waren? Sie waren verbittert, weil sie Monate, bisweilen Jahre lang arbeitslos waren. Sie waren verbittert über ihren armseligen Lohn, verglichen mit dem ihrer früheren Freunde, die gutbezahlte Stellen innehaben, nicht etwa allein wegen ihrer besseren Leistungen, sondern wegen Beziehungen durch den Klan oder durch Bevorzugung. Wenn wir mehr Gerechtigkeit wollen — das ist die Vorbedingung des Friedens —, so muß es zuerst eine gerechtere Verteilung des Besitzes geben." Bis heute dauern in einem Teil von Kwilu die Wirren an. Mulélé habe dabei den Tod gefunden, hieß es, doch gilt diese Nachricht inzwischen als überholt.

Ausbreitung der Rebellion

Zur gleichen Zeit, als Kwilu den Einsatz der besten Truppen nötig machte, mußte die Zentralregierung Meutereien der Armee in Baudouinville (Nordkatanga), Stanleyville (Nordosten) und sogar in Léopoldville unterdrücken. Anfang April wurde ein Anschlag auf den Präsidenten Kasavubu, die Minister Adoula und Bomboko und den Oberbefehlshaber Mobutu im letzten Augenblick vereitelt. Unter den Verschwörern fanden sich fünf Politiker, darunter ein Mitglied des Parlamentes. Der Urheber, ein Parteigenosse Gizengas, flüchtete nach Brazzaville. Auch gab es Spannungen zwischen der kongolesischen Regierung und den Vereinten Nationen, wodurch die Zusammenarbeit behindert und die Moral der „Armée Nationale Congolaise" gefährdet wurde.

Im Januar waren die chinesischen Diplomaten in Bujumbura, der Hauptstadt Burundis, angekommen. Zwischen ihnen und dem Rebellenführer Soumialot entwickelte sich ein reger Kontakt. Die Provinz Kivu mit der nah an der Grenze gelegenen Hauptstadt Bukavu war seit Ende 1963 wieder besonders unruhig geworden. Man hatte sie in drei neue Provinzen aufgeteilt, und die Banyarwanda, eine Gruppe von Tutsi, die sich vor Jahren in Goma niedergelassen hatten, wollten sich nicht Nordkivu, sondern Zentralkivu anschließen. Im Januar 1964 kamen Zehntausende von Tutsi-Flüchtlingen aus Ruanda, wo eine blutige Revolution sie verjagte. Ein Teil von ihnen unterstützte die kongolesischen Rebellen, denn sie hofften, dafür später deren Hilfe zu erhalten, um Ruanda zurückzuerobern. Die Stadt Bukavu, die etwa 150 000 Einwohner zählt, schuf weitere Komplikationen. Das Stadtgebiet ist von den Belgiern dem Mwami von Kabara entzogen worden. Dieser regiert über 250 000 Untertanen und ist ein Fürst alten Stils, der willkürlich über Leben und Tod seiner Untertanen entscheidet. Er erhebt Ansprüche auf die Einnahmen der Hotels und Geschäfte in Bukavu und sorgt dafür, daß möglichst viele seiner Anhänger in den Wohnvierteln der Stadt wohnen. Seine Königswürde hat ihn nicht daran gehindert, sich als Führer der Lumumbisten aufstellen zu lassen, denn von der Zentralregierung, die ihn, wie früher die Belgier, schon einmal in die Verbannung geschickt hat, hat er nichts mehr zu erhoffen.

Mitte Mai beherrschten die Rebellen die Hauptstraße, die von Burundi in die Kivu-Provinz führt. Dadurch wurden die Führung und die Versorgung der Aufständischen von Bujumbura aus wesentlich erleichtert. Ein gewisser Colonel Louis, Häuptling eines Pygmoïdenstammes, spielte in diesem Kampf eine bedeutende Rolle. Diese Stämme, die seit Menschengedenken eine untergeordnete, genauer gesagt, eine Sklavenrolle spielen, haben nichts zu verlieren, sie sind übrigens gewohnt, für die Herrenstämme Hand- und Spanndienste zu leisten. Die Regierungstruppen konnten die Lage in Bukavu nicht meistern. Viele Soldaten liefen zu den Rebellen über, andere wollten nicht kämpfen. Die europäischen Frauen und Kinder wurden evakuiert, die Männer bewaffnet. Die Bevölkerung hoffte, daß die nigerianischen UN-Truppen sie schützen würden. Das geschah jedoch nicht wegen der oben erwähnten Spannungen in Léopoldville und weil der Abzug der UN-Truppen aus dem Kongo vertraglich geregelt war. Die Stadt wurde bis Ende Juli abwechselnd von beiden Parteien besetzt.

Von Ostkivu aus verbreitete sich der Aufstand in westlicher Richtung in die Provinz Maniema, wo General Olenga die Städte Kalole und Kindu eroberte. Von dort aus griff er in die Ostprovinz über in Richtung Stanleyville.

Auch in Nordkatanga war die Offensive der Rebellen erfolgreich. Am 19. Juli besetzten sie die Hauptstadt Albertville und zwei Wochen später die strategisch sehr wichtige Stadt Kongolo. Sie stießen bis in die Provinz Kasai vor.

Der Westen des Landes geriet gleichfalls in arge Gefahr. 300 km nördlich von Léopoldville überquerten im Juli die Aufständischen von Kongo (Brazzaville) aus den Kongofluß und besetzten Kwamuth und Mushie, gut 200 km von Léopoldville entfernt.

Den schlimmsten Schlag erlitt die Zentralregierung jedoch im Norden des Landes. Dort besetzten die Rebellen Stanleyville, die drittgrößte Stadt des Kongo. Der Präsident des MNCL (Mouvement National Congolais Lumumba), Christophe Gbenye, fürchtete, daß mehrere Konkurrenten ihm seine führende Stellung in der Revolution streitig machen könnten. Daher ging er nach Stanleyville und rief am 7. September auf eigene Faust die Volksrepublik Kongo aus. Acht Tage später erklärte er den Vereinigten Staaten den Krieg. Am 22. August fiel Lisala, die Provinzhauptstadt im Nordwesten des Kongo, in die Hände der Rebellen. Boënde, 300 km östlich von Coquilhatville, wurde am 10. September besetzt. Coquilhatville selbst wurde evakuiert, konnte jedoch von den Regierungstruppen gehalten werden.

Die Gegenoffensive

Zwei Drittel des Landes standen unter der Schreckensherrschaft der Aufständischen. Wenn es für die Zentralregierung schwierig war, die Kontrolle über das Land wiederzugewinnen, so war es für die Rebellen noch schwieriger, die Macht auszuüben. Ende Juli wurde Bukavu von Rebellen gesäubert. Einen Monat später wurde Albertville wiedererobert. Am 7. Oktober konnten die Regierungstruppen die Stadt Uvira am Tanganjikasee erobern, wodurch die Verbindungen der Rebellen mit Bujumbura abgeschnitten wurden. Lisala im Norden wurde Mitte September besetzt, Boënde in den letzten Oktobertagen. Mühsam setzten sich die Regierungstruppen durch. Die Hilfe der Söldner hat dabei eine bedeutende Rolle gespielt. Auch waren die Rebellenführer untereinander nicht einig; in Stanleyville brach sogar eine Meuterei unter den Rebellentruppen aus. Viele Einheiten entarteten in zügellose Banden, sie sollen Tausende von afrikanischen Bürgern ermordet haben. Am 1. November richtete Gbenye einen Hilferuf an die Vereinigte Arabische Republik, Ghana, Guinea, Algerien und Mali. Er drohte, falls sie nicht in wenigen Stunden zu seinen Gunsten intervenierten, die Taktik der verbrannten Erde anzuwenden. Nach dem Fall der Stadt Kindu am 6. November wurde es den Regierungstruppen möglich, vom Süden, Norden und Westen her auf Stanleyville vorzurücken. Die Stadt wurde am 24. November nach Besetzung durch 600 belgische Fallschirmjäger unter Kontrolle der Regierungstruppen gebracht.

Die Missionen im Osten und Norden

Nur spärlich sind die Nachrichten über die Geschehnisse in den Missionsstationen während der Unruhen im Osten und Norden des Landes. Im allgemeinen scheinen die Folgen des Aufstandes weniger schlimm zu sein, als es zunächst den Anschein hatte. Der Verlust an Toten, auch wenn es nur einige sind, ist jedoch immer zu groß, und von der Angst, unter der die Missionare gelebt haben, von dem Verlust an missionarischer Ausrüstung und von den Folgen für die seelsorgliche Arbeit vermögen wir uns keine Vorstellungen zu machen.

Im Osten war es die Schwedische Mission in Lemera und Uvira, an der Grenze Ruandas und Burundis, die zuerst um Hilfe bat, als die Gegend von Terroristen bedroht wurde. Das war im April. Die Gefahr konnte abgewendet werden, ein Teil des Missionspersonals wurde evakuiert. Diese Mission arbeitet unter den Kongolesen und in den Lagern der Tutsi-Flüchtlinge. Als Uvira am 16. Mai von den Rebellen unter der Führung Soumialots („Lumumba ist groß, und ich bin sein Prophet") erobert wurde, konnten vier Priester flüchten. Einige andere wurden festgenommen, später jedoch wieder freigelassen. Bischof Danilo Catarzi von Uvira blieb unbehelligt. Am 28. Mai wurde die Lage in Kasongo sehr kritisch. Der einheimische Bischof Noël Mala erlitt einen Nervenzusammenbruch und mußte zur Behandlung in die Universitätsklinik in Léopoldville gebracht werden. Mehrere Missionare wurden nach Kindu evakuiert. Am 23. Juni wurde nördlich von Kasongo, auf der Straße von Shabunda nach Bukavu, der Provinzial der Maristenbrüder, Edouard Ettinger, festgenommen. Erst viel später erfuhr man, daß er von den Rebellen enthauptet worden ist. Die Hauptstadt Léopoldville, die übrigens ihr eigenes Dasein führt und sich von den Ereignissen in den Provinzen nicht sehr stark beeinflussen läßt, wurde im Mai durch einige Bombenattentate aufgeschreckt. Eine Bombe traf die Christkönigskirche der Steyler Missionare und einen Mann, Mitglied der Legio Mariens, der dabei ums Leben kam. Bei einem Attentat in der Peterskirche der Scheutvelder Missionare wurden vier Leute schwer verletzt. Die Missionare von Mushie, das nördlich von Léopoldville liegt, konnten sich nach Banningville in Sicherheit bringen. In der zentralen Provinz Kasai versammelten sich viele Missionare in Bujimaji (früher Bakwanga), einer Hauptstation, wo der Internationale Bauorden, darunter auch zwei Deutsche, eine Kirche, ein Knabenseminar, eine Entbindungsanstalt und eine Großgarage bauen. Die Arbeit konnte weitergeführt werden. Bei der Eroberung der Stadt Kindu in Kivu wurden vier Belgier ermordet, darunter der Missionar P. Lucien van Damme. Die Rebellenführer machten Banditen für diese Bluttat verantwortlich, ein Beweis dafür, daß sie ihre Leute nicht in der Hand hatten. Die übrigen 200 Weißen, die sich in der Stadt befanden, wurden am 6. November befreit. Von Kindu aus marschierten die Rebellen unter Führung Olengas auf Stanleyville. In einer Bekanntmachung bat Olenga die Weißen, auf ihren Posten zu bleiben. Es befanden sich noch etwa 800 Weiße, darunter die Missionare, in Stanleyville, als die Stadt in die Hände der Rebellen fiel. — Die Erfolge der Rebellen fachten auch in anderen Gegenden den Aufstand wieder an. So in Kwilu, wo die Stadt Kikwit belagert wurde; im Nordwesten, wo das Missionspersonal von Lisala evakuiert werden mußte; und in Kasai, wo die Rebellen in einem blutigen Kampf vor Luluaburg gestoppt werden konnten. Als die Regierungstruppen zu einer systematischen Gegenoffensive übergingen, brach für die Missionare wiederum eine Periode von Angst und Schrecken an. Die Truppen traten hart auf. So wurden unweit von Lisala einmal 83 Partisanen exekutiert, was blutige Racheakte zur Folge hatte. — In Albertville hatten sich mehrere Missionare aus der Umgebung zusammengefunden, weil die Außenstationen fortwährend von Banditen überfallen wurden. Am 11. August ging die Jugend der Stadt selber zu Gewalttaten über. Eine Reihe von Missionaren wurde eingesperrt. Die Patres Constant Lenaers und Gaston Stove, die sich auf einer Station in der unmittelbaren Umgebung der Stadt befanden, wurden ermordet. In Uvira zwangen die Rebellen Bischof Catarzi am 30. August, den Premierminister von Burundi anzurufen und dessen Vermittlung zu erbitten, damit die Stadt nicht bombardiert würde. Der Bischof, zwölf Priester und neun Ordensschwestern sollten anschließend sofort umgebracht werden. Wie schon erwähnt, fiel Uvira am 7. Oktober in die Hände der Regierungstruppen; die Missionare wurden befreit. In Bukavu konnte sich das Missionspersonal in Sicherheit bringen. Im Nordwesten war die Lage kritisch. Den Christen wurde dort unter Todesstrafe verboten, die Kirche zu betreten. Es verbreitete sich das Gerücht, daß Bischof Jacques Mbali von Buta dort mit 150 anderen führenden Personen umgebracht worden sei. Es ist bis jetzt noch nicht festzustellen, was eigentlich geschehen ist; sicher ist nur, daß der Bischof lebt. Die Erfolge der Regierungstruppen in der letzten Zeit drängen die Rebellen immer mehr zurück. Erzbischof Bernard Mels von Luluaburg erklärte bei seiner Abreise zum Konzil am 16. September, daß sowohl in Luluaburg (Kasai) als in Nordkatanga die Missionare sich vom Schrecken erholten und die Arbeit sich nach und nach wieder normalisiere. Er war der Ansicht, die Rebellion würde bald zusammenbrechen.

Doch geschah das nicht so schnell. Von Westkivu und vom Nordwesten des Kongo wurden zur gleichen Zeit noch zahlreiche Missionare evakuiert, darunter viele von Boënde, das erst Mitte September von den Rebellen erobert worden war. In Molegbwe, ebenfalls im Nordwesten, wurden drei Kapuzinerpatres festgenommen. Wie sehr Bischof Mels sich irrte, bewies der Mord an zwei Passionistenpatres der Diözese Tschumbe, des Suffraganbistums von Luluaburg, am 29. Oktober. Es waren die Patres Firmin Halkett und Lambert Janssen.

In der nordöstliche Ecke des Kongo drangen die Rebellen auch erst Ende September vor. Bischof Henri J. Piérard von Beni flüchtete mit allen seinen Missionaren, ausgenommen die einheimischen, nach Uganda. Die afrikanischen Schwestern zogen weltliche Kleidung an und verbargen sich in ihren Heimatdörfern, nachdem sie die ihnen anvertrauten Waisenkinder unter sich verteilt hatten. Kurz danach besetzten die Regierungstruppen die Stadt. In der angrenzenden Diözese Mahagi entkam der afrikanische Bischof Thomas Kuba mit knapper Not dem Erschießungstod durch die Zahlung eines Lösegeldes von 1000 Dollar.

Die Entwicklung seit November

Die schlimmste Periode brach im November an, als die Nationale Armee auf Kindu und von dort auf Stanleyville marschierte. Die Rebellen wurden nervös und erlebten Rückschläge und Mißerfolge. Sie geistig zu verarbeiten waren sie nicht fähig. Ihr Siegestraum löste sich auf in Elend und Niederlage, und ihre Wut wandte sich gegen alle diejenigen, die von der Lügenpropaganda als die Schuldigen bezeichnet wurden, Afrikaner und Europäer.

Am 13. November wurde bekannt, daß P. Karl Weber, Herz-Jesu-Missionar, in Ikela, südwestlich von Stanleyville, den Tod gefunden hatte. Er wurde mit seinen Mitbrüdern nach Stanleyville transportiert. Als er den Lastwagen besteigen sollte, wurde er von einem seiner Volksschullehrer mit einer Lanze durchbohrt. Ebenfalls auf dem Transport nach Stanleyville wurde der Montfortaner Bruder Clementius Vennix, vom Bistum Isangi, mit Gewehrkolben erschlagen. Am 19. November beschossen zwei Flugzeuge der Zentralregierung einen Autotransport der Rebellen in Isangi und töteten zehn von ihnen. Sofort wurden die Patres und Schwestern, die sich dort im Gefängnis befanden, herausgeholt und in Reihen auf die Straße gelegt. Die Simbas marschierten über sie her und schlugen dabei mit Gewehren und Stöcken auf sie los. Dann wurden drei Schwestern, Töchter der Weisheit, auf unmenschliche Weise umgebracht. Es waren die Schwestern Marie-Antoinette, Anne-Françoise und eine einheimische Schwester desselben Ordens, deren Name bis jetzt nicht bekannt geworden ist. Ihnen folgte der Pater Leo Ammerlaan, Montfortaner. Sodann vergriffen sich die Simbas an den übrigen Schwestern, die es jedoch überlebten. Am folgenden Morgen wurden alle nach Yangambi abgeführt, wo sie am 12. Dezember befreit wurden.

Eine Stunde nach der Besetzung von Stanleyville durch die belgischen Fallschirmjäger waren die Europäer, die sich am rechten Ufer des Kongoflusses befanden, frei. Jedoch waren ihrer etwa dreißig im letzten Augenblick von den Rebellen erschossen worden, darunter der Herz-Jesu-Priester P. Nieuwkamp und Dr. Paul Earle Carlson, Arzt im Dienst der Congo Protestant Relief Agency in Wasolo, Nordkongo. Er war dort der einzige Arzt für etwa 100 000 Afrikaner gewesen und betreute auch das katholische Krankenhaus in Wapinda. Er hatte seine Gattin und zwei Kinder (9 und 7) in die Zentralafrikanische Republik in Sicherheit gebracht und war in das von Rebellen besetzte Gebiet zurückgekehrt. Einige Tage vor seiner Verhaftung schickte er ein Telegramm: „Gott ist mir sehr nah. Alles ist O.K. Aber dies kostet Zeit."

Am 26. November überquerten kongolesische Truppen unter Führung weißer Söldner den Fluß bei Stanleyville und fanden dort die Leichen von 31 Europäern, darunter 21 Missionaren, die am 25. getötet worden waren: die Herz-Jesu-Priester Hendrik van der Vegt, Frans ten Bosch, Joseph Conrad, Jean Trausch, Hendrik Verberne und Amor Aubert, die Brüder Damiaan Brabers, Joseph Vanderbeek und Louis Paps von derselben Kongregation; die Dominikaner-Missionarinnen vom heiligen Rosenkranz Schw. M. Justa Alvarez, M. Olimpia Gorostiaga, M. Candida Eslava und Del Buen Consejo Prado; die Fransziskaner-Missionarinnen von Maria, Schw. M. de St. Marguérite de Cortone und M. de Saint Marcien; die Schwestern der Christlichen Lehre Ludovica Bauer, Virginie Bach, Norbert-Marie Kaufmann und François-Xavier Berens und schließlich die Elisabethenschwestern Loyola Kraus und Emilie Roob. Sie waren von Soldaten erschossen worden, und jüngere Simbas hatten ihnen die Kehle durchschnitten. Die Schwestern hatten vorher wochenlang ein grausames Martyrium gelitten. P. Charles Schuster wurde ebenfalls niedergeschossen, aber hat es überlebt. Die Verstorbenen sind am 27. November in einem gemeinsamen Grab beerdigt worden.

Bei Bunia fanden drei Weiße Väter den Tod, nämlich Louis Smissaert, Pierre-Louis De Meyer und Eugène Pauwelijn. Sie befanden sich auf Transport, als eine Gruppe aus Bunia vertriebener Rebellen ihnen begegnete. Es scheint, daß sie versucht haben, in den Busch zu flüchten. Einem, dem Pater R. Faict, ist es gelungen. In der Nähe von Bunia verblutete auch Schw. Thérèse Simons von der Kongregation der Christlichen Lehre, nachdem ein Soldat ihr aus kurzer Entfernung durch die Knie geschossen hatte.

In Dakwa, Diözese Bondo, wurden die Kreuzherren Arnold Vervoort und Willem van Wetten sowie auch eine Ursuline, Schw. Marguérite Bradley, am 26. November erschossen.

In Mambasa, Diözese Wamba, wurden, ebenfalls am 26. November, die Kleinen Brüder Jesu Bernhard Sarnes, Heinz Eberlein (beide Deutsche), André Gorse und Bernard Mathias erschossen. In der Diözese Niangara wurde der im März 1963 aus dem Sudan vertriebene Missionar P. Remo Armani von den Verona-Missionaren getötet. Erst Ende Dezember wurde bekannt, daß Bischof Joseph Wittebols von Wamba, Herz-Jesu-Priester, dort am 25. November zusammen mit 30 Europäern, meist Belgiern, vor dem Gefängnis von einem Colonel, der sich Colonel Tirer (Schießer) nannte, getötet wurde. Von den übrigen wurden etwa 100 befreit, 87 andere von den Rebellen abtransportiert. Auch diese wurden am 29. Dezember befreit.

Schließlich sind in der Diözese Niangara vier Dominikanerpatres umgebracht worden, nämlich Ignace van den Broeck, Valentin Robberechts, Pie Martin und Xavier Deltour.

Die Agenzia Fides vom 16. Dezember erwähnt neben Dr. Carlson noch zwei protestantische Missionare, nämlich Joseph Tucker, der in Paulis mit Messern in Stücke geschnitten wurde, und einen Piloten, der Anfang August in Sankuru den Tod fand, als er seine Mitbrüder aus Wambo-Nyama evakuierte.

Die traurige Liste der im Jahre 1964 in Kongo gewalttätig ums Leben gebrachten Missionare enthält die Namen von einem Bischof, 32 Priestern (darunter ein kongolesischer Militärkaplan der Nationalen Armee, der in Stanleyville von den Rebellen erschossen wurde), 5 Brüdern, 17 Schwestern und 2 Laien, insgesamt 57 Personen. Es ist sehr gut möglich, daß sie noch nicht vollständig ist, denn noch immer herrscht Unsicherheit über das Schicksal von kleineren Gruppen, die sich in von Rebellen besetztem Gebiet aufhalten. Die Missionsprokur in Léopoldville gab am 11. Dezember bekannt, daß von September bis Mitte Dezember 603 Missionare, darunter mehrere einheimische, Kongo hatten verlassen müssen. Ihr Arbeitsfeld liegt im Osten und Nordosten. Von dem, was sie dort aufgebaut hatten, ist nicht mehr viel übrig. Viele von diesen Missionaren bezweifeln, ob sie bald wieder zurückgehen können. Der Erzbischof von Stanleyville sagte in einer Ansprache gelegentlich des Empfanges am 25. November in der Wohnung des Kardinals Suenens von Mecheln, die Grausamkeiten und Ausschweifungen seien eine Folge der allgemeinen Verbitterung über das soziale Elend und Unrecht. Man kann nicht erwarten, daß dieses in kurzer Zeit behoben wird, zumal mehrere afrikanische Regierungen daran interessiert zu sein scheinen, die rebellische Bewegung zu unterstützen und das Volk dafür hinzuopfern, anstatt auf friedlichem Weg eine Lösung herbeizuführen. In den Vereinten Nationen ist nach heftigen Debatten eine Resolution angenommen worden, welche u. a. verlangt, daß Ministerpräsident Tschombe die fremden Söldner sofort entlassen soll. Kann er das? Eine solche Maßnahme würde das Ende der bislang einigermaßen aktionsfähigen Truppen der Zentralregierung bedeuten. Man kann von einer Regierung nicht fordern, daß sie sich selber ihrer notwendigen militärischen Organisation, die in diesem Fall auch die Polizeidienste leisten muß, beraubt. Die Verhandlungen Kongos mit der in Nairobi unter dem Vorsitz Jomo Kenyattas tagenden Kongokommission der Organisation für Afrikanische Einheit (OUA) sind seit dem 25. November festgelaufen. Direkte Verhandlungen zwischen der Regierung in Léopoldville und den Rebellen scheinen jetzt die einzige Möglichkeit für eine Versöhnung zu bieten. Tschombe will jedoch nicht verhandeln mit Leuten, die von Algerien, Ägypten und Moskau mit Waffen beliefert werden.

Die Lage bleibt also sehr kritisch, und wenn man für den Osten und Nordosten des Kongos kaum hoffen kann, daß bald Ruhe und Ordnung wiederhergestellt werden, so muß man für den Süden und Osten fürchten, daß das Chaos dort sich weiter ausbreitet. Das würde eine schmerzliche Prüfung für das Volk und für die Kirche bedeuten. Es arbeiten dort, einschließlich des einheimischen Personals, noch an die 7000 Priester, Brüder und Schwestern, also ein Missionspotential, das, wenn es in Frieden gelassen würde, die tiefen Wunden, welche im letzten Jahr geschlagen wurden, wenigstens teilweise heilen könnte. (Der Beitrag wurde am 5. Januar 1965 abgeschlossen.)

Aus der Ökumene

Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos

Auf der Insel Rhodos fand vom 1. bis 15. November 1964 die 3. Panorthodoxe Konferenz statt. Abgesehen von der Eröffnungs- und Schlußsitzung berieten die Delegationen hinter verschlossenen Türen. Die Berichterstattung beruht daher bisher vorwiegend auf den Erklärungen, die von den Delegationen während der Eröffnungssitzung abgegeben wurden, auf den offiziell verkündeten Beschlüssen sowie auf nicht sehr aufschlußreichen Mitteilungen der griechischen Presse, die teils vermutlich auf Indiskretionen, teils auf karge Kommuniqués des Konferenzsekretariats zurückgehen.

Um etwas Licht in die Vorgänge auf der Konferenz hineinzubringen, ist es angebracht, die zu dieser Konferenz führende Entwicklung nach der ihr vorangegangenen 2. Rhodos-Konferenz und gewisse Einzelheiten der bisher weitgehend unbekannt gebliebenen Vorgänge auf der früheren Konferenz zu beleuchten.

Rückblick auf die 2. Panorthodoxe Konferenz

Die 2. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos (September 1963) war vom Ökumenischen Patriarchen einberufen worden zu dem Zweck, die Frage der Entsendung orthodoxer Beobachter zum römischen Konzil und die allgemeine Haltung zur römischen Kirche zu diskutieren. Die Festlegung der Tagesordnung stieß damals auf so ernste Meinungsverschiedenheiten, daß die Konferenz bereits vor Arbeitsbeginn zu scheitern drohte. Das Patriarchat Konstantinopel wollte die Beobachterfrage zugunsten des zweiten Punktes der Tagesordnung fallenlassen oder zumindest den „Dialog" mit der römischen Kirche vordringlich erörtern. Russen und Rumänen fühlten sich dadurch in die Enge getrieben und widersetzten sich energisch einer solchen Änderung der Tagesordnung, für deren Behandlung sie keinen Auftrag ihrer Kirchenleitungen hätten. Konstantinopel gab schließlich nach. Um das Argument der Delegation von Konstantinopel zu entkräften, daß die Beobachterfrage zu unerfreulichen Meinungsverschiedenheiten führen werde, wurde von vornherein ausgemacht, daß den einzelnen orthodoxen Kirchen nach Abgabe der Erklärungen ihrer Delegationen in dieser Frage völlige Entscheidungsfreiheit vorbehalten bleibe.

Die von den Delegationen Alexandriens und Zyperns unterstütze Argumentation der Vertreter Konstantinopels lautete im übrigen: Im Prinzip sei gegen die Entsendung von Beobachtern nichts einzuwenden, doch würde ein solcher Schritt weder nützlich noch irgendwie wirksam sein. Die orthodoxen Beobachter könnten die Ergebnisse des Konzils nicht beeinflussen, und zudem müsse es für die Orthodoxie demütigend sein, wenn ihre Vertreter auf gleicher Stufe mit den protestantischen Beobachtern stehen und entsprechend behandelt werden. Diese Argumentation Konstantinopels, die inzwischen vom Erzbischof Wassilij von Brüssel und Belgien (Westeuropäisches Exarchat des Moskauer Patriarchats) in ausführlichen Berichten über Rhodos II bekanntgegeben wurde, bestätigt unsere frühere Vermutung eines positiven Aspekts bei der Reserve Konstantinopels in der Beobachterfrage (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 385).

Prinzipiell ablehnend sprachen sich unter Anführung dogmatischer und kanonischer Gründe die Delegationen von Antiochien und Jerusalem gegen die Entsendung von Beobachtern aus. Dabei spielte die Ablehnung des katho-

lischen Proselytismus und der Propaganda der mit Rom unierten Ostkirchen eine Rolle. Daß kraft geschichtlicher Entwicklung auf seiten der orthodoxen Bevölkerung starkes antirömisches Ressentiment dem Kontakt mit Rom hindernd im Wege stehe, betonte die Delegation der Serbischen Kirche. Wenn sie gleichwohl bereit sei, vergangenes Unrecht zu vergessen, spräche sie sich im Interesse einer einmütigen Stellungnahme doch eher gegen die Entsendung von Beobachtern aus. Ein vierter Standpunkt wurde von den Delegationen der Kirchen von Rußland, Rumänien, Bulgarien und der Tschechoslowakei vertreten. Sie befürworteten die Entsendung von Beobachtern aus rein praktischen Gründen. Man brauche eine vollständige und exakte unmittelbare Information über die Vorgänge auf dem Konzil und könne sich nicht auf die Berichterstattung durch eine Presse verlassen, die hinter Sensationen her ist und zudem die Dinge aus heterodoxer Sicht darstellt. Ohne eine solche Information sei es unmöglich, einen theologischen Dialog mit der römischen Kirche zu beginnen und fruchtbar fortzuführen. Die Erfahrung der russischen Konzilsbeobachter (auf der Ersten Session) habe im übrigen gezeigt, daß ihre Anwesenheit neben den Protestanten weder demütigend noch sonst von Nachteil war.

Für die Beurteilung der weiteren Entwicklung im Verhältnis zwischen Rom und der Orthodoxie ist es also wichtig, festzuhalten, daß Konstantinopel mit seiner Reserve hinsichtlich der Beobachterfrage resolut auf den fundamentaleren Dialog mit der römischen Kirche hinzuarbeiten strebte.

Da Konstantinopel bei Festlegung der Tagesordnung in der Beobachterfrage nachgegeben hatte, waren Russen und Rumänen und die mit ihnen zusammenarbeitenden Delegationen damit einverstanden, daß das Verhältnis zur römischen Kirche in der ihrer Ansicht nach im ursprünglichen Konferenzprogramm nicht enthaltenen, aber von Konstantinopel gewünschten Konkretisierung auf den zu beginnenden „Dialog" zur Diskussion gestellt wurde. Hier gab es anscheinend kaum Gegensätze grundsätzlicher Art. Man beschloß einstimmig, „der verehrungswürdigen römisch-katholischen Kirche den Beginn eines Dialogs zwischen den beiden Kirchen unter gleichen Bedingungen vorzuschlagen" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 388). In der griechischen Presse ist es angesichts der erneuten Diskussion um den Dialog auf der letzten Konferenz auf Rhodos als ein taktischer Fehler bezeichnet worden, daß der Konferenzbeschluß vom September 1963 (Rhodos II) bisher nicht offiziell dem Vatikan mitgeteilt worden ist („To Vima", 6. 11. 64). Inzwischen hat sich jedoch herausgestellt, daß es sich nur um eine *Grundsatzentscheidung* handelte, die keine konkreten Realisierungsmaßnahmen — entgegen den Wünschen Konstantinopels — vorsah. Der Beschluß war unter dem internen Vorbehalt zustande gekommen, daß *vor* seiner Verwirklichung durch die orthodoxe Kirche *in ihrer Gesamtheit* zunächst die einmütige Billigung *aller* orthodoxen Kirchen (der synodalen Kirchenleitungen) eingeholt werden müsse. Dem Patriarchen von Konstantinopel war demnach nicht die Initiative überlassen worden, weitere Schritte gegenüber Rom in gesamtorthodoxer Verantwortung zu tun. Die der Sache nach freundliche, aber sich vom panorthodoxen Standpunkt aus distanzierende Reaktion des russischen Patriarchen Aleksij auf die drei Monate nach Rhodos II stattgefundene Begegnung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel mit dem Papst im Heiligen Land (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 390) entsprach genauestens diesen internen Abmachungen.

Auf dem Wege zur 3. Rhodos-Konferenz

Wie erinnerlich, hatte der Heilige Synod des Patriarchats Konstantinopel im Januar 1964 beschlossen, die einzelnen orthodoxen Kirchen über die Begegnung zwischen Papst und Patriarch in Jerusalem zu informieren (a. a. O., S. 394). Zugleich bat der Patriarch von Konstantinopel um Stellungnahme hinsichtlich der Frage der weiteren Entwicklung des Verhältnisses zur römischen Kirche. Im März brachte das Moskauer Patriarchat die Einberufung einer 3. Panorthodoxen Konferenz in Vorschlag. Über das schwerwiegende Problem müßten alle orthodoxen Kirchen in konziliarer Weise beraten. Die Probleme, um die es in der Sicht der Russischen Kirche gehen sollte, nannte der Erzbischof Wassilij von Brüssel und Belgien in einem Bericht über Rhodos II, wo er Mitglied der Delegation des Moskauer Patriarchats gewesen war. Wie werde der Dialog mit Rom zu organisieren sein, wer werde ihn führen und was bedeute konkret der Ausdruck „unter gleichen Bedingungen"? Der Dialog müsse eine Angelegenheit der gesamten orthodoxen Kirche sein, daher sei auf Betreiben der Russischen Kirche im Kommuniqué über die 2. Panorthodoxe Konferenz von einer „gemeinsamen" (ἀπὸ κοινοῦ) Führung des Dialogs mit den römischen Katholiken gesprochen worden. Die Erfahrung zeige jedoch, daß dies in der Praxis nicht von allen in gleicher Weise verstanden werde. Zu klären sei ferner, wie der Beginn des Dialogs theologisch vorzubereiten sei. Die Kürze der Beratungen von Rhodos II habe diese Fragen nicht genauer zu formulieren gestattet („Journal des Moskauer Patriarchats", Nr. 4, 1964, S. 38; „Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale", Nr. 45, 1964, S. 25).

Das Hauptthema der 3. Rhodos-Konferenz

Hauptthema der 3. Konferenz war also die Frage, in welcher Weise der Dialog in Gang zu bringen sei. Wer sollte ihn der römischen Kirche ankündigen und zu welchem Zeitpunkt? Die inneren Probleme der Orthodoxie, um deren Lösung hierbei gerungen wurde, läßt sich an folgender Einzelheit verdeutlichen.

Nach Rhodos II hatten die Russen wiederholt die Bildung eines ständigen panorthodoxen Koordinierungsausschusses gefordert, dessen Aufgabe es sein müsse, die Fragen gesamtorthodoxer Tragweite zu studieren und entsprechende Beschlüsse in die Wirklichkeit umzusetzen. Keine lokale Kirche, welches auch ihre kanonischen Rechte oder ihr Gewicht seien, könne die Stelle einer solchen panorthodoxen Koordinierungskommission einnehmen. Die Spitze ist hier deutlich gegen Konstantinopel gerichtet. Aber Prestigerücksichten und Rivalitäten spielen dabei eine geringere Rolle, als im allgemeinen angenommen wird. Entgegen einer landläufigen Meinung bestreiten die Russen in letzter Zeit dem Ökumenischen Patriarchen nicht seinen gesamtorthodoxen Ehrenprimat als Primus inter pares. Während einer Tagung des Weltkirchenrats in Nantes sagte der Moskauer Metropolit Nikodim zu französischen Journalisten, die Russische Kirche erkenne den Ökumenischen Patriarchen als den „ersten unter den Vorstehern der einzelnen orthodoxen Kirchen" an; diese müßten sich zum Wohl der Orthodoxie und zur gemeinsamen Abgrenzung gegenüber den Andersgläubigen um ihn scharen („Ekklesia", 1. 6. 64).

Die Unterschiede liegen anderswo. Im Namen der gerade Rom gegenüber immer wieder hervorgehobenen konziliarischen Struktur der orthodoxen Kirche möchten die Russen in breiter gesamtorthodoxer Front vorgehen und Regie und Federführung des Dialogs nicht allein dem Ökumenischen Patriarchen überlassen. Eine einseitige Aktion Konstantinopels könnte die Entschließungsfreiheit der anderen Kirchen beeinträchtigen. Es kommt hinzu, daß die Russische Kirche den Dialog mit Rom in erster Linie auf theologischer Basis wünscht, nicht allein auf der Basis praktisch-kirchlicher Zusammenarbeit, die heikle Probleme im Verhältnis der Russischen Kirche zur Sowjetregierung und ihrer internationalen Politik mit sich bringen würde. Unter Betonung dieses theologischen Interesses schlug Metropolit Nikodim auf der 3. Rhodos-Konferenz die Bildung eines panorthodoxen Theologenausschusses zur Führung der Gespräche mit Rom vor (KNA, 7. 11. 64), doch drangen die Russen damit nicht durch, wie Nikodim in einem Interview mit einem Vertreter des „Ampleforth Journal" auf seiner Rückreise nach Moskau in London mitteilte.

Man weiß, daß der Patriarch Athenagoras von Konstantinopel von einem Dialog zwischen Theologen nicht viel hält und im Interesse einer möglichst baldigen Einigung zwischen den Kirchen in erster Linie ihre praktische Zusammenarbeit anstrebt, deren Frucht die spätere dogmatische Einheit werden könne (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 394). Die Vorbereitung des Dialogs durch ein erst zu bildendes panorthodoxes Gremium und dessen schwerfällige Arbeitsweise würden kostbare Zeit ungenutzt verstreichen lassen. Zudem besteht immer die Gefahr, daß über die kirchlichen Vertreter aus kommunistischen Ländern die atheistische Staatsmacht versucht, auf panorthodoxe Gremien einzuwirken. Auch hier seien Prestige- oder Machtfragen innerhalb der Orthodoxie dahingestellt. Die Stellung des Patriarchats Konstantinopel würde zweifellos durch den von ihm geforderten sofortigen Beginn des Dialogs unter seiner Regie erheblich gewinnen.

Doch die Pläne Konstantinopels wurden auf der 3. Rhodos-Konferenz, wo diesmal die Weltorthodoxie vollständig vertreten war (ausgenommen die nicht in kanonischer Beziehung zu Konstantinopel stehende Kirche von Albanien und die in ihrer Kanonizität dubiosen Emigrantenkirchen), wiederum erheblich gebremst. Gut informierte Sachkenner hatten an Ort und Stelle von vornherein den Eindruck, daß gewisse Delegationen in der Absicht gekommen waren, die Verwirklichung des Beschlusses von Rhodos II erneut prinzipiell in Frage zu stellen (P. Dumont in „Wort und Wahrheit", Januar 1965, S. 12). Mehrere Delegationen hatten von ihren Kirchenleitungen vorbereitete Synodalentschließungen mit stärksten Bedenken gegen den Dialog mitgebracht („To Vima", 6. 11. 64). Gegen die von den Delegationen der Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem, Zypern und Finnland geforderte unmittelbare Ankündigung des Beschlusses von Rhodos II an Rom und den Beginn des Dialogs stimmten die Delegationen der Kirchen von Rußland, Rumänien, Serbien, Bulgarien, ČSSR, Polen, Georgien und Antiochien. Sie verlangten, Ankündigung und Beginn des Dialogs aufzuschieben. Die Kirchen aus Ländern, in denen der orthodox—katholische Gegensatz und insbesondere die leidigen Auseinandersetzungen um die mit Rom unierten Ostkirchen bis heute ein schwer überwindbares historisches Erbe hinterlassen haben, meldeten die stärksten Vorbehalte an: Rumänien, Serbien, ČSSR und Polen. Die Delegation der Kirche von Griechenland nahm eine mittlere Position ein, indem sie für unmittelbare Ankündigung des Dialogs, jedoch unter Vorbehalt hinsichtlich seines Beginns stimmte. Die Diskussion war zeitweise so erregt und zeigte bis zu einer strikten Ablehnung des Dialogs solche Gegensätze, daß die Konferenz wiederum Gefahr lief, zu scheitern. Diese schwere Krise der Konferenz war nur von der Freude und Einmütigkeit überstrahlt, mit der die Delegationen in Beantwortung der an die Konferenz gerichteten Papstbotschaft „im selben Geiste den Gruß des Friedens und der Liebe in unserem Herrn" erwidert hatten.

Bestätigung des Dialogs

Es ist daher durchaus positiv zu bewerten, daß die 3. Rhodos-Konferenz schließlich in Anknüpfung an den Beschluß von Rhodos II erneut den einstimmigen Wunsch nach einem Dialog mit der römischen Kirche zum Ausdruck brachte. Doch machte die Schlußerklärung den Beginn eines aussichtsreichen *theologischen* Dialogs von einer angemessenen Vorbereitung und der Schaffung geeigneter Voraussetzungen abhängig. Die orthodoxen Kirchen werden aufgefordert, die Einzelheiten des anzustrebenden Dialogs zu studieren und sich gegenseitig über die Ergebnisse zu informieren. Es scheint also, daß man die Bildung einer interorthodoxen Kommission und die Abhaltung einer weiteren panorthodoxen Konferenz nicht wird umgehen können. Zumindest entspricht dies den Vorstellungen der Russen, wie Metropolit Nikodim in seinem erwähnten Interview sagte. Während der Dialog im Prinzip gerettet, seine Verwirklichung aber hinausgeschoben war, wurde jeder orthodoxen Kirche freigestellt, aus eigenem Antrieb brüderliche Beziehungen (unter Ausschluß dogmatischer Gespräche, wie Nikodim betonte) mit der römischen Kirche zu pflegen, nicht im Namen der Gesamtorthodoxie, aber doch im Vertrauen darauf, daß die bestehenden Schwierigkeiten im Verhältnis zu Rom auf diese Weise allmählich überwunden werden, Auch das war ein Erfolg, nachdem zeitweise jegliche Beziehungen zu Rom in Frage gestellt schienen.

Entgegen der ursprünglichen Forderung der Russen, daß nur die orthodoxen Kirchen zu unterrichten seien, wurde beschlossen, daß alle Informationen über die Konferenzbeschlüsse den betreffenden Kirchen, also auch der römischen Kirche, durch das Ökumenische Patriarchat Konstantinopel — im Rahmen der durch die Beschlüsse gezogenen Grenzen und auf geeignete Weise — zu übermitteln seien. Somit war das Prestige des Patriarchats Konstantinopel als Sprechers der Gesamtorthodoxie gerettet. Und wenn auch seine viel weiter gehenden Pläne nicht durchdrangen, kann es doch in dem durch den Konferenzbeschluß gesteckten Rahmen weiterhin die Initiative zu engeren Beziehungen zu Rom ergreifen, wobei eine konkurrierende Tätigkeit anderer orthodoxer Kirchen bei einer klugen und taktvollen Reaktion Roms der Annäherung nur förderlich sein kann. P. Dumont, der sich als persönlicher Gast des Patriarchen Athenagoras während der Konferenz auf Rhodos aufhielt und zu den besten Kennern der Orthodoxie und ihres Verhältnisses zu Rom zählt, weist in einer Analyse der Konferenzbeschlüsse darauf hin, daß „die vorhergesehene Ausweitung von brüderlichen Banden zu eigentlichen Beziehungen im Hinblick auf die jeweils verfolgten Ziele genau den zwei Etappen entsprechen, die oft durch Patriarch

Athenagoras herausgestellt wurden: ein erstes Stadium, das er gern die Einheit nennt, zustande gekommen durch diese brüderlichen Beziehungen, die bis zu einer engen Zusammenarbeit bei allen Aufgaben reichen, die dem christlichen Gewissen gestellt werden . . ., und dann ein zweites Stadium, von ihm die Vereinigung genannt, in dem man die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft in Glaubensgut und sakramentalem Leben erreichen wird" („Wort und Wahrheit", Jan. 1965, S. 17).

Gründe für den Aufschub des Dialogs

Was bewog die Mehrheit der Delegationen, den Dialog hinauszuschieben?

Zunächst ist im Zusammenhang mit der auch von den griechischen Theologieprofessoren erhobenen Forderung einer gründlichen theologischen Vorbereitung das besonders von den Russen hervorgehobene Informationsbedürfnis zu nennen. Metropolit Nikodim sagte, die „geeigneten Voraussetzungen" zu einem Dialog seien dann gegeben, wenn das römische Konzil den Beweis liefere, daß die römische Kirche vom Geist der „Konziliarität" ergriffen ist, so etwa in der Frage der Kollegialität der Bischöfe. Bekanntlich sehen viele Orthodoxe in einer ihrer Auffassung entgegenkommenden Lösung dieser Frage die Voraussetzung für eine Einigung über den Primat des Papstes (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 392). Um eine klare Kenntnis davon zu erlangen, welche Positionen Rom hinsichtlich der Fundamentalprobleme zwischen beiden Kirchen aufzugeben oder zu ändern bereit sei, müsse, wie Nikodim sagte, zunächst das Konzilsende abgewartet werden. Man muß den Russen auch billigerweise abnehmen, daß sie aus Rücksicht auf ihre gefährdete Lage in der Heimat zunächst wissen wollen, in welcher Weise sich das Konzil noch zum Atheismus und zu politisch-sozialen Problemen ausspricht. Viele Orthodoxe waren über die Entwicklung des Konzils besonders auf der Dritten Session enttäuscht. Wenn sich die Delegationen im allgemeinen auch schlecht informiert zeigten, so war doch das enttäuschende Konzilsschema über die katholischen Ostkirchen gut bekannt und viel kommentiert (Dumont, S. 13). Das bekannte orthodoxe Mißtrauen gegenüber Rom fand, wenn man gleichwohl den Dialog nicht mehr prinzipiell in Frage stellen wollte, Zuflucht in einer Zurückhaltung, die so lange als opportun erachtet wird, bis Rom nicht glaubwürdig einen echten Gesinnungswandel zeige. Die Delegationen und ihre Kirchenleitungen zu Hause machten keine prinzipiellen Einwendungen gegen eine ökumenische Öffnung zur römischen Kirche hin, doch wiesen einige (darunter die griechische) auf die Schwierigkeit hin, diese Haltung dem gläubigen Volk zuzumuten, das etwa in Serbien, Polen und ČSSR gewohnt sei, in der Verteidigungsstellung gegen einen militanten Katholizismus zu verharren. Die Russische Kirche machte sich derartige Vorbehalte gegen den Ökumenismus nicht zu eigen. Metropolit Nikodim stellte vielmehr erneut heraus, daß die römische Kirche von allen heterodoxen Kirchen der Orthodoxie am nächsten stehe. Wenn auch die Russische Kirche auf den Beginn des Dialogs bremsend wirkte, so mag dahinter die politische Unsicherheit der Kirchen im kommunistischen Block stehen, die zur Zeit der Konferenz gerade für die Russische Kirche eine besonders schwere Belastung bedeuten mochte. Zwei Wochen vor Konferenzbeginn hatte der Führungswechsel in der Sowjetunion den Sturz Chruschtschows gebracht. Auf dem Hintergrund des noch ungeklärten Kräfteverhältnisses, vor allem im Verhältnis zwischen Regierung und Partei, konnte die russische Delegation auf Rhodos nur hinhaltenden Beschlüssen zustimmen.

Wiederaufnahme der theologischen Gespräche mit Anglikanern und Altkatholiken

Die mitunter lautgewordene Beurteilung der 3. Rhodos-Konferenz als eines Fehlschlages dürfte den erreichten Ergebnissen nicht gerecht werden. Im Grunde sind sich die Orthodoxen darüber einig, daß kleine Schritte spektakulären Aktionen, deren Erfolg unsicher ist und die zu nicht wiedergutzumachenden Rückschlägen führen können, in der wichtigen Frage der gesamtchristlichen Einheit vorzuziehen sind. In diesem Rahmen gesehen, verdient das meist nur am Rande gewürdigte Nebenergebnis von Rhodos III, der Beschluß zur Fortsetzung der theologischen Gespräche mit den Anglikanern und Altkatholiken, größere Beachtung. Von orthodoxer Sicht aus ist dies ein recht positives Ergebnis. Vielleicht wurde seine reibungslose Lösung im Schatten der Schwierigkeiten in bezug auf den Dialog mit Rom gefördert. Wenn man auf orthodoxer Seite mit Recht hervorhebt, daß sich zuerst die katholischen Kirchen in Ost und West vereinigen müßten, bevor der die gesamtchristliche Einheit vollendende Schritt zu den Reformationskirchen getan werden kann, so gilt dies in besonderem Maße für die nächsten Verwandten unter den „katholischen" Kirchen, deren Verhältnis zueinander nicht durch päpstlichen Primat und Unfehlbarkeit erschwert ist. Jetzt wird es vorwärtsgehen im Verhältnis zwischen der Orthodoxie einerseits und den Anglikanern und Altkatholiken anderseits, und die Orthodoxie wird zum erstenmal geschlossen hinter diesen Gesprächen stehen.

Die Konferenz beschloß die sofortige Bildung zweier interorthodoxer Theologenkommissionen mit Experten jeweils für die Beziehungen zu den Anglikanern und zu den Altkatholiken. Als Diskussionsgrundlage mit den Anglikanern wurde grundsätzlich die bereits früher von Konstantinopel erarbeitete Themenliste angenommen; doch ist die „Vorbereitung" der betreffenden Kommission von einer Beratung zwischen den einzelnen orthodoxen Kirchen abhängig gemacht. Hinsichtlich der Altkatholiken scheint man schneller zum Zuge kommen zu wollen. Der betreffenden Kommission wird jedoch zur Auflage gemacht, zunächst die Diskussionsthemen systematisch vorzubereiten, und zwar auf der Basis der Lehraussagen, der dogmatischen und liturgischen Texte der altkatholischen Kirche sowie des bisher zusammengetragenen Materials und der Ergebnisse früherer Diskussionen.

Patriarch Athenagoras von Konstantinopel hat dem Vorsitzenden der altkatholischen Bischofskonferenz, dem Erzbischof von Utrecht, bereits offiziell den entsprechenden Beschluß von Rhodos III mitgeteilt („Altkatholische Kirchen-Zeitung", Jan. 1965). Die altkatholische Bischofskonferenz hat ihrerseits eine Kommission unter Leitung von Erzbischof Rinkel ernannt, die das theologische Gespräch mit den Orthodoxen beginnen soll (öpd, 17. 12. 64).

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Konzilsdiskussion über die Ostkirchen

Die Diskussion zum Kurzschema über die Ostkirchen zeigte, daß auch in bezug auf dieses Schema keineswegs Einigkeit unter den Vätern bestand (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 117 f.). Nach der Meinung mancher Väter hätte es sich erübrigt, da es sich der Hauptsache nach mit Fragen von Partikularkirchen befaßte, die von den Patriarchalsynoden mit Zustimmung des Papstes und nicht von einem Allgemeinen Konzil, das für die Gesamtkirche Gesetze erläßt, zu entscheiden wären. Es schien manchen überflüssig zu sein, weil es — nach der Meinung dieser Väter — sich fast ausschließlich mit Fragen befaßt, die in anderen Entwürfen dieses Konzils, die die Gesamtkirche und deswegen auch die Orientalen betreffen, besser ausgeführt sind. Am deutlichsten sprach das der Maronitische Bischof Doumith von Sarba (Libanon) in der Hundertdritten Generalkongregation aus: die Ausführungen über die „Teilkirchen" seien schon besser im Kirchenschema wiedergegeben, die Bestimmungen über die Synodalverfassung im Bischofsschema, die Ausführungen über das religiöse und liturgische Erbgut der Orientalen im dritten Kapitel des Ökumenismusschemas. Die Warnung vor der Latinisierung der Orientalen gehöre nicht in ein Schema über die Orientalen, sondern über die Lateiner. Lasse man aber alles das weg, so falle das Schema in sich zusammen. Die schwerwiegende Frage mehrerer Jurisdiktionen auf ein und demselben Territorium werde völlig umgangen, obwohl sich die einmalige Gelegenheit böte, durch ein Votum des Konzils den Anfang einer allgemeinen Reform zu setzen. Wenn das Schema trotzdem während einer einzigen Session diskutiert, verabschiedet und promulgiert wurde, so war das zunächst zwei Umständen zu verdanken: der Uneinigkeit der Orientalen selbst gegenüber dem Entwurf und der Ratlosigkeit der lateinischen Väter, die sich angesichts dieser Uneinigkeit bei den Orientalen einer wirklichen Entscheidung in dieser für die meisten von ihnen unwegsamen Materie nicht gewachsen fühlten.

Die wichtigsten Bestimmungen des Entwurfs

Bereits während der Ersten Session wurde von der Siebenundzwanzigsten und Achtundzwanzigsten Generalkongregation das ebenfalls von der Kommission für die Ostkirchen ausgearbeitete Schema „Ut unum sint" (Über die Einheit der Kirche), das sich ausschließlich mit den getrennten Kirchen des Ostens befaßte (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 199), diskutiert. Damals wurde aber durch Abstimmung im Plenum beschlossen, das in Frage stehende Schema mit dem Entwurf des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und dem elften Kapitel des damaligen Kirchenschemas in einem einzigen Entwurf über den Ökumenismus zu vereinen. Aus jenem Schema ist heute der zweite Teil des zweiten Kapitels des Ökumenismusdekretes „Über die getrennten Kirchen des Ostens" geworden. Am 30. Januar 1963 verfügte die Koordinierungskommission, daß die noch bestehenden Entwürfe der Ostkirchenkommission zu einem einzigen Schema, das nur die allgemeinen Prinzipien enthalten solle, umzuarbeiten seien. Im Zuge der weiteren Kürzung der Konzilsmaterie nach der Zweiten Session verfügte die Koordinierungskommission die Reduzierung des Schemas auf einige wichtige Punkte der Erneuerung der kirchlichen Disziplin mit besonderer Berücksichtigung der „communicatio in sacris". Das während der Dritten Session diskutierte Kurzschema war das Ergebnis dieser Reduktion.

Da es sich vornehmlich um Einzelbestimmungen handelt, können wir uns hier auf eine sehr geraffte Wiedergabe des Inhalts beschränken. Der Entwurf wurde eingeleitet durch den etwas mißverständlichen Hinweis auf die Hochschätzung der Orientalischen Kirchen durch die katholische Kirche: mißverständlich deswegen, weil es so aussah, als ob die „katholische" Kirche sich gegenüber den Orientalischen Kirchen, die auf Grund ihrer Gemeinschaft mit Rom genauso katholisch sind wie die „katholische", sprich lateinische, abheben möchte. Es wurde deswegen bemerkt, die Lateinische Kirche betrachte die Orientalischen Kirchen nicht im vollen Sinn als Teilkirchen — im gleichen Sinne, in dem auch die Lateinische Kirche Teilkirche ist (König), sondern als „Randkirche" (Zoghby) oder als „Appendix" (Ghattas) der Lateinischen Kirche. Auch in der endgültigen Fassung des Dekrets scheint dieses Mißverständnis nicht ganz beseitigt. Es wird freilich gemildert durch die Ausführungen (Abschnitt 1—7) des Dekrets über die Partikularkirchen und über die Erhaltung des geistlichen Erbes durch die Partikularkirchen: Die Existenz von Partikularkirchen widerspricht nicht der kirchlichen Einheit, sondern hilft dazu, diese Einheit zu verdeutlichen. Ihre Riten, Traditionen und partikularrechtlichen Bestimmungen sind zu achten und jeweils den örtlichen und zeitlichen Umständen anzupassen. Diese Partikularkirchen haben unter der oberhirtlichen Leitung des Papstes alle denselben Rang. Es folgt die etwas weitläufige Bestimmung: Wo auf ein und demselben Territorium mehrere Hierarchien bestehen, sollen diese in ständigen gemeinsamen Bischofskonferenzen zusammenarbeiten zum größeren seelsorglichen Wohl der Gläubigen und zum wirksamen Schutze der Disziplin des Klerus. In der endgültigen Fassung wurde die Mahnung beigefügt, der Klerus sei besser über interrituelle Angelegenheiten zu unterrichten. Weiter heißt es, daß jeder Orientale, auch die zur katholischen Kirche kommenden Orthodoxen, seinen Ritus beibehalten solle: freilich unter Wahrung des Rechtes zum Rekurs an den Heiligen Stuhl. Zur Erhaltung des geistlichen Erbgutes heißt es: das Erbgut der Orientalen sei ein Gut der Gesamtkirche. Die Orientalen haben das Recht und die Pflicht, es zu erhalten, es zu leben und gegebenenfalls zu ihm zurückzukehren. Diejenigen, die von Amts wegen oder aus seelsorglichen Gründen mit den Orientalen in engerem Kontakt stehen, sollen ihre Riten, ihr Recht, ihre Theologie und Geschichte besser kennenlernen.

Die Abschnitte 7—11 sind den orientalischen Patriarchen gewidmet: Patriarch ist ein Bischof, dem durch kanonische Bestimmung Jurisdiktionsgewalt zukommt über alle Bischöfe — die Metropoliten nicht ausgenommen —, den Klerus und die Gläubigen eines bestimmten Territoriums oder Ritus, unbeschadet des Primats des römischen Papstes. Die orientalischen Patriarchen sind einander an Würde

gleich. Ihre Rechte und Privilegien seien die aus der Zeit vor dem Schisma. Sie werden vom Konzil bekräftigt. Ausdrücklich wird hinzugefügt, daß das, was über die Patriarchen gesagt wird, entsprechend auch für die Großerzbischöfe von Partikularkirchen gilt. Da in den Orientalischen Kirchen das Patriarchat die traditionelle Regierungsform sei, wünsche das Konzil, daß gegebenenfalls neue Patriarchate errichtet werden.

Die Abschnitte 12—18 handeln von der Sakramentendisziplin: die geltende Disziplin soll beibehalten oder wiederhergestellt, gegebenenfalls erneuert werden. Die Presbyter können das Sakrament der Firmung zusammen mit der Taufe oder getrennt von ihr allen Gläubigen jedes Ritus — auch des lateinischen — unter Beachtung des allgemeinen und besonderen Rechtes spenden. Es folgen einige weitere Bestimmungen über die Eucharistie, das Bußsakrament und die Krankenölung. Der Sonntagspflicht kann vom Abend des Samstags bis zum Ende des Sonntags Genüge getan werden. Die Beichtvollmachten sollen für die Priester für das ganze Territorium, auf das sich die Jurisdiktion des Verleihenden erstreckt, gelten, und zwar für die Gläubigen aller Riten. Zum Diakonat heißt es: Die Einrichtung eines ständigen Diakonats soll erhalten bleiben und, wo sie außer Gebrauch gekommen ist, wiederhergestellt werden. Die wichtigste Bestimmung betrifft die Mischehen zwischen Unierten und getrennten Orientalen. Der Zustand von vor 1949 wird wiederhergestellt: „Das Konzil setzt fest, daß die kanonische Form der Eheschließung nur zur Erlaubtheit verpflichtend ist. Zur Gültigkeit genügt unter Einhaltung der geltenden Vorschriften die Anwesenheit eines Kultdieners."

Die Abschnitte 19—23 enthalten Einzelbestimmungen über den liturgischen Kalender, das Officium Divinum und die Volkssprache in der Liturgie. Dem Patriarchen mit der Synode oder der obersten Autorität einer jeden Kirche stehe die Entscheidung über den Gebrauch der liturgischen Sprachen zu; ebenso die Approbation der Übersetzungen in die Volkssprachen. In der endgültigen Fassung wurde die Einschränkung „facta relatione ad Sedem Apostolicam" eingefügt.

Die Abschnitte 24—29 beziehen sich auf das Verhältnis der unierten Orientalen zu den Orthodoxen. Von den zur katholischen Einheit kommenden Orientalen wird nur die Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses verlangt. Die gültig geweihten Priester können nach Übertritt ihr Priesteramt unter der rechtmäßigen Autorität ausüben. Die wichtigste Bestimmung betrifft die „communicatio in sacris": Der betreffende Passus beginnt mit der negativen Feststellung, daß die „communicatio in sacris" mit den getrennten Brüdern dem göttlichen Gesetz widerspricht, wenn dadurch die Einheit gefährdet, der Irrtum oder der Indifferentismus gefördert wird. Doch kann diese communicatio in bestimmten Fällen und unter bestimmten Voraussetzungen zur Behebung eines kirchlichen Notstandes gewährt werden. Deswegen trifft das Konzil folgende Entscheidungen: 1. Die gutgläubigen getrennten Orientalen (bona fide separati) können zur Buße, Eucharistie und Krankenölung bei den Katholiken zugelassen werden. 2. Katholiken können dieselben Sakramente von einem orthodoxen Priester erbitten, wenn sie keinen katholischen Priester finden. 3. Den östlichen Hierarchien obliegt die Regelung und Überwachung. Diese sollen dabei, so wurde in der endgültigen Fassung hinzugefügt, gegebenenfalls auch die Hierarchien der getrennten Kirchen zu Rate ziehen.

Die Diskussionspunkte

Aus vorstehender Inhaltsangabe kann man ersehen, daß trotz der negativen Aspekte, die sich auf das Schema als solches bzw. dessen Opportunität beziehen, durch den vorliegenden und vom Konzil endgültig verabschiedeten Entwurf mehrere Bestimmungen vorgesehen sind, die die Unierten als solche oder ihr Verhältnis zu den nichtkatholischen Orientalen betreffen. Auf sie bezog sich der Hauptsache nach die Diskussion.

Einer der umstrittensten Punkte war die Bestimmung über die Beibehaltung des eigenen Ritus nach dem Übertritt zur katholischen Kirche. Nicht nur der Lateinische Patriarch in Jerusalem, Alberto Gori, forderte die Zurücknahme dieser Bestimmung, weil sie nach seiner Ansicht das Prinzip der Religionsfreiheit verletze. Auch andere Bischöfe erklärten sich mit dieser Bestimmung aus denselben Gründen nicht einverstanden. Der größere Teil aber bejahte diese Verpflichtung unter Hinweis auf ihre ökumenische Bedeutung. Man müsse alles vermeiden, was irgendwie nach Latinisierung oder Geringachtung der östlichen Riten aussehen könnte (Patriarch Batanian, Großerzbischof Slipyj, Bischof Zoghby). Deswegen wurde die Bestimmung sowohl für den Einzelfall als auch für den Übertritt ganzer Gemeinschaften in dem Dekret beibehalten, das Rekursrecht auf den Heiligen Stuhl aber ausdrücklich mit dessen Schiedsrichterstellung begründet.

Die Mischehe zwischen Orientalen

Die Anerkennung der Gültigkeit der nicht nach der kanonischen Form geschlossenen Mischehen zwischen getrennten orientalischen Christen wurde von fast allen Rednern bejaht, von den meisten mit Nachdruck gefordert. So erklärte der Armenische Patriarch Batanian: Die Regelung von 1949 habe die katholische Kirche in den Augen der Nichtkatholiken verhaßt gemacht und die Ehen von Tausenden von katholischen Frauen ungültig werden lassen, weil es im Orient üblich ist, daß die Ehe in der Pfarrkirche des Ehemannes geschlossen wird. Nur die Anerkennung der Gültigkeit der nicht nach kanonischem Recht geschlossenen Ehen könne tatsächlich Abhilfe schaffen. Einzeldispensen nützten nichts, und auch Generaldispensen lösten das Problem nicht, weil dadurch die Eheschließung ohne Priester im Einzelfall erlaubt, zugleich aber eine solche Eheschließung von vielen katholischen und nichtkatholischen Gläubigen für ungültig angesehen würde. Diese Forderung wurde auch von verschiedenen lateinischen Vätern, z. B. Kardinal König, Kardinal Lercaro und Bischof Stangl, kräftig unterstützt. Ernstlichen Widerstand dagegen gab es nicht. Nur der schon erwähnte Maronitische Bischof Doumith äußerte Bedenken, nicht gegen die Bestimmung als solche, sondern wegen ihrer Unzulänglichkeit, wie er meinte. Die Lösung passe nicht für die orientalischen Protestanten — für die sie aber nicht vorgesehen ist; sie fordere vom katholischen Partner in der Mischehe weniger als in einer rein katholischen Ehe. Warum sollte dann die kanonische Formel überhaupt zur Gültigkeit erforderlich sein?

Die „communicatio in sacris"

Die begrenzte Gewährung der „communicatio in sacris" betrifft die zweite wesentliche Neuerung. Auch sie wurde von den meisten Rednern befürwortet (Stephanos I. Sidarouss, König, Lercaro, Zoghby, Ghattas, Stangl u. a. m.). Nur zwei — orientalische — Väter äußerten Bedenken: nicht gegen die Gewährung an sich, sondern

wegen der möglichen Gefahren, die damit verbunden seien. Bischof Doumith meinte, man müßte die Erlaubnis, die im Schema angeführten Sakramente auch von einem Priester der anderen Kirche empfangen zu dürfen, auf den Fall „der physischen Unmöglichkeit", einen Priester der eigenen Kirche dafür zu finden, einschränken; der Ausdruck „moralische Unmöglichkeit" sei zu weitschweifig. Der Koptische Bischof Scandar wandte ein, es müsse klarer gesagt werden, was mit „gutgläubig" gemeint sei. Die Sakramente dürften nur sicher gültig Getauften und solchen gespendet werden, die einen echten katholischen Glauben haben. Eine zu weit geöffnete Tür müßte zu Gleichgültigkeit und zu Ärgernissen führen. Mehrere Väter (Zoghby, Ghattas, Edelby, König, Lercaro) wünschten eine weniger furchtsame Darstellung des Problems. Die Sache bedeute zwar in sich einen Fortschritt, man vermisse aber den ökumenischen Geist, der im dritten Kapitel des Ökumenismusschemas besser zum Ausdruck komme. Die ganze Frage gehöre zudem ins Ökumenismusschema, weil es ja auch die Orthodoxen betreffe und nicht einseitig von der katholischen Kirche entschieden werden könne (König, Lercaro).

Beide Kardinäle schlugen vor, das Konzil solle sich hier auf „Voten" beschränken und dann eine gemeinsame Entscheidung mit den Orthodoxen anstreben. Das Sekretariat Bea oder eine eigene dafür geschaffene Kommission sollte die Fragen im Kontakt mit den Orthodoxen weiterbehandeln. Kardinal Lercaro faßte den ganzen Fragenkomplex in die Mahnung zusammen: Immer aus Gründen, die das tiefere und klarere Bewußtsein dieses Konzils von seinen eigenen Aufgaben betreffen, müsse er feststellen, „daß es nicht Sache unseres Konzils allein ist, Einzelbestimmungen über Ehen und die ‚communicatio in sacris' mit den Orientalen zu erlassen, sondern daß die Natur dieser Dinge selbst irgendeine gemeinsame Übereinkunft und die Zustimmung der großen kirchlichen Gemeinschaften (communitatum ecclesialium) voraussetzt und fordert, deren Hierarchien noch nicht unter uns in diesem Konzil anwesend sind". Zum Schema als Ganzem machte der Kardinal den Vorschlag: alle Ausführungen, die keine konkreten Bestimmungen enthalten, sollten ganz wegfallen. Die konkreten Reformbestimmungen sollten aber „ad modum votorum" ausgesprochen werden. Das Konzil ist diesem klugen Vorschlag nicht gefolgt.

Die Frage der Patriarchen

Die Auseinandersetzung um diese Frage bildete neben der Diskussion um die „communicatio in sacris" den eigentlichen Höhepunkt der Debatte. Die Interventionen der mit ostkirchlichen Fragen am meisten vertrauten Väter (Abt Hoeck, Patriarch Maximos IV. Saigh, Kardinal König, Kardinal Lercaro) bezogen sich darauf. Die Interventionen von Maximos und Hoeck waren ausschließlich dieser Frage gewidmet.

Hier ist nicht der Ort, sich mit den Einzelinterventionen auseinanderzusetzen. Es seien nur einige Züge aus dem nuancenreichen Bild wiedergegeben, das die Diskussion bot. Mehrere ineinander übergehende Ebenen sind dabei zu unterscheiden: anders sprachen die Väter über die Patriarchate, die zunächst einmal nur die unierten Patriarchate im Auge hatten; anders die, die darin ein wichtiges ökumenisches Anliegen sahen; wieder anders die, die in der Erneuerung der Patriarchatsstruktur in der Gesamtkirche eine gültige Form kirchlicher Strukturreform sehen. Am meisten gingen die Meinungen wohl auf der ersten Ebene auseinander, und zwar wiederum zwischen den Orientalen selbst. Der Armenische Bischof Bayan (VAR) meinte — es war der einzige Vorschlag in dieser Richtung —, man sollte zwischen der Ehre und Würde der Patriarchen und der Würde der Patriarchalsynoden deutlich unterscheiden. Die persönliche Autorität des Patriarchen zu sehr hervorzuheben sei ungut, die Patriarchalsynode hingegen sollte als der höchste Jurisdiktionsträger in der Partikularkirche große Bedeutung haben. Die Einrichtung des Patriarchates sei an sich ein Anachronismus, der nicht mehr in unsere Zeit passe. Würde man auch im Abendland die Patriarchalverfassung wiederaufleben lassen, dann würde man damit mehr Unheil anrichten als Gutes stiften. Ein Zufall wollte es, daß Bayan unmittelbar nach Abt Hoeck sprach, der sich aus ökumenischen und innerkatholischen Gründen für die volle Wiederherstellung der Patriarchalverfassung in der Gesamtkirche — auch in der lateinischen — eingesetzt hatte. Einen mittleren Weg schlug der irakische Bischof Bidawid im Namen der Chaldäischen Bischöfe vor. Die Institution des Patriarchen sei durchaus beizubehalten, eine Neuordnung sei jedoch anzustreben. Die Patriarchate müßten dem lebendigen Organismus der Kirche dienen, sie seien nicht dazu da, um in der Kirche einen mumifizierten Leichnam zu erhalten. Die Patriarchate sollten in der ganzen Welt vermehrt werden. Man müsse aber bedenken, daß sie weder göttlichen noch apostolischen Rechtes sind, sondern kirchliche Einrichtungen auf Grund besonderer geschichtlich-politischer Bedingungen: Sie sind vor allem aus dogmatischen Gründen in keiner Weise dem Apostolischen Stuhl gleichzustellen. In dieser Intervention sowie in dem mehrfach zitierten Votum von Bischof Doumith, der für die Zeit bis zum Zusammenschluß mit den Orthodoxen eine Sondergesetzgebung für die Unierten vorschlug, wurde das Institut des Patriarchats in Zusammenhang gebracht mit der Notwendigkeit von strukturellen Reformen in den unierten Kirchen, vor allem im Hinblick auf territoriale Vereinheitlichung der Jurisdiktionen, die zur Zeit der Konzilsdebatte auch in einer Petition von 150 koptischen Geistlichen an das Konzil gefordert wurde.

Die Mehrheit der Interventionen ging jedoch von historisch-ökumenischen Überlegungen aus und forderte die volle Anerkennung und die Wiederherstellung der vollen Rechte der Patriarchen und deren Anerkennung durch Rom wie vor dem Orientalischen Schisma im Jahre 1056 (Zoghby, Ghattas, Hoeck, Maximos IV. Saigh). Patriarch Maximos meinte, der Abschnitt über die Patriarchen sei der schwächste im ganzen Schema. „Diese ehrwürdigste Einrichtung der Hierarchie" werde in kanonistischen Begriffen dargestellt, die ihrer geschichtlichen Bedeutung nicht gerecht werden. Zur Zeit der alten Einheit seien der Papst und die orientalischen Patriarchen „der Gipfel" des Episkopats gewesen und die Patriarchen mit dem Papst die Nächsten in der Sorge um die Gesamtkirche. Abt Hoeck sah in der Frage der Patriarchen „die Kernfrage der ganzen Wiedervereinigung" mit dem Osten, dem keines der bisher besprochenen Schemata, weder das Kirchen- noch das Bischofs-, noch das Ostkirchenschema, gerecht werde. Eine neue gemischte Kommission aus Mitgliedern der Theologischen Kommission, der Bischofskommission und des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, also aus sachkundigen Bischöfen, die nicht in Verdacht stehen, pro domo zu sprechen, sollte einen neuen Text zu dieser Frage ausarbeiten. Auch müsse man in der Frage der Ausübung der Primatialgewalt zum Zustand vor dem Schisma zurückkehren. Ein sehr be-

achtenswerter Vorschlag kam auch da wieder von Kardinal Lercaro: man solle in dieser Frage zu den Aussagen des Konzils von Nizäa und des ersten Konzils von Konstantinopel zurückkehren, die ja auch vom Konzil von Florenz bestätigt worden seien, oder auf ihre Behandlung im Augenblick ganz verzichten, „wegen des Bewußtseins, das dieses Konzil bis jetzt (ich spreche von dieser Session) von sich hat".
Diesem Vorschlag ist man wenigstens insoweit gefolgt, als man in der endgültigen Fassung des Dekrets, das in der feierlichen Schlußsitzung der Dritten Session promulgiert wurde, ausdrücklich an den Rechten der Patriarchen aus der Zeit vor dem Schisma festhielt und in einer eigenen, neu eingefügten Schlußbemerkung auch den vorläufigen Charakter aller Bestimmungen des Dekrets betonte, „bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden". Den gleichen einschränkenden Sinn hatte wohl auch die Änderung des Titels in „Dekret über die Katholischen Ostkirchen".

Die Aussprache zu den Propositiones über die Priester

Der Priester schien der Vernachlässigte dieses Konzils zu sein. Dieser Überzeugung waren nicht nur viele Priester, sondern auch manche Bischöfe, die sich eingestanden, daß trotz aller noch so berechtigten Hervorhebung des Bischofskollegiums als des Inhabers der höchsten Gewalt in der Kirche im konkreten Vollzug es zunächst, wenn auch in Zusammenarbeit und in Unterordnung unter die Bischöfe, die Priester seien, denen das meiste Gewicht bei der Auferbauung des Leibes Christi zukommt. Erzbischof W. Conway hatte bereits bei der Aussprache über das dritte Kapitel des Kirchenschemas während der Zweiten Session die Warnung ausgesprochen, das Konzil dürfe über den Bischöfen und den Laien die Priester nicht vergessen, sonst mache es sich diesen gegenüber derselben Einseitigkeit schuldig wie das Erste Vatikanum gegenüber den Bischöfen. Und Erzbischof E. D. Hurley von Durban erklärte damals, das Konzil müsse mehr berücksichtigen, daß der Bischof sein dreifaches Amt meist nur indirekt durch seine Priester ausüben könne (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 143). Diese und andere Interventionen hatten damals zur Folge, daß der kurze Abschnitt, der ursprünglich im dritten Kapitel des Kirchenschemas dem Presbyter gewidmet war, bei der Verbesserung des Schemas erweitert wurde, so daß in der verabschiedeten Konstitution *De Ecclesia* wenigstens eine theologische „Sinngebung" des Priesterstandes gegeben ist.

Die Vorgeschichte

Auf die großen Probleme, die die priesterliche Existenz als solche und die Ausübung des priesterlichen Dienstes in der Gesellschaft unserer Tage betreffen, eine möglichst konkrete und weiterführende Antwort zu geben, wäre Aufgabe des Kurzschemas „Vom priesterlichen Leben und Dienst" gewesen. Aus dem Abstimmungsergebnis zu der (prozeduralen) Frage an die Väter, ob sie dem Entwurf so weit zustimmen, daß man zur Abstimmung über die einzelnen Propositiones schreiten könne, läßt sich folgern, daß die Mehrheit der Väter nicht der Auffassung war, der Entwurf sei gelungen. Aber abgesehen von wenigen Interventionen (darunter die Voten der Kardinäle Alfrink, Meyer, Lefèbvre, Erzbischof Gomes dos Santos, Bischof Théas), konnte man nicht den Eindruck gewinnen, die Unzulänglichkeiten des Entwurfes seien durch die Diskussion korrigiert worden.
Der Entwurf war von der Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk vorbereitet worden. Von den 17 Entwürfen, die die gleichnamige Vorbereitungskommission unter dem Vorsitz von Kardinal Pietro Ciriaci ausgearbeitet hatte, waren nach der ersten radikalen Kürzung zwischen der Ersten und der Zweiten Session nur noch zwei Schemata übriggeblieben: das umfangreiche Schema über die Seelsorge und das viel kürzere Schema über die Kleriker. Das Schema über die Seelsorge wurde zwischen der Zweiten und Dritten Session zu einem Teil in das Schema „Über die pastoralen Aufgaben der Bischöfe" eingearbeitet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 81 ff.), zum andern Teil an die Kommission für die Reform des CIC überwiesen. Das kurze Schema „Über die Kleriker" (über die allgemeinen Prinzipien der Heiligkeit des Klerus, die Verteilung des Klerus — von der aber auch das Seelsorgsschema und jetzt das Bischofsschema handelt —, die pastoralwissenschaftliche Fortbildung des Klerus, den rechten Gebrauch der Güter) wurde Ende März 1963 von der Koordinierungskommission gebilligt und anschließend den Bischöfen zur Stellungnahme zugesandt. Nach der Zweiten Session wurde das Schema, zu dem inzwischen nicht weniger als 464 schriftliche Verbesserungsvorschläge eingereicht worden waren, unter dem neuen Titel „Von den Priestern" auf zehn kurze Propositiones verkürzt, die durch ein eigenes Vorwort mit der Thematik des Kirchen- und des Bischofsschemas verbunden wurden. Zu Beginn der Dritten Session wurden die Propositiones nochmals überarbeitet und mit einem neuen Titel „Vom priesterlichen Leben und Dienst" versehen. Das ganze wurde bei seiner letzten Überarbeitung um zwei weitere Propositiones über das Verhältnis der Priester zum Laien und über die Sorge des Klerus für die Gesamtkirche erweitert, so daß die in der Dritten Session diskutierte Fassung aus zwölf Propositiones bestand.

Der Inhalt

Ihr Inhalt sei hier kurz skizziert: In Propositio 1 (neuer Abschnitt) wird das Verhältnis von Priestern und Laien umschrieben: Der Priester des Neuen Bundes, durch das Sakrament des Ordo in besonderer Weise Gott geweiht, übt im Volke und für das Volk Gottes das Amt des Vaters und Lehrers aus. Er muß sich aber bewußt sein, daß er mit allen Christgläubigen Schüler des Herrn bleibt. Deswegen soll er die Tugenden besonders pflegen, mit denen alle Gläubigen ausgestattet sein müssen und die auch im gewöhnlichen Umgang mit Menschen eine besondere Bedeutung haben, wie Herzensgüte, Ehrlichkeit, Kraft und Ausdauer, Gerechtigkeitsempfinden usw.
Propositio 2 und 3 handelten von der Angleichung des Priesters an den Geist des Evangeliums und von dem, was die Priester vor dem ganzen Volk Gottes besonders auszeichnen muß. Hervorgehoben werden zunächst der Geist der Armut und der Verzicht auf jegliche Eitelkeit. Auf eine schriftliche Eingabe mehrerer Väter, das Schema möge auch die Frage kirchlicher Ehren und Titulaturen behandeln, lautete der Bescheid der Kommission, diese Frage sei zu speziell, als daß sie in einem Konzilsdokument be-

handelt werden könnte. Aber nicht alle Väter waren dieser Ansicht, denn man kam in der Diskussion darauf zurück. Für den Zölibat werden die zwei traditionellen „inneren" Begründungen gegeben: die ungeteilte Hingabe an Christus und der ungeteilte Dienst an den Gläubigen. Zum Gehorsam des Priesters gegenüber dem Bischof heißt es, dieser Gehorsam sei seinem Wesen nach vom Gehorsam der Ordensleute gegenüber ihren Oberen und der Laien gegenüber der Kirche zu unterscheiden, da er „in der Teilnahme an der bischöflichen Sendung gründet, die den Priestern durch das Weihesakrament verliehen wird, und die sohnhafte Gemeinschaft mit dem Bischof verlangt". Als Mitarbeiter des Ordo episcopalis sollen sie sich den Bischöfen in Liebe und Gehorsam verbunden wissen und nicht nur ausführen, was ihnen befohlen wird, sondern auch dem nachkommen, was empfohlen, nahegelegt oder gewünscht wird. Die Priester müssen auf Grund ihrer Weihe in besonderer Weise nach Heiligkeit streben.

Sie sollen halten, was sie in der Predigt verkünden, und nachahmen, was sie in der Eucharistie vollziehen. Sie sollen auch bei großer seelsorglicher Beanspruchung nicht die bewährten Mittel der Heiligung vernachlässigen, wie die tägliche Betrachtung und andere fromme Werke, die ihren Wert keineswegs verloren haben. Sie müssen aber aus liturgischem Geiste vollzogen werden.

Zu den brüderlichen Beziehungen zwischen den Priestern heißt es in der Propositio 4: Dem Bischof soll das geistige und leibliche Wohl seiner Priester besonders am Herzen liegen. Die Priester selbst aber sollen untereinander durch das Band der Liebe, des Gebetes und der Zusammenarbeit verbunden sein. Auch die gemeinsame Erholung wird als Element solcher Verbundenheit genannt. Die „vita communis" soll möglichst wiederhergestellt werden.

Propositio 5 und 6 befassen sich mit der wissenschaftlichen Fortbildung des Priesters: Das Studium gehört zu den wesentlichen Aufgaben des Priesters. Neben den eigentlichen theologischen Disziplinen muß er vor allem die Sozialwissenschaften und die modernen Wissenschaften vom Menschen pflegen. Ihre theologische und pastorale Fortbildung soll den Priestern durch entsprechende Hilfsmittel, durch Studienwochen und Studienzentren erleichtert werden. Diese Kurse sollen aber nicht nur theoretisches Wissen (scientia), sondern auch praktische Kenntnisse (artes) vermitteln.

Propositio 7 und 8 enthalten Hinweise auf die Mitverantwortung der Priester für das Wohl der Gesamtkirche. Propositio 7 betont die allgemeine Verpflichtung der Priester, sich das Wohl der Gesamtkirche in ihrem Wirkungskreis angelegen sein zu lassen. Sie sollen nicht nur um die Weckung von Priesterberufen besorgt, sondern auch bereit sein, sich selbst zur Aushilfe in priesterarmen Gebieten zur Verfügung zu stellen, wenn der Bischof das erlaubt oder dazu auffordert. Propositio 8 sieht vor, daß der Modus der Inkardinierung und Exkardinierung so revidiert wird, daß er besser den heutigen seelsorglichen Bedürfnissen entspricht. Dadurch soll nicht nur eine bessere und leichtere Verteilung des Klerus gewährleistet, es sollen auf diese Weise auch regionale, nationale oder internationale seelsorgliche Institutionen leichter ermöglicht und gefördert werden. Das gilt besonders für die Weiterentwicklung der spezialisierten Milieuseelsorge.

Die Propositiones von 9 bis 12 handeln vom rechten Gebrauch der Güter. Zunächst wird der allgemeine Grundsatz wiederholt: Sowohl die kirchlichen Güter im engeren Sinn wie die Güter, die die Priester in Ausübung ihres priesterlichen und kirchlichen Dienstes erwerben, sind bestimmt für die Gestaltung des Kultes, für den Unterhalt des Klerus (honestam cleri sustentationem), für die Werke des Apostolates und für die Caritas. Niemand darf sein kirchliches Amt zur Bereicherung seiner Angehörigen ausnutzen. Eine allzu enge Verbindung von kirchlichem Amt und Benefizium, wie es sie heute noch gelegentlich gibt, muß aufgegeben werden. An erster Stelle steht das Amt, diesem müssen die Benefizien untergeordnet werden. Sie dürfen kein Hindernis für die seelsorgliche Wirksamkeit sein. Es sollen Normen erlassen werden, die einen zureichenden Unterhalt und eine entsprechende Altersversorgung „allen, die in der Kirche irgendein Amt ausüben", sichern. Dabei soll so vorgegangen werden, daß unter Beachtung der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse alle grundsätzlich (fundamentaliter) dasselbe Entgelt für das gleiche Amt erhalten, dieses soll so bemessen sein, daß der Priester auch noch irgendwie die Möglichkeit hat, Bedürftigen zu helfen. Die Propositiones schließen mit der Forderung nach der Errichtung von Gemeinschaftskassen in den einzelnen Diözesen, um so zu einem gerechteren Lohnausgleich zu kommen. Dieser Fond soll zunächst einmal aus Spenden der Gläubigen gespeist werden, dann aber auch aus anderen Quellen, die rechtlich genauer festzusetzen sind.

Die Unzufriedenheit der Väter

Diese Mischung von Exhorte und kanonischen Bestimmungen über den materiellen Unterhalt der Priester vermochte die Mehrheit der Väter nicht zu befriedigen. Der erste, der das Schema völlig ablehnte, war Kardinal Meyer, Erzbischof von Chicago, da sein eigentlicher Zweck nicht ersichtlich sei. Der Relator (Erzbischof Marty) habe zwar erklärt, das Schema wolle den Forderungen der modernen Zeit entsprechen, davon sei aber in den Propositiones selbst nicht viel zu spüren. In ihnen sei fast ausschließlich von den Pflichten der Priester die Rede, es fehle ein Wort der Ermunterung zur Bewältigung der konkreten Schwierigkeiten, mit denen der Priester heute zu kämpfen hat. Es sei auch nicht einsichtig, wieso gleich nach der Einleitung von den Beziehungen zwischen Klerus und Laien die Rede sei. Die Ausführungen des Schemas müßten viel enger an den Inhalt des Kirchenschemas angeschlossen und die dort grundgelegte Lehre hier konkretisiert werden. Der Gegenstand sei so umfassend, so wichtig und so schwierig, daß er durchaus ein eigenes großes Schema und eine ebenso ausführliche Debatte wie der Episkopat verdiene. Bischof Théas meinte, das Schema müßte zunächst einmal ein Wort über die Notwendigkeit des Priesters heute sagen, da dieses Bewußtsein auch im gläubigen Volk immer mehr schwinde. Zum Verhältnis Bischof—Priester sagte Bischof Théas: Wenn schon im Laienschema stünde „nihil sine episcopo", so könne und müsse man mit gleichem Recht sagen „nihil sine presbytero". Das gläubige Volk und die Laien können in ihrem Apostolat den Priester nicht entbehren. Anderseits sollten sich auch die Bischöfe der Bedeutung des Presbyterats mehr bewußt sein. Sie sollten ihre Grenzen in der Seelsorgstätigkeit erkennen. Ohne die Hilfe der Priester vermögen sie die Seelsorgsaufgaben nicht zu erfüllen. Ihnen werde überdies — und hier wurde Bischof Théas von anderen Vätern (Kardinal Alfrink, Kardinal Lefèbvre, Erzbischof Gomes dos Santos) nachdrücklich unterstützt — in erster Linie die konkrete Durchführung der Konzilsdekrete anvertraut sein.

Noch schärfer urteilte Erzbischof Fernando Gomes dos Santos, der im Namen von 112 Bischöfen sprach. Wenn das Konzil schon so Vieles, so Schönes und so Erhabenes über die Bischöfe und über Laien sage, warum werde dann über die Priester so Weniges und so Unzulängliches gesagt? Da man offenbar, wie in der Relatio angegeben werde, das Schema so abfassen wollte, daß es sowohl für den Welt- wie für den Ordensklerus gelte, habe man einen Entwurf geschaffen, der beiden nicht gerecht werde. Die paternalistische Art zu reden vertrage sich schlecht mit der wirklich theologischen und pastoralen Sprache der anderen Schemata. Von den Priestern würden Opfer verlangt, z. B. bezüglich Armut, die die Bischöfe von sich selbst nicht zu fordern gewagt hätten. Was die Priester von diesem Konzil erwarteten, sei etwas sehr viel anderes: eine tiefere Theologie des Priestertums, aus der ein echtes und wahrheitsgetreues Bild des priesterlichen Lebens abgeleitet werden könne, ein Bild der Seelsorge, wie es der tieferen Selbsterkenntnis der Kirche im gegenwärtigen Konzil und deren Konfrontierung mit den legitimen Ansprüchen der Menschen entspreche. Der Erzbischof sprach sodann die Bitte aus, man möge noch nicht über die einzelnen Propositiones abstimmen, sondern einen neuen, der Sache würdigen Text schaffen.

Nicht minder scharfe Kritik am Schema übte auch Kardinal Alfrink. Er war zudem neben Kardinal Lefèbvre einer der wenigen Väter, die es nicht bei der rein negativen Kritik beließen, sondern wenigstens Hinweise auf konkrete Elemente gaben, mit denen sich das Schema befassen müßte: Es müsse von den Fragen sprechen, die heute viele Priester in Unsicherheit und Sorge versetzen; vor allem sollte gezeigt werden, wie die Seelsorge in unserer Zeit konkret aussehen solle, denn darüber herrsche Unsicherheit in der Kirche und Orientierungslosigkeit beim Klerus. Als weitere Elemente nannte der Kardinal: die Folgerungen für die Struktur der Seelsorge aus dem vertieften Selbstverständnis der Kirche, das neue missionarische Bewußtsein und die ökumenischen Erfordernisse der Seelsorge. Auch das Verhältnis zwischen Priester- und Laienapostolat bedürfe einer Vertiefung und Klärung. Die Zusammenarbeit des Klerus müsse tiefer durchdacht, und dazu müßten klarere und konkretere Richtlinien erlassen werden. Als konkrete Maßnahme schlug der Kardinal die Schaffung von „Regionalräten" von Priestern und Laien vor. Zugleich sprach er sich für eine Aufwertung der Dekanate aus. So könne man dann nach und nach zu neuen Strukturen der Seelsorge kommen, die auch für Experimente offenstünden. Schließlich könne das Konzil die Krise, der der Zölibat heute ausgesetzt ist, nicht einfach mit Schweigen übergehen. Die Verbindung von Zölibat und Priestertum müßte mehr aus Schrift und Tradition begründet werden. Das Konzil sollte denen ein Wort des Trostes sagen, die den Zölibat als Last empfinden.

Zwei wichtige Punkte

Über diese allgemeine Kritik hinaus bezog sich die Diskussion besonders auf zwei Forderungen: auf die Vertiefung der priesterlichen Spiritualität und der Armutshaltung der Priester — aber auch der Kirche als solcher. Auch im Konzil wurde der heute so oft gehörte Vorwurf erhoben, die Spiritualität des Weltpriesters sei nur eine „verdünnte Ausgabe" der Spiritualität des Ordensmannes. Die Stellung des Weltpriesters in der Kirche sei aber eine sehr verschiedene von der des Ordensmannes, auch von der des Ordenspriesters. In diesem Zusammenhang wurde allgemein über die Notwendigkeit einer stärkeren Eigenbetonung des Priesterlebens gesprochen. Man verlangte nach einer Spiritualität, die der Tatsache gerecht wird, daß der Priester in der Welt lebt und zum direkten Seelsorgsdienst an den Gläubigen bestimmt ist. Besonders kritisiert wurde der Hinweis im Schema, der Priester müsse auf Grund seiner Weihe besondere Heiligkeit anstreben. Es wurde gesagt, der Priester erhalte nicht die Weihe zum Zwecke besonderer Selbstheiligung, sondern zum priesterlichen Dienst an den Menschen. Im Text überwog noch die Vorstellung einer vom Apostolat getrennten priesterlichen Aszese. Hier war man um eine stärkere Integration bemüht. Der Priester müsse seine spezifische Form der Heiligkeit und christlichen Vollkommenheit im Seelsorgsdienst selbst finden. Von hier aus ließe sich die Unsicherheit über die Eigenbedeutung und -wirkung des priesterlichen Dienstes, die heute infolge des sozialen Statusschwundes vielen Priestern zu schaffen mache (Kardinal Lefèbvre), aus der seelsorglichen und missionarischen Sicht des Priestertums wiedergewinnen. Mit der einfachen Warnung des Schemas vor übertriebenem Aktivismus und dem Rat, sich der bewährten Heiligungsmittel des Priesters zu bedienen, wie er auch in verschiedenen Interventionen gegeben wurde (Bischof Köstner, Bischof Flores Martin u. a. m.), dürfte, so wichtig diese Warnung und so wirksam die genannten Mittel an sich seien, das im Grunde viel tiefer gehende Problem, das bis an die eigene Glaubensunsicherheit des Priesters reiche, kein Allheilmittel sein. Der Vorschlag mehrerer Väter, in jeder Diözese einen eigenen Priesterspiritual zu ernennen, der die einzelnen Priester auch besucht und mit ihnen ihre geistlichen Probleme bespricht (Bischof Kuharic u. a.), fand allgemeine Zustimmung. Auch die Betonung der „vita communis" als eines fruchtbaren Elementes priesterlicher Formung wurde besonders herausgestellt, es wurden aber auch die begrenzten Möglichkeiten gesehen.

Was die priesterliche Armut betrifft, so bezogen manche Bischöfe die Mahnung durchaus auch auf sich selbst. Ein afrikanischer Vater (Bischof Comba, Tanganjika) bemerkte sogar, er schäme sich über die Mahnung an die Priester zur Liebe der Armut. Wie könnten die Priester dazu ermahnt werden, wenn im Bischofsschema kein Wort darüber stünde? „Warum sollen nur unsere Priester und nicht auch wir gemahnt werden, vor dem ungeordneten Streben nach Ehre und den anderen Gütern dieser Welt gefeit zu sein?" Andere Interventionen bezogen sich auf die Revision des Benefizienwesens und der kirchlichen Stolgebühren. Alles, was beim Priester und in der Kirche nach Geschäft aussieht, soll vermieden werden (Añoveros Ataún, Bank). Amtsfunktionen sollten nicht durch Bindung an bestimmte Benefizien behindert werden. Die Seelsorge dürfe nicht unter einem veralteten Benefizienwesen leiden (Flores Martin, Gugić). Auch an eine entsprechende Reform der Domkapitel wurde gedacht. Am weitesten ging in dieser Frage der neuernannte Weihbischof von Györ (Ungarn), Joseph Bank. Er schlug folgende konkrete Maßnahmen vor: Einführung einer stufenweisen Dienstordnung, nach der alle dem Weihealter entsprechend gefördert werden; die Ersetzung der Stolgebühren durch eine jährliche Abgabe der Gläubigen, alle priesterlichen Funktionen sollten dafür unentgeltlich geleistet werden; wenn Kapläne dem Pfarrer reservierte Funktionen wahrzunehmen haben, müssen sie auch das entsprechende Entgelt erhalten. Allzu große Unterschiede zwischen Pfar-

rern und Kaplänen sollten verschwinden und durch einen besseren Familiengeist im Pfarrhaus ersetzt werden. Die Lohngerechtigkeit und die Notwendigkeit der Altersversorgung wurden besonders hervorgehoben. Die deutschen Bischöfe wollten diese Vorsorge der Kirche auch auf die Haushälterin ausgedehnt wissen, doch in den Augen der Kommission war das kein konzilswürdiges Thema.
Im ganzen hatte man auch hier wie schon bei der Diskussion des Bischofsschemas den Eindruck, daß die Probleme noch zu sehr vom Standpunkt einer geschlossenen klerikalen Gesellschaft und weniger von der Realität heutiger Seelsorge und ihrer echten Schwierigkeiten gesehen wurden. Inzwischen wurde jedoch dem Wunsch nach einem vollen Schema zu diesem Gegenstand stattgegeben. Der revidierte Text mit dem neuen Titel „Schema Decreti de ministerio et vita Presbyterorum" wurde den Vätern bereits am Ende der Dritten Session ausgehändigt und steht damit für eine nochmalige Diskussion in der Vierten Session bereit. Über den Inhalt des neuen Schemas wurde nichts mitgeteilt. In ihm sollen aber nicht nur die hier angeführten Wünsche der Väter weitgehend berücksichtigt, sondern auch theologisch vertieft worden sein.

Über die missionarische Tätigkeit der Kirche

Innerhalb der pastoralen Entwürfe des Zweiten Vatikanums bildete das Missionsschema einen neuralgischen Punkt. Das erwies nicht erst die Diskussion, sondern schon das lange Hin und Her der Vorbereitung und Ausarbeitung dieses Entwurfes, auf das Bischof Lokuang in seiner Relatio im Plenum hingewiesen hat. Die vorbereitende Konzilskommission für die Missionen hatte in einer Reihe von Teil- und in zwei Plenarsitzungen 1961 sieben Entwürfe vorbereitet: über das Leben der Missionen, über die Disziplin des Missionsklerus, über die Missionare aus dem Ordensstand, über die Liturgie, über das Leben der Christen, über die Studien in den Seminarien und über die Zusammenarbeit in den Missionen. Diese Entwürfe waren im Mai 1962 von der Koordinierungskommission geprüft und von dieser mit erheblichen Vorbehalten versehen an die Missionskommission zurückgeschickt worden. Die entsprechende Konzilskommission, der ab Konzilsbeginn die weitere Behandlung der genannten Entwürfe oblag, kam erst Ende November 1962 zu ihrer ersten Plenarsitzung zusammen. Diese Sitzung brachte aber kein Ergebnis. Erst in der zweiten Plenarsitzung im März 1963 ging man entsprechend den Weisungen der Koordinierungskommission an die Ausarbeitung eines neuen, vereinheitlichten Schemas. Eine eigene Redaktionskommission wurde mit der Erstellung dieses Schemas beauftragt. Das Ergebnis war ein umfangreiches Schema mit zwei Abteilungen (allgemeine Prinzipien und konkrete Direktiven) mit je drei Kapiteln: über die allgemeinen Grundsätze bezüglich der Missionen, über das Apostolat des Klerus und der Laien, über die interne Leitung der Missionen und ihre Beziehungen zum Apostolischen Stuhl; über die Pflicht missionarischer Tätigkeit, über die Zusammenarbeit zwischen Bischöfen, Priestern und Ordensleuten, über die Zusammenarbeit der Laien.
Im Juni 1963 wurde der neue Text von der Koordinierungskommission geprüft und von dieser wiederum mit Anmerkungen an die Kommission zurückgeschickt. Während der Zweiten Sitzungsperiode hielt die Kommission weitere Plenarsitzungen ab, auf denen die Materie weitgehend umgestaltet wurde. Der endgültige Text wurde von der Kommission im Dezember 1963 mit nur einer Gegenstimme gebilligt, im Januar 1964 von der Koordinierungskommission approbiert und im gleichen Monat den Vätern zur Stellungnahme zugesandt. Diesmal umfaßte der Entwurf vier Kapitel: über die Lehrgrundsätze, über die allgemeinen Gründe des Missionsapostolates, über die missionarische Ausbildung, über die Zusammenarbeit. Mehrere Abschnitte hatten inzwischen in anderen Schemata Aufnahme gefunden. So hatte die Kommission einen eigenen Abschnitt über die missionarische Natur der Kirche ausgearbeitet, der von der Theologischen Kommission in das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes übernommen wurde. Ein eigener Abschnitt über die Liturgie erübrigte sich nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution, da diese auch für die Missionsländer Gültigkeit hat. Die Ausführungen über die Seminarausbildung wurden zum Teil von der Kommission für die Seminare in das Schema über die Priesterausbildung übernommen. Bis Ende März wurden von 67 Vätern Verbesserungsvorschläge eingereicht, von sieben im Namen mehrerer Bischöfe, von fünf im Namen von Bischofskonferenzen. Ende April wurde der Kommission von der Koordinierungskommission die Weisung gegeben, den Entwurf unter Berücksichtigung der eingereichten Verbesserungsvorschläge auf wenige Propositiones zu reduzieren. Bei dieser Reduktion wurden nur die sachlichen Einwendungen berücksichtigt, der größere Teil der Vorschläge, der sich auf den Aufbau des Schemas bezog, war durch diese Reduktion selbst hinfällig geworden. Diese wurden am 11. Mai 1964 von der Kommission endgültig gebilligt und von neuem den Bischöfen zur Stellungnahme zugesandt. An Hand der relativ wenigen Verbesserungsvorschläge, die bis zu Beginn der Dritten Session eingereicht wurden, wurden die Propositiones Anfang Oktober nochmals überarbeitet und durch einen eigenen Abschnitt über die Mission als Verpflichtung der ganzen Kirche von 13 auf 14 Propositiones erweitert.
Der Grund für diese lange und verwickelte Vorgeschichte ist ein doppelter: Zunächst machte die zweimalige Kürzung und Umschichtung des gesamten Konzilsprogramms Änderungen des Schemas notwendig. Da es sich bei den Missionen nicht um einen klar umgrenzten und fixierbaren Gegenstand handelte, sondern dieser mit vielen anderen Themen: Bischöfe, Klerus, Seminare, Ökumene, nichtchristliche Religionen, Liturgie usw., verflochten war, war eine genaue Grenzziehung schwierig. Wichtiger aber ist der zweite Grund: Von Anfang an war man sich innerhalb der Kommission über die Ausrichtung des ganzen Schemas und dessen wichtigste Probleme nicht einig. Differenzen zwischen der „Peripherie" und der Zentralbehörde waren nicht leicht auf einen Nenner zu bringen. Die Vielzahl der regionalen Unterschiede sowie die unterschiedlichen Auffassungen und Unsicherheiten, die in Sachen Mission heute anzutreffen sind und die auch in der Diskussion ihren Niederschlag gefunden haben, erklären die mehrmalige Überarbeitung. Sie gaben auch den Grund ab für die schlechte Aufnahme, die die Propositiones in der Aula gefunden haben.

Der Inhalt der Propositiones

Da sich das Plenum nach kurzer Diskussion für die Ausarbeitung eines neuen Textes entschieden hat, der in der Vierten Session nochmals zur Diskussion vorgelegt werden soll, also aller Voraussicht nach von dem Text, der auf der Dritten Session diskutiert wurde, bis zur endgültigen Fassung nicht viel übrigbleibt, können wir uns hier auf einige kurze Hinweise beschränken.

Den vierzehn Propositiones vorausgeschickt ist ein Hinweis über die besondere Lage der heutigen Mission (die veränderten sozialen Verhältnisse, Pluralismus der Kulturen, gewandeltes ökumenisches Klima zwischen den Kirchen). Die neuen Dimensionen heutiger Mission hätten die alte Unterscheidung zwischen christlichen Ländern und Missionsländern wegen der wachsenden Verbreitung des Evangeliums in manchen Teilen der Welt und wegen der fortschreitenden Entchristlichung in anderen Teilen sehr abgeschwächt, so daß man mit Recht sagen könne, überall gebe es Nichtchristen und überall müsse das Evangelium verkündet werden. Wenn aber die in den Propositiones aufgestellten Grundsätze in sich für die ganze Welt gültig seien, so wolle das Konzil sie doch nur auf jene Gegenden, Gemeinschaften oder Diözesen anwenden, in denen die Kirche noch nicht eingepflanzt ist oder die nicht in der Lage sind, jene Institutionen zu schaffen oder zu unterhalten, ohne die christliches Leben sich nicht entfalten kann. Diese Anwendung erfolgt unabhängig davon, ob diese Gebiete oder Gemeinschaften von der Propaganda Fide abhängen oder nicht.

In der ersten Propositio wird die Notwendigkeit der Mission hervorgehoben. Die Mission behalte auch heute noch ihre volle Bedeutung. Eine tiefere theologische Begründung wird nicht gegeben. In den nächsten Propositiones folgen praktische Regeln für die, die die Mission ausüben, und für die Durchführung der missionarischen Arbeit. Die Bischöfe haben mit dem Papst und unter dessen Autorität die Aufgabe der Glaubensverbreitung in der ganzen Welt. In den verschiedenen Gegenden sollen außer den Bischofskonferenzen auch Vereinigungen der Ordensoberen und -oberinnen gegründet werden. Diese Konferenzen sollen neue Normen vorlegen, die vom Apostolischen Stuhl approbiert werden müssen, über die Regelung der Beziehungen zwischen den Ortsordinarien und den Ordensoberen. Diese Regelung soll so erfolgen, daß der Bischof der Leiter und das Einheitszentrum der Arbeit in der Diözese ist, die Missionsinstitute aber ihre notwendige Eigeninitiative behalten. Bei der Änderung der diesbezüglichen rechtlichen Bestimmungen muß darauf geachtet werden, daß die Missionsinstitute durch Vereinigung aller Kräfte zur gemeinsamen Arbeit unter der Leitung des Bischofs zusammenarbeiten und daß die Missionare nach dem Beispiel der Apostel Christus in sich selbst verkörpern, bevor sie ihn verkünden. Sie sollen nicht nur den Geist der Armut predigen, sondern auch ein Beispiel evangelischer Einfachheit geben.

Für die Ausführung der Missionsarbeit werden folgende „Stadien" festgelegt: Im religiösen Erbe eines jeden Volkes soll das gesucht werden, was zum Verständnis des Evangeliums führen kann. Jenen, die bereit sind, das Wort Gottes aufzunehmen, muß der lebendige Gott und Jesus Christus verkündet werden, damit sie von Herzen (ex corde) glauben. Die Bekehrten sollen in der Katechese über das Gewicht der Bekehrung unterrichtet werden, damit sie zur Taufe zugelassen werden können. Da die Katechumenen auf ihre Weise bereits zur Kirche gehören, sollten sie auch vom allgemeinen Recht entsprechend anerkannt werden. Nach der Taufe sollen die Neubekehrten voll in das christliche Leben eingeführt werden, das kann in besonderer Weise durch die Liturgie geschehen. Auf diese Weise soll sich die junge christliche Gemeinde voll entfalten, die Laien zum Apostolat anhalten, Priester- und Ordensberufe in sich wecken. So soll also die junge Gemeinde selbst missionarisch werden und Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt sein. Wo schließlich Christus nicht voll verkündet werden kann, muß die Kirche in der Weise für das Heil der Menschen wirken, daß sie stufenweise den Zugang zu Gott öffnet, die natürlichen religiösen und sittlichen Wahrheiten verkündet und den Menschen hilft, die Rechtfertigung durch Gottes- und Nächstenliebe zu erlangen.

Bei der Propaganda Fide wird die Gründung eines Missionsrates vorgesehen, dem Bischöfe aus aller Welt und aus jeglichem Ritus sowie die Missionsinstitute und Päpstlichen Missionswerke angehören sollen. Dieser soll Vorschläge für die Evangelisation und die missionarische Zusammenarbeit ausarbeiten (entsprechend den theologischen, methodologischen und pastoralen Gegebenheiten von heute). Diese Vorschläge sollen vom Papst approbiert und von der Propagandakongregation selbst zur Ausführung gebracht werden. Diesem Rat soll ein Expertensekretariat beigegeben werden, das Informationen über die religiöse Lage in der Welt sammeln und verarbeiten und aus den religionssoziologischen Daten die Grundsätze für die missionarische Zusammenarbeit folgern soll.

In den Propositiones fünf bis neun werden zunächst die missionarische Verpflichtung der Gesamtkirche hervorgehoben und dann die diesbezüglichen Pflichtenkreise der verschiedenen kirchlichen „Stände" umschrieben: Die Bischöfe sollen sich bewußt sein, daß sie zunächst für das Heil der ganzen Welt und erst in zweiter Linie für eine bestimmte Diözese geweiht worden sind, und zu entsprechender Zusammenarbeit auf Weltebene bereit sein. Die Missionsbischöfe müssen darauf achten, daß sich die apostolische Arbeit in ihren Diözesen nicht einseitig auf die bereits Bekehrten konzentriert, und einen Teil des Klerus und der materiellen Mittel für die direkte Evangelisation zur Verfügung stellen. Die Priester sollen überall mithelfen, Missionsberufe zu wecken: in den Familien, in den Jugendverbänden und in den katholischen Schulen. Auch die Orden werden eigens angeführt: die Kontemplativen sollen daran denken, daß das Heil unzähliger Menschen von ihrem Heiligkeitsstreben abhängt. Eine noch stärkere Beteiligung der Orden an den Missionen wird gefordert. Die Ordensleute in den Missionen sollen möglichst den Geist ihres jeweiligen Stifters leben. Den Bischöfen kommt es zu, das Ordensleben dem kulturellen Milieu und den örtlichen Gegebenheiten anzupassen. Auch die Laien sollen sich die Missionen angelegen sein lassen durch geistliche und materielle Hilfe. Als besondere Form missionarischer Laientätigkeit wird auch die Arbeit der Entwicklungshelfer genannt. Diese sollen auch mit den getrennten Christen, mit den Nichtchristen und den internationalen Organisationen zusammenarbeiten. Sie sollen sich aber darum bemühen, daß ihre soziale Tätigkeit zur Wiedergeburt der Menschen in Christus beitrage.

Die Zusammenarbeit mit den getrennten Christen auf sozialem, technischem und religiösem Gebiet wird entsprechend den Bestimmungen des Ökumenismusdekrets besonders empfohlen.

Bezüglich des Verhältnisses der Mission zu den örtlichen

Kulturen wird besonders die Notwendigkeit der Anpassung in Aszese, Philosophie, Theologie, Liturgie und Katechese gefordert. Dafür sollen eigene wissenschaftliche Institute geschaffen werden, denen auch Laien angehören. Zum Verhältnis Mission — Kultur hieß es in der vorletzten Fassung: „Die Kirche ist als katholische nirgends fremd, sondern bemüht sich eifrig um die Bildung christlicher Kultur in jedem Volke, damit der katholische Glaube bei jedem Volk tiefere Wurzeln schlagen kann und so die ganze Kirche bereichert." In der letzten Fassung heißt es immerhin einschränkender: „Die Kirche bejaht und pflegt die wahren Werte aller Kulturen, nimmt sie auf und erfüllt und erhebt sie mit christlichen Prinzipien." Für die Ausbildung der Missionare wird eine solide und angepaßte theologische und pastorale Formung verlangt. Ähnliches wird in bezug auf die Katechisten gesagt. Für das Studium der Sprache, der Mentalität und der Lebensweise der einzelnen Völker werden eigene Hochschulinstitute vorgesehen.

Eine gut organisierte Debatte

Die kurze Debatte (Hundertsechzehnte bis Hundertachtzehnte Generalkongregation) wies zwei Besonderheiten auf: Sie wurde vom Papst selbst eröffnet; die führenden Kardinäle sprachen fast durchwegs für einen Großteil oder die Gesamtheit der Bischöfe Afrikas und Asiens. Die Anwesenheit des Papstes bei der Eröffnung der Debatte war wohl nicht von ungefähr. Es war das erstemal, daß der Papst an einer Debatte teilnahm. Denn Johannes XXIII. hatte nie an einer solchen teilgenommen. Aber was mehr erstaunen machte, war, daß der Papst in einer kurzen Ansprache zwar die Korrekturbedürftigkeit der Propositiones zugab, trotzdem aber das Schema lobte und seine rasche Verabschiedung empfahl. Noch in der gleichen Sitzung und noch stärker in der Sitzung des folgenden Tages erhob sich trotz dieser vorsichtigen Empfehlung des Papstes Kritik, die eine Intensität und Geschlossenheit erreichte wie kaum eine andere Diskussion dieses Konzils. Mehrere Väter wünschten ein völlig neues, ausführlicheres Schema. Als erster trug diesen Wunsch Kardinal Frings im Namen der afrikanischen und zahlreicher anderer Missionsbischöfe sowie im Namen der Generalsuperioren der Orden vor. Das Thema Mission sei heute zu wichtig, als daß es in einigen wenigen Bestimmungen abgetan werden könne. Die Missionsbischöfe würden durch diesen Text enttäuscht (Bischof Lamont von Umtali), darüber könne auch die Anwesenheit des Papstes zu Beginn der Aussprache nicht hinwegtäuschen. So wie es stehe, bilde es ein Gerippe, dem das Feuer fehlt und durch das kein Missionseifer entzündet wird. Nach eingehender Diskussion sollte ein ganz neues Schema erarbeitet werden (Bischof Geise von Bogor), das dem missionarischen Charakter der Kirche entspricht. Die Bemerkung der Väter aus der Zeit zwischen den Sessionen und in der gegenwärtigen Debatte (der Vorwurf, die Kommission habe die Verbesserungsvorschläge der Väter ungenügend berücksichtigt, wurde auch sonst erhoben) böten dazu gute Ansätze. Mehrere Väter betonten, das eigentliche Anliegen der Mission, die Verkündigung des lebendigen Christus, sei nicht richtig getroffen. Schließlich hatte der Relator und Vizepräsident der zuständigen Kommission, Bischof Lokuang, selbst der Enttäuschung vieler Väter über die radikale Kürzung des Schemas Ausdruck gegeben und seinerseits den Vorschlag gemacht, alles, was das Konzil zur Mission bisher gesagt habe, in einem einzigen Dokument zusammenzufassen, um so der Bedeutung des Gegenstandes gerechter zu werden. Und nachdem sich in der Debatte ein fast geschlossener Widerstand gegen das vorliegende Schema gezeigt hatte, machte der Relator am Schluß der Debatte im Namen der Kommission den Vorschlag einer völligen Neubearbeitung und bat die Väter, noch weitere Vorschläge einzureichen. Auf die Frage der Moderatoren, ob die Väter eine Neugestaltung des Schemas durch die zuständige Kommission wünschten, antworteten 1601 mit Ja und nur 311 mit Nein. Inwieweit nun tatsächlich ein völlig neuer Text erarbeitet wird, hängt davon ab, wieweit die Gegensätze in der Kommission selbst überwunden werden. Der Präsident der Kommission, der gleichzeitig der Propagandakongregation vorsteht, soll sich für die wesentliche Beibehaltung des jetzigen Textes ausgesprochen haben. Sicher ist, daß über den neuen Text auf der Vierten Session noch einmal diskutiert werden wird. Dafür haben sich die Leitungsgremien des Konzils auf ihrer ersten Sitzung der gegenwärtigen Zwischenperiode am 30. Dezember 1964 ausgesprochen.

Sachliche Schwierigkeiten und Mängel

Von den sachlichen Schwierigkeiten des Entwurfs und der Diskussion selbst betraf eine erste den Begriff der Mission. Wie bereits erwähnt, spricht sich der Entwurf für eine Abschwächung der Unterscheidung zwischen Missionsländern und christlichen Ländern aus. Er hält sich damit an eine Terminologie, die sich in den letzten Jahrzehnten, ausgehend vom französischen Sprachraum, immer mehr durchgesetzt hat und die besagt, daß durch die fortschreitende Entchristlichung (oder wenigstens Entkirchlichung) auch die Völker der alten christlichen Länder einer Neuevangelisation bedürfen. Kardinal Frings sprach sich (im Namen der afrikanischen und zahlreicher anderer Missionsbischöfe) für die Beibehaltung der alten Unterscheidung aus und (vielleicht etwas weniger deutlich) auch Kardinal Bea, der ebenfalls im Namen der afrikanischen Missionsbischöfe sprach. Der Begriff der Mission sollte ausschließlich auf die Länder bezogen werden, wo es sich um eine Erstevangelisation handelt. Hinter diesem Anliegen stand offenbar die Befürchtung, die Identifizierung der Mission mit der Gesamtevangelisation könnte den Missionseifer weiterschwächen. Andere Väter sprachen sich aber mit Nachdruck für die Terminologie des Schemas aus. Heute bestünden überall Lokalkirchen, die hergebrachte Unterscheidung zwischen christlichen Ländern und Missionsländern entspreche nicht mehr der Wirklichkeit (Bischof Riobé von Orléans). Im gleichen Sinne äußerte sich Weihbischof Fulton Sheen: die Mission habe es nicht mit Territorien, sondern mit Menschen zu tun. Die Missionen befänden sich nicht nur in fernen nichtchristlichen Ländern. Kirche und Mission sind eins, „was Gott verbunden hat, soll das Schema nicht trennen". Beide Gesichtspunkte hatten ihre Berechtigung. Eine engere Zusammenschau von kirchlicher Sendung und missionarischem Auftrag erweist sich nicht nur wegen des Phänomens verbreiteter Entchristlichung, sondern auch für die Verkündigung des Evangeliums bei den sog. jungen Völkern als nötig. Und sie entspricht der innersten Natur der Kirche. Nur durch eine solche Identifizierung des Missionsauftrags mit der Sendung der Kirche schlechthin kann es zu einem neuen missionarischen Aufschwung in der Gesamtkirche kommen. Anderseits ist zu beachten, was Kardinal Bea gesagt hatte, man solle sich keinen Illusionen hingeben und meinen, mit der Errichtung der kirchlichen Hierarchie in den Missionsländern sei schon alles erreicht, es gebe dann keine Unterschiede mehr zwischen diesen Kir-

chen und den alten christlichen Ländern. Die jungen Kirchen bedürfen auch nach der Errichtung der Hierarchie in vielerlei Weise der Hilfe der alten Kirchen. Den jungen Kirchen gegenüber hat auch nach der Errichtung der Hierarchie der Gesamtepiskopat eine besondere Verantwortung, eine Forderung, die übrigens durch die Propositiones kräftig herausgestellt wird. Auf die besonderen Verpflichtungen gegenüber den jungen Kirchen muß heute eigens aufmerksam gemacht werden, weil heute aus vielerlei Gründen der Eindruck sich verbreitet, als ob die Missionsarbeit im traditionellen Sinne überflüssig würde.

Manche Väter zeigten freilich ein etwas vereinfachendes, quantitatives Missionsverständnis, indem sie immer wieder an die immense Zahl derer erinnerten, denen das Evangelium noch nicht verkündet wurde, und auf deren ständiges Anwachsen gegenüber der Zahl der Christen hinwiesen. Andere aber betonten nachdrücklich, daß es bei der Mission weniger um ein Problem der Zahl gehe, sondern um die Sichtbarmachung des Reiches Gottes unter allen Völkern. Hier wirkte sich doch bereits recht deutlich das Kirchenverständnis aus, wie es sich in der Konstitution „Über die Kirche" niedergeschlagen hat. Auch die Lehre von der Kollegialität fand hier ihre konkrete Anwendung: stärkere Solidarität zwischen sog. christlichen Ländern und den jungen Missionskirchen wurde von den meisten Bischöfen und nicht nur von den Missionsbischöfen gefordert. Ein Bischof setzte sich besonders für den Ausbau der Patenschaften zwischen einzelnen Diözesen ein. Kardinal Frings stellte sich mit Nachdruck hinter die Forderung des Schemas, jede Diözese sollte zu einem jährlichen Beitrag für die Mission verpflichtet werden; „denn es ist unwürdig und ungerecht, daß Missionsbischöfe monate- oder ein halbes Jahr lang betteln gehen müssen, um für ihre Diözesen aufkommen zu können". So könnten in unserem Lande über die freiwilligen Spenden der Gläubigen und der Diözesen hinaus jährlich mindestens zehn Millionen Mark aus Kirchensteuergeldern der Mission zur Verfügung gestellt werden. Es ist zu hoffen, daß schon das Konzil als solches zur Vertiefung der Solidarität der Bischöfe und der Lokalkirchen gegenüber den jungen Missionskirchen führt. Das Erlebnis konziliarer Gemeinschaft kann hier vielleicht sogar weiterhelfen als ein noch so gut verfaßtes Dekret über die personelle und finanzielle Unterstützung der Missionskirchen. Hinsichtlich der personellen Hilfe wurde übrigens betont, daß man nach wie vor stärker auf die Heranbildung von „Vollmissionaren" hinarbeiten müsse. So wichtig die temporäre Hilfe von Diözesangeistlichen aus den christlichen Ländern sei, so stelle die Arbeit in den Missionen an den Missionar doch meist zu hohe Anforderungen, als daß diese durch solche temporäre Hilfe bewältigt werden könnten. Gelegentlich war ein Tadel gegenüber „Missionstouristen" zu hören. Man wies auch auf die kostspielige Ausbildung des Missionars hin. Gerade diese verlange, solle die tatsächliche Brauchbarkeit für die Mission in einem angemessenen Verhältnis zu solchem Aufwand stehen, den lebenslangen Einsatz in der Mission.

Ein zentraler Missionsrat

Ein wichtiges Thema der Diskussion bildete der von den Propositiones vorgesehene internationale Missionsrat. Die etwas zweideutige Formulierung: „bei (apud) der Propaganda Fide" sollte dieser Rat errichtet werden, veranlaßte die Väter, ihre Vorstellungen dazu genauer zu präzisieren (Kardinal Frings, Kardinal Léger, Prälat Grotti). Nach Kardinal Frings sollte dieser Missionsrat, dem — so sieht das Schema vor — ein Expertensekretariat beigegeben werden soll, das vor allem die Probleme der Anpassung in den verschiedenen Gegenden und in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens zu studieren hätte, sowohl aus Missionsbischöfen wie aus Bischöfen aus altchristlichen Ländern bestehen sowie aus wissenschaftlichen und praktischen Experten. Dieser Rat soll Modelle für die Anpassung und die gesamte Missionsstrategie entwickeln und den rechten Einsatz der materiellen und personellen Mittel studieren. Auf diese Weise könnte nach Kardinal Frings die Propagandakongregation eine dynamischere Gestalt erhalten und zum wirklichen Zentralorgan des Papstes für die Mission werden. Kardinal Léger verlangte, der geplante Rat sollte so in die Propagandakongregation integriert werden, daß er deren verantwortliche Spitze bildet. Prälat Grotti schlug eine Namensänderung der Propaganda in „Behörde für die jungen Kirchen" vor.

Mangelnde theologische Fundierung

Der häufige Tadel, der in der Diskussion vorgetragen wurde, war der mangelnder theologischer Fundierung. Dieser Vorwurf wurde übrigens nicht gegen das Missionsschema allein, sondern gegen fast alle Kurzschemata, die sich mit primär pastoralen Fragen zu befassen hatten, erhoben. Das lag wohl in erster Linie daran, daß man sich meist auf die theologische Grundlegung in der Konstitution „Über die Kirche" bezog und deswegen glaubte, angesichts der Kürze der verschiedenen Propositiones auf eine eigene theologische Begründung verzichten zu können. Demgegenüber betonte ein Bischof mit Recht, die Missionare würden nicht prüfen, was in diesem oder jenem Schema über die Mission stehe, sondern das Konzil in bezug auf die Mission danach beurteilen, was im Missionsschema steht. Kardinal Bea wies darauf hin, daß eine bessere theologische Fundierung dessen, was man unter Mission versteht, gerade heute besonders wichtig sei, wo u. a. auch wegen des neuen Verhältnisses zu den nichtchristlichen Religionen Zweifel am Wert der Missionsarbeit und eine schärfere Kritik an der Missionsarbeit der Vergangenheit aufkommt und anderseits die Mission immer noch dem Vorwurf des Kolonialismus, wenigstens eines Kulturkolonialismus ausgesetzt ist. Einen entsprechenden Text mit einer biblischen Grundlegung des Missionsauftrags hatte Bea selbst bei der zuständigen Kommission schriftlich eingereicht.

Einer der wichtigsten konstruktiven Vorschläge dazu kam aber aus der Ostkirche. An Hand der Missionstheologie der orientalischen Kirchenväter zeigte der Melkitische Erzbischof Zoghby den Zusammenhang von Inkarnationslehre und Missionstheologie auf und umriß zugleich das Verhältnis von christlicher Heilsbotschaft zu den positiven religiösen Werten in den nichtchristlichen Religionen. „Der Verkünder der Frohbotschaft, der in die Missionsländer kommt, sät den Samen des Wortes Gottes nicht in Menschen, die dem Wort Gottes völlig fremd gegenüberstehen, sondern in Seelen, die lange durch den Heiligen Geist vorbereitet sind, da sie als Geschöpfe den Samen des Schöpferwortes empfangen haben, den göttlichen Samen, der den Aufgang des neuen Morgenrots erwartet, um zu wachsen und Frucht zu bringen."

Im ganzen hatte man aber nicht den Eindruck, als ob alles, was theologisch, vor allem bibeltheologisch zum Thema Mission zu sagen wäre, in der Diskussion gesagt worden ist. Auch schien der Anschluß an die Kirchenkonstitution in den Propositiones nicht gefunden. Ein

neues Schema und eine nochmalige ausführliche Diskussion werden also der Sache gerade in theologischer Hinsicht zugute kommen.

Ökumenisches Konzilsecho (XVII)

Mit größerem Abstand vom dramatischen Ende der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils ergibt sich nunmehr ein recht klares Bild ihrer Rückwirkungen im ökumenischen Bereich. Auf der einen Seite bzw. im Vordergrund stehen die scharfen Urteile der publizistischen Beobachter, die keine besondere kirchliche Verantwortung haben, und nachdem sie sich ausgesprochen hatten, begann das Schweigen. Auf der anderen Seite, sehr abweichend davon, formieren sich die Urteile der offiziellen Konzilsbeobachter der getrennten Kirchen zu einer Haltung, die eine weitere Zusammenarbeit mit Bedacht ermöglicht, trotz allem, was geschehen ist. Auch kann jetzt eine authentische Erklärung für dieses ganz verschiedene Reagieren gegeben werden, so daß sich als Gesamtergebnis das in der Substanz erfreuliche Bild einer wirksamen und hoffnungsvollen Mitverantwortung jener christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die das Konzil positiv angesprochen hat, für das endliche Gelingen der Vierten Session deutlich abzeichnet.

„... in jenen schwarzen Tagen"

Beginnen wir nochmals mit negativen Urteilen der freien Beobachter, da sie weitgehend die öffentliche Meinung der evangelischen Christen bestimmen dürften. Da treffen uns am schwersten die Gedanken eines Mannes, der sich hoher Achtung erfreut und noch in seiner Bußtagsansprache im Bayerischen Rundfunk (18. 11. 64) zu sagen wagte: „Das alte Bild des herrischen, zentralistischen, unnachgiebigen Rom ist im Schwinden." So der lutherische Pfarrer Joh. Chr. Hampe. Zehn Tage später folgte ebenda sein Kommentar über „Die letzten Tage" des Konzils. Er begann mit der Feststellung, daß sie „dem ökumenischen Gedanken einen Rückschlag brachten" (Bayerischer Rundfunk, 29. 11. 64). Er zitierte dann eine Intervention des unierten Erzbischofs der Melkiten, Néophytos Edelby, der in der Aula erklärt hatte, der Westen sei von der Lehre vom Primat „irgendwie verhext", warum sie nicht auch in die Reform einbezogen werden solle: „Wir müssen die evangelische Schönheit des Petrus wiederentdecken ..."
Hampe fuhr fort: „Wir vermochten jedenfalls keine evangelische Schönheit des Primats in diesen allerletzten Tagen zu Rom zu entdecken, als Papst Paul VI. wesentliche Aussagen des Konzils in eigener Vollmacht und wahrhaftig nicht kollegial abändern ließ, ohne auch nur die Möglichkeit eines Widerspruchs zuzulassen ..." Beim Ökumenismusdekret „blieb zwar der nach wie vor hocherfreulich zu nennende Text in seinen Grundzügen erhalten, aber die Form dieses autoritativen Eingriffs betrübte die meisten Bischöfe zutiefst, machte die Annäherungsversuche an die orthodoxen Kirchen, die eben eine solche Praxis des Primats nicht wollen, wahrscheinlich auf lange Zeit unglaubwürdig — man denke an die Konsequenzen für Athenagoras! — und stieß die ganze Ökumene höchst unnötigerweise vor den Kopf". Dieser Rückschlag sei „durch keine Indienfahrt des armen, gegenwärtig von seinen besten Freunden verlassenen Pilgers Montini gutzumachen". Seine autoritativen Akte seien für die neue ökumenische Liebe wie Mehltau, und niemand fühle sich dadurch „eingeladen", Rom näher zu treten.

Von Dr. Gottfried Maron, von dem wir im letzten Bericht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 188) nur eine sehr negative Äußerung melden konnten, liegt jetzt der anscheinend erweiterte Schlußbericht über das Konzil in der „Reformierten Kirchenzeitung" (1. 1. 65) vor. Er bemüht sich, die Konzilsberatungen als solche durchaus positiv zu kennzeichnen, etwa die Suche nach einem neuen Verhältnis zur Welt, den entschiedenen Willen zur inneren Reform, das Vermeiden eindeutiger formelhafter Entscheidungen, die das ökumenische Gespräch in wichtigen Fragen, z. B. des Verhältnisses von Heiliger Schrift und Tradition, belasten könnten, das zum Guten verbesserte Ökumenismusschema. Aber der nachträglich für dieses gute Bild gezimmerte Rahmen sei von „unpassenden Leisten" ausgesucht worden: „Wenn es in der römischen Kirche möglich ist, auf diese Weise Konzilsbeschlüsse zu manipulieren, so muß das nicht nur die Vertrauens- und Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche erschüttern, sondern es muß auf die ganze Christenheit zurückfallen in einer Zeit, in der die Welt verlernt hat, die Christenheit in Konfessionen zu sehen!" Es sei ein Prestigeverlust für das Konzil und für den Papst eingetreten. Die autoritären Eingriffe in letzter Stunde „geschahen genau berechnet, aber gleichsam hinterrücks und durchaus ‚unfair'. Sie tragen eine eigene Handschrift, die nicht die Handschrift Johannes' XXIII. ist." Das Zweite Vatikanum sei in Gefahr, zu einer Dublette des Ersten zu werden.

„Ein dunkles Rätsel ..."

Der immer um besondere Sachlichkeit bemühte Konzilsbericht von Hans Günther Schweigart in der „Stimme" (15. 12. 64) über die Frage: „Wo steht das Konzil?" war auch diesmal als eine umfassende Würdigung der ganzen Dritten Session angelegt mit einer kritischen Beurteilung der sog. Aufwertung des Bischofsamtes, die weit davon entfernt sei, den Primat auszubalancieren, vielmehr enge sie das allgemeine Priestertum aller Gläubigen noch mehr ein. Aber dann ist offenbar nachträglich ein kurzer Schluß angehängt worden, der von dem erlittenen Prestigeverlust Pauls VI. „durch seine manchmal undurchsichtige, schwankende Haltung" handelt. „Die Diskrepanz zwischen den Ansprachen zu Beginn und Ende der Zweiten und Dritten Session — um nur eines zu nennen — gibt jedem nachdenklichen Leser ein dunkles Rätsel auf. Wo steht der Papst nun wirklich? Oder will er allen alles sein?" Aber damit ist die Kritik auch schon beendet, und Schweigart zieht wieder einmal wie schon früher die Folgerungen für die Evangelischen, dieser Herausforderung geistlich zu begegnen: „Die Frage, die uns gestellt wird, ist so groß und ungeheuerlich, daß wir mit der Antwort, die wir zu geben haben, stehen oder fallen."

„Das Konzil in der Sackgasse"

Scharf und offenbar aus katholischen Quellen realistisch unterrichtet ist die kluge Darstellung eines zum Abschluß der Dritten Session nach Rom entsandten Mitgliedes der Schriftleitung von „The Christian Century" (9. und 16. 12. 64). Pfarrer Martin E. Marty betitelt seinen zweiten Bericht: „Die Politik des Konzils in der Sackgasse". (Den ersten Bericht vom 15. November mit dem noch sehr optimistischen Titel: „Wir haben ein Konzil" müssen wir hier übergehen.) Vorauf geht übrigens die traurige Glosse eines katholischen Laien, Michael Nowak, der in die Schriftleitung dieser interdenominationellen protestantischen Zeitschrift berufen worden ist!
Das Urteil von Marty ist inspiriert kritisch und doch sehr

hoffnungsvoll. Er kennt die Stärke der amerikanischen Bischöfe und weiß, daß sie nicht aufgeben. Ihre Aktion vom 18. November, eine „geräuschvolle Übung in der Kollegialität" bzw. „die Bischofsrevolte" der drei Kardinäle Meyer, Ritter und Léger, die binnen 24 Stunden etwa 1000 Unterschriften zusammenbrachten, steht im Mittelpunkt seines Berichts über den Kampf um die „Nota explicativa praevia" und um die verhinderte Abstimmung zur Frage der Religionsfreiheit. Marty hält den Geist des Aggiornamento für ungebrochen: „Aber er sucht noch eine Stätte, eine sichere Stätte in kirchlichen Formen, Aktionen und Institutionen." Die päpstliche Aktion, die mehr aus Passivität gegenüber der Minorität bestand, dürfe sicher nicht verkleinert werden, aber sie bedeute nur einen vorübergehenden Rückschlag. Das gelte auch für die Kompromittierung des konziliaren Prinzips durch die in letzter Stunde erfolgten 19 autoritativen Korrekturen am Ökumenismusschema. Selbst nach der marianischen Schlußdemonstration könne man noch nicht sagen, wer zuletzt lachen werde.

Darum müßten die Protestanten der Versuchung widerstehen, den römischen Ökumenismus schon jetzt abzuschreiben, nur weil es Leute gibt, die sagen: „Ich habe es ja immer gewußt, Rom bleibt sich gleich!" Bestimmt gebe es keinerlei Anzeichen für eine innere Spaltung des katholischen Teils der belagerten Christenheit.

Apologie der Kollegialität

Originell ist der nächste Bericht, den Marty überschreibt: „Kollegialität: Der Deckel ist vom Topf". Er rückt von jenen Katholiken ab, die sich für die Kollegialität der Bischöfe nicht mehr begeistern können, und meint, es sei doch gut, die Konzilsdokumente wörtlich genau zu nehmen und bei dem zu bleiben, was sich das Konzil vorgenommen habe. Die Debatten der Vierten Session würden zeigen, wie die Bischöfe den erfahrenen Mißbrauch der von ihnen neuerrungenen Kollegialität durch den Papst behandeln. Die konziliare Wirklichkeit sei auf der Dritten Session im Bewußtsein der Bischöfe noch zu schwach gewesen. Marty stellt dann die beiden Richtungen der Konservativen und der Progressiven einander gegenüber mit großem Bemühen, jede Gruppe in ihrer Berechtigung zu verstehen, aber er hält auf die Dauer den Sieg der letzteren für unausbleiblich. Auch die meisten Beobachter urteilten, der Deckel sei vom Topf und könne nicht mehr draufgebracht werden. Die Konstitution „Über die Kirche" enthalte das Instrument der Reform für die Bischöfe. Es komme natürlich jetzt auf seine Interpretation an, und diese begann leider mit der Vorwegnahme, daß der Papst die Erklärung über die Kollegialität im Effekt nicht honorierte. Doch sie bleibe geltendes Recht, wenn auch der Papst für die unmittelbare Zukunft der Kollegialität den Schlüssel besitze.

Es folgt sodann eine bemerkenswerte Charakteristik Papst Pauls VI. Ihm fehle die Gabe, in den Herzen der Bischöfe zu lesen, und auch das kanonistische Fingerspitzengefühl, das heute ein Papst brauche. Aber er habe den Sinn für Symbolik: seine Umarmung des Athenagoras, die zweimalige Verbeugung vor den nichtkatholischen Beobachtern in St. Peter, die Hergabe der Tiara für die Armen, die Reise nach Bombay. Mit alledem wolle er sich offenbar selber bestätigen und seine Unabhängigkeit von den Intransigenten sowie seinen Glauben an das Evangelium selbst bezeugen. „Doch symbolische Handlungen verlieren durch Wiederholung ihre Wirkung. Er wird bald keine Gleichnisse mehr haben." Wolle er also die Reform in Gang halten, so werde er diese Aktion der Symbole ergänzen müssen durch die Praxis des Hinhörens, sowohl auf die Anhänger der Kollegialität wie auf die des Primats. „Niemand weiß jedoch, ob er es tun wird . . ." Darum gehe die Geschichte des Zweiten Vatikanums alle an.

Ein Appell an die Konzilsbeobachter

Für einen evangelischen Schriftleiter einer führenden protestantischen Wochenschrift in den USA ist das eine beachtliche Haltung. Gehen wir nun über zu den Stellungnahmen einiger offizieller Konzilsbeobachter. Da muß begonnen werden mit einer Information, die Prof. Heiko A. Oberman, ein niederländischer Reformierter (vgl. die Notiz über seine neueste Abhandlung über das Tridentinum in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 192), unlängst anläßlich einer positiven Würdigung der Dritten Session in Utrecht abgegeben hat (nach NCWC News Service, 5. 12. 64). Er erwähnte, daß beim Abschluß der letzten Session der erste Mitarbeiter von Kardinal Bea, Bischof Jan Willebrands, die Beobachter eigens ersucht habe, das Konzil nicht aufzugeben. Er habe gesagt, die Protestanten sollten sich diesen Appell zu Herzen nehmen und fortfahren, die Majorität der katholischen Bischöfe zu unterstützen, die heute die Tür zur christlichen Einheit offenhalten wollen. Diese Äußerung aus guter Quelle erklärt vollauf, daß die Beobachter bereits seit der ersten Krise vom Oktober 1964 eine auffallend freundliche Haltung zu den Dokumenten des Konzils einnahmen, wie bereits früher gemeldet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 93 und 189). Oberman, der zusammen mit dem Beobachter der Altkatholiken, Prof. P. J. Maan (Utrecht), und dem Beobachter der Internationalen Vereinigung des liberalen Christentums, Prof. L. J. van Holk (Leiden), eine Pressekonferenz über das Konzilsergebnis abhielt, ließ es sich aber nicht nehmen, die nachträglichen Korrekturen am Ökumenismusdekret als einen Affront gegen die Protestanten zu kennzeichnen. Er sagte: „Die Änderung hatte die Wirkung, den Protestanten zu bestätigen, daß sie nicht zur Kirche Christi gehören und in ihren Abendmahlsgottesdiensten nichts von Christus haben." Diese Auslegung ist gewiß, was die Absichten des Korrektors betrifft, übertrieben (vgl. den Text vorerst nach Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 188). Anderseits wurde von den genannten Konzilsbeobachtern auch erklärt, sie könnten nun auf Grund der erfreulichen Eindrücke vom Konzil dem Antipapalismus entgegentreten, der noch im Protestantismus herrsche.

Nicht als Konzilsbeobachter, aber sicher von den lutherischen Beobachtern aus den USA genau unterrichtet, urteilte der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Dr. Frederik A. Schiotz, Minneapolis (nach „Lutherischer Weltpressedienst" Nr. 45/64, Interview vom 11. 12. 64). Er begrüßte zunächst dankbar im Namen der Lutheraner „gewisse fruchtbare Ergebnisse" der Dritten Session: das biblische Gesamtbild von der Kirche in der Konstitution *De Ecclesia*, ferner die Tatsache, daß hier ernsthaft von der Kirche außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche gesprochen werde, und schließlich die Folgerungen daraus im Ökumenismusdekret, das die kirchliche Wirklichkeit der „getrennten Christen" anerkenne. Das sei eine Ermutigung für den ökumenischen Dialog.

Freilich gebe es auch bedauerliche Feststellungen zu machen. Als Amerikaner nannte er als erstes die Behandlung des Dokumentes über die Religionsfreiheit, obwohl er die internationalen Verwicklungen anerkannte, die der

Papst in dieser Sache zu erwarten habe. Sodann äußerte er Befürchtungen hinsichtlich der Kollegialität der Bischöfe, nun allerdings nach einer anderen Richtung, daß damit die Laien noch mehr von der Verantwortung für die Kirche ausgeschlossen werden könnten. Doch auch er setzt neue Hoffnungen auf die Vierte Session.

„Die Texte an sich sind keine Reform"

Nachzutragen ist hier eine Erweiterung der bereits gemeldeten sorgenvollen Stellungnahme des lutherischen Konzilsgastes Prof. Oscar Cullmann bezüglich der „offenen Türen" des Konzils (vgl. dazu Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139). Sein ursprünglich in der „Neuen Zürcher Zeitung" (3. 11. 64) erschienener Aufsatz, auf den wir uns seinerzeit bezogen, wurde nach Abschluß der Dritten Session für den „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts" ergänzt (Nr. 6, November/Dezember 1964). Auch jetzt steht Cullmann noch zu seiner These, daß man die ausgesprochenen „Kompromißtexte" des Konzils nicht isolieren, sondern aus allen Akten des Konzils und seinem klaren Reformwillen interpretieren müsse. Es sei wirklich der Heilige Geist am Werke. Cullmann erhofft sich vom Kapitel über die Kollegialität der Bischöfe, daß es sich weiterentwickeln werde „in der Richtung der Kollegialität der Gemeindepfarrer mit den Bischöfen", dann werde es sicher neue Türen öffnen. Auch das Ökumenismusdekret sei als „ökumenische Tat" (Congar) zu bewerten: „Hier handelt es sich tatsächlich um mehr als eine geöffnete Tür. Hier befinden wir uns auf Neuland ..."

Dann allerdings folgt der erkennbare Nachtrag zu den Ereignissen der letzten Tage der Dritten Session. Zu den Änderungen, auch denen am Ökumenismusdekret, schreibt Cullmann: „Diese Bestimmungen dürfen nicht, wie dies jetzt vielfach von katholischer Seite geschieht, verharmlost werden. Sie zeigen, daß die Texte, die Kompromißtexte sind, an sich keine Reform bedeuten, wenn sie nicht dem *hinter ihnen stehenden Reformwillen* gemäß angewandt werden" (kursiv vom Autor). So bedauerlich die autoritären Interventionen des Papstes seien, so hätten sie auch eine positive Seite: „Die Texte erlauben es auch einem Katholiken, festzustellen, daß der Papst gegen die vom Erneuerungswillen inspirierte These entschieden hat..." Das habe man auch an der Niedergeschlagenheit der Bischöfe erfahren können. Er habe bei vielen „eine innere Revolte miterlebt". Cullmann ist kein Journalist, sondern der gelehrte Gast des Papstes. Man darf seine Aussagen entsprechend hoch bewerten. Er schließt: „Nur wenn die bedauerlichen Verharmlosungen der letzten Ereignisse von katholischer Seite ... sich allgemein verbreiteten, könnte dann von einem endgültigen Mißerfolg des Konzils gesprochen werden."

Entscheidung der VELKD für den Dialog

Inzwischen liegt eine abschließende Würdigung der Dritten Session auch vom dem (lutherischen) stellvertretenden Konzilsbeobachter der EKD, Pfarrer Wolfgang Dietzfelbinger (Rom), vor (in: „Lutherische Monatshefte", Dezember 1964, S. 576—584). Er bringt eine Übersicht der Diskussionen, hebt natürlich diejenigen Äußerungen heraus, die für Evangelische besonders erfreulich sind, und kommt dann auf „Die Kraftprobe der letzten Tage". Am 19. November, so meint Dietzfelbinger, „erfolgte ein Angriff auf die Fundamente des Konzils überhaupt, aus dem dieses als der Unterlegene hervorging". Er referiert die Vorgänge um die „Nota explicativa praevia", die vollständig zitiert wird (S. 582), referiert auch verschiedene Meinungen über ihre Verbindlichkeit, da sie nur von Erzbischof Felici unterzeichnet sei. Zu den nachträglichen Korrekturen des Ökumenismusschemas wird kein Urteil abgegeben. Aber zum Schluß des Berichtes wird die Bemerkung eines evangelischen Kirchenhistorikers zitiert: „Der Widerstand hat in der katholischen Kirche keine Tradition!" Dietzfelbinger rätselt wie andere an den Symptomen herum, die auf eine „verhängnisvolle Unentschlossenheit" des Papstes zu deuten scheinen und durch Verschleierung nicht weniger verhängnisvoll werden. Aber er enthält sich apodiktischer Bemerkungen.

Sein Bericht dürfte ebenso wie der von Prof. Edmund Schlink vor dem Rat der EKD (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 189) mitbestimmend dafür gewesen sein, daß Anfang Januar 1965 die Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) den „Ratschlägen für gemeinsame Veranstaltungen evangelischer und römisch-katholischer Christen" zugestimmt hat. Also auch hier im Sinne des Appells von Bischof Willebrands und im Vertrauen auf Kardinal Bea und viele andere ein Ausbau der kirchlichen Kontakte. In den „Ratschlägen" heißt es (nach epd, 8. 1. 65): „Die evangelischen Christen und die evangelische Kirche sind bereit, im gemeinsamen Hören auf das Wort Gottes den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zu führen." Obwohl die Vorstellung, Rom sei das Zentrum der Einheit, den Dialog belaste, trage die evangelische Kirche Verantwortung für die ganze Christenheit, auch für Rom. Voraussetzung für die ökumenische Begegnung sei die Verwurzelung in der eigenen Kirche und die Kenntnis des römischen „Ökumenismus". Reine Protesthaltung und schwärmerischer Enthusiasmus seien in gleicher Weise zu vermeiden. Die „Ratschläge" werden sämtlichen Pfarrern zugeleitet, damit sie die Möglichkeiten interkonfessioneller Begegnung richtig wahrnehmen. Gemeinsame Gottesdienste seien jedoch wegen der tiefgreifenden Unterschiede im Kirchenverständnis abzulehnen.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

ALONSO-SCHOEKEL, Luis, SJ. *L'herméneutique à la lumière du language et de la Littérature.* In: Bible et vie chrétienne Jhg. 60 Heft 6 (November/Dezember 1964) S. 21—37.

Diese Abhandlung über die Kunst der Interpretation der Bibel folgt wohl nicht umsonst auf die bekannte Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die biblischen Studien (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 466 f.) und erklärt demgemäß die heutige Aufgabe der Exegese, die besonders um die christliche Einsicht in das Alte Testament bemüht sein müsse.

ANTWEILER, Anton. *Religionswissenschaft.* In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Jhg. 48 Heft 4 (Oktober 1964) S. 271—284.

In Anknüpfung an die konziliaren Bestrebungen, ein Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen zu führen, macht der Aufsatz Vorschläge zur Entwicklung einer katholischen Religionswissenschaft an den Hochschulen und beschreibt in kritischer Besinnung ihre Aufgaben und ihre Grenze gegenüber der Theologie.

BEA, Agostino Cardinale. *Il decreto conciliare sull'ecumenismo: contenuto e significato.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 115 Heft 2748 (19. Dezember 1964) S. 524—534; *L'azione da svolgere.*

In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2749 (2. Januar 1965) S. 9—22.

Ein erster sehr beachtenswerter Kommentar des Präsidenten des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen zu dem am Ende der Dritten Konzilssession promulgierten Dekret über den Ökumenismus in enger Anlehnung an den Text. Während im ersten Teil Inhalt und Bedeutung kurz skizziert werden, befaßt sich der Kardinal im zweiten Teil mit den praktischen Konsequenzen aus dem Dekret für das innerkatholische Leben wie für den Dialog mit den von Rom getrennten Christen. Besonders hervorgehoben werden die positive Deutung des Dekrets der bereits bestehenden Einheit zwischen Katholiken und nichtkatholischen Christen sowie die Heilsbedeutung der von Rom getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften mit besonderer Hervorhebung der Orthodoxen. Besonders betont wird, daß die Annäherung zwischen den Kirchen Angelegenheit des ganzen Volkes Gottes ist und nicht nur der Hierarchie und der Theologen.

BERTSCH, Ludwig, SJ. *Der rechte Zeitpunkt der Erstbeicht.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 4 (Januar 1965) S. 255 bis 262.

Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß für Kinder im Vorschulalter ganz sicher und für Kinder bis zur Pubertätszeit keine Verpflichtung zur Beichte besteht, da nach Lehre der Kirche nur zur Beichte verpflichtet ist, wer eine schwere Sünde begangen hat. Doch kann die Beichte schon vor dieser Zeit sinnvoll sein, dann nämlich, wenn im 8./9. Schuljahr Normen und Gesetze der Gruppe für das kindliche Gewissen eine große Rolle spielen und als persönliche Norm angenommen werden.

DANIÉLOU, Jean. *Le sujet du schéma XIII.* In: Études T. 322 (Januar 1965) S. 5—18.

Daniélou versucht aus dem Gedankengestrüpp, das sich um das Schema XIII gerankt und in das auch die ausführliche Konzilsdiskussion keine volle Klarheit gebracht hat, den eigentlichen Gegenstand herauszuschälen. Es geht nach Daniélou bei dem Schema ausschließlich um die Bestimmung des „engagement temporel" des Christen in der Welt und deswegen um die gesellschaftliche Wirklichkeit „Welt" und die Kennzeichnung dieser Wirklichkeit in unserer Zeit, nicht um eine Eschatologie der Welt oder um eine Theologie der irdischen Wirklichkeiten.

DUPUY, M. *Expérience spirituelle et théologie comme science.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 96 Nr. 11 (Dezember 1964) S. 1137—1162.

Ein Beitrag zum Thema: Verhältnis von Wissenschaft und Theologie, wobei das Element der Glaubenserfahrung als verbindendes Moment verstanden wird, ein Umstand, dem, nach der Feststellung des Autors, die katholische Theologie nicht genügend Rechnung getragen hat, indem sie durch eine Art dogmatischen Apriorismus das Übernatürliche nur notionell, nicht aber in seiner Realität voll ernst genommen hat. Die Glaubenserfahrung wird dem Theologen helfen, seinen fundamentalen Aussagen einen realen Inhalt zu geben, denn der Glaube ist Bedingung der Theologie als Wissenschaft. Bezüglich des Verhältnisses von Theologie und Wissenschaft stellt der Autor fest: dieses Verhältnis hat sich in dem Maße geändert, als Wissenschaft nicht mehr (im aristotelischen Sinne) als „Wissen aus den notwendigen Gründen", sondern experimentell verstanden wird.

EXELER, Adolf. *Africa's Way of Life.* In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Jhg. 48 Heft 4 (Oktober 1964) S. 249—270.

Der Aufsatz ist eine ausführliche Wiedergabe des Inhalts der ersten beiden Bände eines unter Assistenz von Joh. Hofinger SJ. geschaffenen illustrierten Handbuches für den Katechumenat in Südafrika. Abgesehen von einigen lehrhaften Rückständigkeiten (S. 259) wird der Versuch, die intellektuelle Verengung des Unterrichts zu sprengen und die Bibel zur Basis des Unterrichtes zu machen, samt der Anpassung an die Mentalität des Afrikaners positiv gewürdigt.

GALLI, Mario von. *Brief aus Rom.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 22 (30. November 1964) S. 245—249.

Der letzte „Brief" Gallis aus Rom über den Abschluß der Dritten Session, in dem er neben einer kurzen Kritik an den Propositiones zu den Orientalischen Katholischen Kirchen und an dem Votum über das Ehesakrament eingehend auf die Bedeutung der Nota praevia, die „autoritativen" 19 Modi zum Ökumenismusschema und das Verfahren mit der Erklärung über die religiöse Freiheit zu sprechen kommt.

GALOT, J., SJ. *Mère de l'Église.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 96 Nr. 11 (Dezember 1964) S. 1163—1185.

Soweit man sieht, der erste ausführliche theologische Kommentar zur Proklamation des marianischen Titels „Mutter der Kirche" durch den Papst in der Schlußsitzung der Dritten Session. Die Argumentation ist im ganzen ausgewogen, wenn auch die theologische Bedeutung dieses Titels vom Autor überbewertet zu werden scheint. Die Feststellung, der Titel „Mutter der Kirche" liefere keine Argumente für die Unterbauung der Lehre von der Coredemptrix, wird man mit Vorsicht zur Kenntnis nehmen. Ebenso den Schlußsatz, der Papst habe durch die Proklamation den Ausführungen des Marienkapitels stärkeres Relief gegeben. Bei manchen Väterstellen, die vom Autor angeführt werden, kann man sich fragen, ob sie unbedingt in seinem Sinne zu interpretieren sind.

GRILLMEIER, Alois, SJ. *Sorgen und Hoffnungen um das Konzil.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 4 (Januar 1965) S. 287—304.

Die verabschiedeten Texte der Dritten Session zeigen, daß die Fenster der Kirche noch immer weit offen stehen. Der Verfasser weist das nach anhand der dogmatischen Konstitution über die Kirche, die gründlich analysiert wird (Laien, Kollegialität). Die Nota praevia stellten nichts in Frage. „Die Furcht vor einem sog. ‚papalistischem Regiment' ist darob nicht begründet, auch nicht von der Person des gegenwärtigen Papstes her."

HAAS, Adolf, SJ. *Welt in Christus — Christus in Welt.* In: Geist und Leben Jhg. 37 Heft 6 (1964) S. 441—459.

Die zu Unrecht (in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 142) als letzte Folge gekennzeichnete Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin findet erst hier, übrigens mit einem beachtlichen Vergleich zu M. Scheeben, ihren vorläufigen Abschluß. Die Schriftleitung kündigt aber am Schluß eine weitere Darstellung im 38. Jahrgang an, die auf die Einwände seitens der kirchlichen Soteriologie eingehen werde. Das scheint nach diesem schwierigen Beitrag auch sehr nützlich angesichts des breiten Leserkreises der Zeitschrift.

HOFMANN, Linus. *Formpflicht oder Formfreiheit der Mischehenschließung.* In: Catholica Jhg. 18 Heft 4 (1964) S. 241 bis 257.

Die Auseinandersetzung mit Vorwürfen bekannter evangelischer Autoren wie H. Dombois und E. Wilkens zielt nicht auf Änderung des Kirchenrechts zurück zur „Provida", wie die Evangelischen fordern, sondern, in der Richtung der allgemeinen Liturgiereform, die den Glauben stärken will, auf Einzeldispense des Bischofs, so daß für den evangelischen Partner die Verpflichtung entfiele, das Jawort in kanonischer Form zu geben und an einem kirchlichen Ritus mitzuwirken, den er nicht innerlich bejaht. Die zu suchenden Sicherungen für die katholische Erziehung der Kinder lägen dann mehr in Richtung der religiösen Freiheit und stünden auf Treue.

KNER, Anton. *Der Hausbesuch.* In: Lebendige Seelsorge Jhg. 16 Heft 1 (Januar 1965) S. 10—15.

Das Heft steht unter dem Titel: Der seelsorgliche Hausbesuch. Es schreiben: B. Dreher (Dienst brüderlicher Gemeinde), C. Pohlmann (Die theologischen Grundlagen des Gesprächs), J. Baumgärtner (Die Stunde der Kasualien), O. Müller (Schwierige Fälle), J. Patschneider (Die rechte Ordnung des Hausbesuches), N. Greinacher (Die Pfarrkartei — Vorbedingung und Frucht des Hausbesuches) u. a. Kner behandelt den richtigen Ansatz für den Hausbesuch: wer soll besucht werden, in welcher Reihenfolge, bei welcher Gelegenheit, Arten der Gesprächführung. Nachdrücklich weist Kner auf die Notwendigkeit hin, sich für diese Arbeit genügend Zeit zu nehmen und die Wirkung des Besuches durch Nachbereitung zu sichern.

MUSSNER, Franz. *Der Glaube Mariens im Lichte des Römerbriefes.* In: Catholica Jhg. 18 Heft 4 (1964) S. 258—268.

Die Verwendung des Glaubensbegriffes, den der Apostel Paulus am Beispiel Abrahams in Röm. 4 entwickelt, wird hier für eine biblische Mariologie fruchtbar gemacht. Dadurch gewinnt die umstrittene Kindheitsgeschichte eine neue theologische Qualifikation.

STOCKMEIER, Peter. *Bischofsamt und Kircheneinheit bei den Apostolischen Vätern.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 73 Heft 6 (November/Dezember 1964) S. 321—335.

Die Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät zu Trier beschränkt sich darauf, zu zeigen, wie die Kirche der Apostolischen Väter über das Neue Testament hinaus die Einheit der Kirche verbürgt sah. Ohne einem Episkopalismus das Wort reden zu wollen (der auch in Trier zu Hause war), betont der Autor, daß man in dem Bestreben, den römischen Bischof als Zentrum der Einheit auszuweisen, den Tatbestand unterbewertet habe, daß die Alte Kirche dem Episkopat eine wesentliche Funktion für die Bewahrung der Einheit der Kirche zuerkannt hat.

SUSTAR, Alois. *Schwerpunkte der Diskussion um die heutige katholische Ehemoral.* In: Orientierung Jhg. 28 Nr. 23/24 (15. Dezember 1964) S. 261—264.

In diesem vorbildlichen Beitrag zeigt Sustar, daß der Kern der derzeitigen Auseinandersetzung in der katholischen Moraltheologie betreffend Ehefragen nicht das Problem der Regulierung und ihrer Methoden ist, sondern mit folgenden Fragekomplexen umschrieben werden kann: personales Verständnis der Geschlechtlichkeit, was ist menschliche Natur, Ganzheit der Ehe, Zweck der Ehe, das Problem der subjektiven Schuld, die Bedeutung des Gewissens.

Philosophie

MÜLLER-MARKUS, Siegfried. *Diamat und modernes Weltbild.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 12 (Dezember 1964) S. 767—787.

Eine umfassende Darstellung der z. T. sehr subtilen, jedoch weittragenden Auseinandersetzungen innerhalb der sowjetischen Philosophie und Naturwissenschaften seit 1955, die vornehmlich um die Bedeutung der allgemeinen Relativitätstheorie und der speziellen Relativitätstheorie kreisen. Besonderes Augenmerk widmet der Verfasser dem kritischen Denken Focks, Uemows, Mostepanenkos und A. D. Aleksandrows.

PORTMANN, Adolf. *Das Leben führen oder fristen — Menschenbild und Lebensgestaltung heute.* In: Universitas Jhg. 19 Heft 12 (Dezember 1964) S. 1233—1241.

Der Verfasser entwickelt in diesem Beitrag die Grundzüge seiner basalen Anthropologie, nach der die Wissenschaft nur am Bau der Fundamente mithelfen kann, auf denen eine viel umfassendere Lehre vom Menschen errichtet werden muß. Als Gegenkonstante zur wissenschaftlich-kritischen Durchdringung der Probleme des technischen Zwanges nennt Portmann die Pflege und Entwicklung des imaginativen Denkens.

SARKISYANZ, Manuel. *Zur buddhistischen Geistesgeschichte des birmanischen Sozialismus.* In: Saeculum Bd. 15 Heft 3 (1964) S. 260—272.

Der Verfasser zeigt den sehr langen Weg der Beeinflussung des birmanischen Sozialismus durch den Ashoka-Buddhismus (im Gegensatz zum Pali-Kanon stehend), der das Bodhisattva-Ideal entwickelte, das durch den Theravada-Buddhismus nach Birma kam. Die Übernahme des westlichen Sozialismus vollzog sich später in einem ständigen Durchdringungsprozeß mit einheimischen sozialen Vorstellungen. Dem Marxismus kommt in diesem Prozeß lediglich der Wert einer besonderen Methodologie zu.

Kultur

FLORIDI, Ulisse Alessio, SJ. *Dove va la scuola sovietica?* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2749 (2. Januar 1965) S. 23 bis 35.

Die von Chruschtschow im Jahre 1958 inaugurierte sowjetische Schulreform mit dem Ziel einer größeren Annäherung zwischen Schule und Leben oder der engeren Verbindung von Schule und produktiver Arbeit kann als gescheitert angesehen werden und wurde im letzten Jahr zum Teil bereits rückgängig gemacht, und zwar auf Grund von Klagen der Eltern, der Schulen und der Sachverständigen über die Überforderung der Schüler durch Verbindung von schulischer Weiterbildung und Berufstätigkeit.

RICHTER, Stephan, OFM. *Unvollständige Überlegungen zum katholischen Bildungsdilemma.* In: Ordo Socialis. Jhg. 12 Heft 5/6 (Dezember 1964) S. 214—220.

An Hand der Unterlagen und Überlegungen von Erlinghagen und Pohlschneider, dessen Thesen vom Stuttgarter Katholikentag der Autor ablehnt, kommt Richter zum Ergebnis, daß durchaus die Möglichkeit besteht, daß die Kirche die Intelligenzschichten verliert. Doch zeichneten sich einige Zeichen ab, die eine Wende zum Besseren hoffen lassen: die Paulusgesellschaft, das Cusanuswerk, die katholischen Studentengemeinden und die katholischen Studentenwohnheime.

TUCCI, Roberto, SJ. *Der Kommunismus im kulturellen Leben Italiens.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 4 (Januar 1965) S. 241—254.

Wortlaut des Referates, das P. Tucci im Spätherbst 1964 in der Katholischen Akademie in Bayern (Über den italienischen Katholizismus in der Gegenwart) gehalten hat. Die spezielle Bedeutung des italienischen Kommunismus beruht auf seinem kulturellen Charakter seit Gründung der Partei. Auf dieser Basis erwuchs eine kommunistische Presse von beachtlicher Qualität. Ähnliches gilt für das Verlagswesen. Auf solche Weise gelangen den Kommunisten tiefe Einbrüche auch in hochrenommierte liberale Verlage. Die Ausformung des kommunistischen Einflusses erstreckt sich auch auf Schule und Hochschule, Literatur- und Theaterkritik, besonders aber auf den Film.

Politisches und soziales Leben

BIROU, Alain. *Impact des moyens d'information des pays „développés" sur le „tiers-monde".* In: Développement & Civilisations" Nr. 20 (Dezember 1964) S. 11—21.

Der Autor behandelt ein für das Verhältnis von Industrie- zu Entwicklungsländern nicht unwichtiges, aber bisher offenbar nicht vielbedachtes Thema: den Einfluß der Massenmedien auf die Vorstellungen von den Entwicklungsländern bei der Bevölkerung der Industrienationen und umgekehrt den Einfluß der Presse in den Entwicklungsländern auf die Vorstellungen von der Entwicklungshilfe in diesen Ländern selbst (illustriert am Verhältnis von Nord- und Lateinamerika). Dem Beitrag von Birou folgt zum Vergleich ein Beitrag von Robert Buron über die französische Presse und die Entwicklungsländer. In einer Analyse der Berichterstattung von vier führenden Weltzeitungen („New York Times", „Times", „Neue Zürcher Zeitung", „Le Monde") über die Zweite Konferenz blockfreier Länder in Kairo wird festgestellt, daß „Le Monde" als die repräsentative französische Zeitung den Sachfragen der Konferenz am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt hat.

HOTTINGER, Arnold. *Israel im Weg der Araber.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 12 (Dezember 1964) S. 757—766.

Israel, der Erbfeind aller Araber, wird von diesen als Exponent der Überlegenheit europäischen Geistes erfahren. Die Folge davon ist ein Minderwertigkeitskomplex, der um so tiefer sitzt, als der „Sieg" über den Feind wesentlich zum Glauben des Muslimen gehört. Gelänge es den Arabern, Palästina zurückzuerobern, fühlten sich diese hinreichend bestätigt. Der Komplex gegenüber dem „Neokolonialismus" fiele in sich zusammen.

HUMPHREY, Hubert, H. *Die Politik Washingtons in Lateinamerika.* In: Dokumente Jhg. 20 Heft 6 (Dezember 1964) S. 457 bis 468.

In diesem großangelegten Referat, in dem sich der neugewählte Vizepräsident der USA für die Entwicklungskonzeption John Kennedys bekennt, werden Daten und Sonderheiten des Subkontinents dargelegt, die Allianz für den Fortschritt als das Instrument der US-amerikanischen Politik in Lateinamerika hingestellt, auf den Wandel der Mentalitäten aufmerksam gemacht, insbesondere auf die zunehmenden Aktivitäten ideologischer Gruppen (Marxisten und Christliche Demokraten). Die Bedeutung der Sozialenzykliken Johannes' XXIII. für den Subkontinent wird voll anerkannt.

SAAB, Hassan. *Les Arabes à la recherche d'une forme d'union fédérale.* In: Justice dans le monde T. 6 Nr. 2 (Dezember 1964) S. 147—170.

Der im Auslandsdienst tätige (libanesische) Autor gibt einen Überblick über die Einigungsbemühungen zwischen den verschiedenen arabischen Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg. Schwerpunkt ist dabei der Nahe Osten. Das bisherige Scheitern aller wirklich ernst zu nehmenden Einigungs- oder Föderationsbemühungen wird auf den Umstand zurückgeführt, daß man bisher nur das abstrakte Ziel, nicht aber die konkrete Form, die man der angestrebten Einheit geben soll, und die dafür geeigneten Mittel ins Auge gefaßt hat. Das Scheitern während der letzten Jahre und die andauernde Krise in der Arabischen Liga zwinge zu einer Konkretisierung der Mittel.

VILLANI, Andrea. *Migrazioni interne e sviluppo economico nella recente esperienza italiana.* In: Aggiornamenti sociali Jhg. 15 Nr. 12 (Dezember 1964) S. 779—796.

Trotz weiterer Zunahme der Auswanderungstendenz in Italien seit 1945 in die benachbarten europäischen Länder ist die innerital ienische Wanderung als soziales und wirtschaftliches Phänomen für Italien weit entscheidender. Der Autor stimmt nicht einer verbreiteten Auffassung zu, daß der vorherrschende Grund für die Massenwanderung vom Süden nach Norden in einer Art Flucht vor dem eigenen stark traditionsgebundenen Milieu in eine „offenere" Gesellschaft ist, sondern, was näher liegt, der Mangel an wirtschaftlichem Gleichgewicht zwischen Nord und Süd. Soziologische Gründe verschärfen das Phänomen, aber ausschlaggebend sind die wirtschaftlichen. Die italienische Wirtschaftspolitik bezichtigt der Autor trotz aller Hilfsmaßnahmen in dieser Hinsicht des „laisser-faire".

Chronik des katholischen Lebens

CAPRILE, Giovanni, SJ. *Bombay: il Congresso del rinnovamento.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 115 Heft 2748 (19. Dezember 1964) S. 535—546.

Ein sehr optimistischer Kommentar zum Eucharistischen Kongreß in Bombay. Dieser Kongreß habe nicht nur die würdige Fortsetzung einer großen Tradition eucharistischer Kongresse in einem nichtchristlichen Land bedeutet. In ihm sei gewissermaßen zeichenhaft die vom Konzil angestrebte innerkirchliche Erneuerung vorweggenommen worden.

OBSERVATOR. *Zum Dialog bereit? Fragen an Hand der Situation des Klerus in Böhmen und Mähren.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 19 Heft 12 (Dezember 1964) S. 737—746.

Dieser ergreifende Bericht über die Lage der Kirche in Böhmen, Mähren und der Slowakei zeigt, wie grau und monoton das Leben der Priester in diesem Lande ist, anderseits wie stark auch die Existenz des Priesters und des Ordensmannes ungesichert und gefährdet ist. Wohl hat sich manches, vor allem im Verkehr mit dem ausländischen Besucher, gebessert, aber das Mißtrauen auch unter den Geistlichen ist nach wie vor groß. Der Verfasser stellt einige kritische Fragen an den Klerus des Landes.

Chronik des ökumenischen Lebens

JONAS, Hans. *Heidegger und die Theologie.* In: Evangelische Theologie Jhg. 24 Heft 12 (Dezember 1964) S. 621—642.

Dieser Vortrag des bekannten jüdischen Philosophen, der eigens zu einer amerikanischen Theologenkonferenz über „Das Problem nicht-objektivierenden Sprechens und Denkens in der zeitgenössischen Theologie" herbeigerufen wurde (vgl. von dieser Tagung die Vorträge von H. Ott und G. Ebeling in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 192), ist eine ebenso erschütternde wie überzeugende Warnung vor der Übernahme Heideggers durch die christliche Theologie. So notwendig die Abkehr von dem objektivierenden „Sehen" der griechischen Philosophie und der Rückgang zum „Hören" sei, so müsse man doch die heidnische Schicksalsidee Heideggers ablehnen. Jonas spricht hier — obwohl Jude — als Defensor des gemeinsamen jüdisch-christlichen Glaubenserbes. Angesichts von Bestrebungen, Heidegger auch in der katholischen Theologie nicht nur hoffähig, sondern geradezu grundlegend zu machen, ist die Warnung von Jonas bemerkenswert.

ROUX, Hébert. *Point de vue sur le Concile du Vatican II.* In: Revue de Théologie et de Philosophie. Jhg. 97 Heft VI (1964) S. 348—360.

Diese wertvolle Würdigung des Zweiten Vatikanums durch den Konzilsbeobachter des Reformierten Weltbundes wurde wie die in „Irénikon" (vgl. Auszug in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 140 im Rahmen des „Ökumenischen Konzilsechos") vor der Dritten Session verfaßt und entspricht in ihrer Haltung fast wörtlich der Entschließung des „Reformierten Weltbundes" in Frankfurt am Main (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 565 f.). Sie wird in diesem Falle das reformierte Urteil der Schweiz mitbestimmen, da sie in einem Organ der Theologischen Fakultäten der Universitäten Lausanne, Genf und Neuchâtel erschienen ist.

SIMEY, Thomas S. *The Church of England and English Society.* In: Social Compass T. 9 Nr. 3/4 (1964) S. 5—11.

Der Artikel behandelt unter soziologischen Gesichtspunkten die Gründe, die zur fortschreitenden Abnahme der Mitgliederzahl in der Kirche von England geführt haben. Zwei Gründe werden genannt: das Phänomen der Verstädterung und das Fehlen einer Theologie, die sich in angemessener Weise mit der heutigen Situation der Kirche in der Welt auseinandersetzt. Trotz der absteigenden Tendenz ist der Autor für die Zukunft optimistisch: es gebe ein wachsendes Interesse für theologische Probleme in der Bevölkerung, und die Vertreter der Soziologie würden sich der Bedeutung der Religion für das soziale Leben stärker bewußt. Ebenso zeige sich ein neues Verhältnis zwischen Theologie und Soziologie an.

Ministère et Laïcat. In: Verbum Caro Nr. 71/72 (1964).

In diesem Sammelband der von Taizé betreuten Zeitschrift, der wesentlich die reformierten Vorträge einer Romanisch-Schweizerischen theologischen Pastoralkonferenz in Bossey bei Genf von Ostern 1964 wiedergibt, ragen heraus die Beiträge der Gäste: von Yves Congar über „Ministère et laïcat dans les recherches actuelles de la théologie catholique romaine" (S. 127 bis 148), von Patrick C. Rodger, Exekutivsekretär von Faith and Order, über „Importance et valeur de l'épiscopat pour l'Église anglicaine" (S. 149—157) und von Nikos A. Nissiotis, orthodoxer Kodirektor der Ökumenischen Hochschule Bossey, über „Le fondement ecclésiologique du plérôme de l'Église. L'unité du laïcat et du clergé dans la tradition orthodoxe" (S. 158 bis 172).

Im Dezemberheft, S. 101 links unten, muß es statt „während der Schuldienstzeit" heißen: „vom Kirchlichen Schulamt".

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Februar (Montag)

20.00 Das bayerische Staatsbewußtsein, *J. Maurer* (BR)
20.45 Deutsche Literatur in Rußland, *G. Specovius* (SWF II)
21.00 Wem gehört Hegel?, *C. Behncke* (SDR II)
22.15 Zur 20. Wiederkehr des Todestages von Alfred Delp, *O. Simmel* (WDR II)
22.30 Der Katholizismus in Italien (BR II)

2. Februar (Dienstag)

9.00 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (SDR II)
10.10 Vertrauen und Einsamkeit, *E. W. Eschmann* (DLF)
11.15 Die Diktatur des Fachmanns, *E. Gürster* (SWF II)
17.25 Die Benediktiner-Abtei Einsiedeln, *R. Bannwart* (HR II)
17.30 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (DLF)
19.30 Zur Lage der katholischen Kirche in Ungarn, *L. Waltermann* (HR II)
20.00 Stalins Sieg in Jalta, *R. Fiedler* (DLF)
20.30 Grenzen der Seelsorge, *H. Schuster* (SR II)
21.30 Die Metapher in der modernen Dichtung, *H. Heckmann* (RB II)
21.30 Braucht die Gesellschaft die Kirchen?, *H.-E. Bahr* (SR II)
22.20 Die Relativierung der Moral, *A. Mitscherlich* (BR II)

3. Februar (Mittwoch)

10.40 Das Leid als göttliche Heimsuchung, *A. Köberle* (BR)
17.45 Protestantismus in Spanien, *H.-M. Lutz* (SWF II)
18.30 Mission auf Gemeinderechnung, *P. Krusche* (BR)
19.30 Der Ursprung der Atmosphäre und des Meeres, *H. Haber* (BR II)
21.05 Betrachtungen zur deutschen Philosophie nach 1945, *I. Frenzel* (RB II)
22.00 Christentum und Darwinismus, *H. Ringeling* (DLF)
22.15 Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?, *Th. W. Adorno* u. *A. Gehlen* (SWF)
22.45 Über den Bedeutungswandel der deutschen Sprache diesseits und jenseits der Zonengrenze, *M. Gregor-Dellin* (RB II)

4. Februar (Donnerstag)

9.00 Über das Gespräch, *H. Zbinden* (SDR II)
17.15 Ostkunde, ein Teil der Bildungsreform, *E. Lemberg* (HR II)
20.05 Der Einzelne, die Masse und die Geschichte, *R. Heiss* (HR II)
21.00 Zwischen Freiheit und Unfreiheit, *H. Friedrich* (SR)
21.00 Die neuen Universitäten — Kosten, Organisation, Aufbau, *E. Naused* (HR)
21.00 Voraussagbarkeit in der klassischen Physik, *M. Born* (SDR II)
21.30 Wissenschaft und Ethik, *W. Wieland* (RB II)
22.25 C. P. Snow — Ein Porträt, *C. Brinitzer* (BR II)
22.30 Zum 90. Geburtstag von Annette Kolb, *M. Rychner* (DLF)
23.00 Sikkim — nicht das Dach, die Krone der Welt, *G. Bonn* (SWF II)

5. Februar (Freitag)

17.30 Uwe Johnson oder Nach der Teilung, *H. Vormweg* (DLF)
20.00 Das Erbe Ansgars im deutschen Norden, *L. Niehaus* (RB II)
20.40 Rainer Maria Rilke im Wallis, *H. Schmitthenner* (BR II)
21.00 Der abenteuerliche Weg Ivar Kreugers, *C. D. Carls* (SDR)
22.00 Über die Toleranz, *A. Hertmann* u. *W. Schweitzer* (WDR)

6. Februar (Samstag)

9.00 Die Spur Gomorrhas, *O.-H. Klingele* (SDR II)
18.00 Die Kirche in Mitteldeutschland, *R. Henkys* (NDR II)
18.05 Die Evangelische Kirche in Westfalen, *A. Brandes* (WDR II)
19.45 Gelassenheit, *H.-E. Bahr* (SR II)
22.15 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler* (SWF II)
23.05 Die Bedeutung des Talmud heute, *E. Schereschewski* (SFB II)

7. Februar (Sonntag)

8.00 Die Missions-Enzyklika „Maximum illud" Benedikts XV., *J. Glazik* (BR II)
8.15 Arbeit und Schweigen, *S. v. Vegesack* (SWF II)
8.30 Die Tugenden des CVJM, *W. Wömpner* (BR II)
9.00 Protestantismus in Polen, *W. Fietkau* (SR II)
9.10 Tartessos und das Rätsel Atlantis, *E. Haas* (BR)
9.30 Christus im industriellen Zeitalter, *D. v. Oppen* (SR)
9.40 Christ sein zwischen Maschinen und Funktionären, *J. David* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *F. X. Schönmetzler* (BR)
10.05 Geistige Probleme des Zukunftskommunismus, *A. Buchholz* (SDR)
10.30 Geschichtsschreibung als Literatur, *G. Mann* (SWF)
11.00 Sind Konversionen heute noch sinnvoll?, *W. v. Loewenich* (SDR II)
11.00 Göttinger Reminiszenzen — westdeutsche Konsequenzen, *H. v. Troschke* (SR)
11.15 Ohne Fortschritt keine Kirche, *J. Thomas* (SWF II)
11.45 Entstehung und Auftrag des Neuen Testaments, *K. Jutzler* (SWF II)
19.00 Bayern und der Wiener Kongreß, *B. Hubensteiner* (BR II)

8. Februar (Montag)

10.10 Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders", *H.-D. Bastian* (DLF)
15.45 Die Kugel im Kosmos, *E. Verhülsdonk* (SWF II)
19.00 Land der Väter — Land der Verheißung, *I. Unger* (SFB II)
20.45 Die Schallplatte zwischen Kunst und Kommerz, *U. Dibelius* (SWF II)
21.00 Schulen der Ästhetik in Amerika, *M. Rieser* (SDR II)
22.30 Der Generationskonflikt in der UdSSR im Spiegel der jungen Sowjetliteratur (BR II)
22.30 Vom Bedeutungswandel des tönenden Materials, *H. Curjel* (SWF)

9. Februar (Dienstag)

11.15 Der Künstler in der heutigen Gesellschaft (I), *H. J. Baden* (SWF II)
16.00 Schulf. Thomas Mann — im Spiegel seiner Familie (SFB)
20.00 Zum Untergang Dresdens vor 20 Jahren, *B. W. Kopps* (DLF)
21.00 Wie Deutschland im ersten Weltkrieg aufgeben mußte, *O. Hirschfeld* (SDR)
22.20 Instinkt und Moral, *K. Lorenz* (BR II)

10. Februar (Mittwoch)

16.00 Schulf. Jüdisches Schulwesen im Dritten Reich (SFB)
17.45 Kirche und moderne Gesellschaft, *F. A. Hoyer* (SWF II)
19.30 Die Entstehung des Lebens, *H. Haber* (BR II)
19.35 Spanien — Porträt eines Volkes und eines Landes, *Pelz v. Felenau* (SFB)
20.45 Bücher, die mich durch mein Leben begleiten, *I. Langner* (SWF)
22.00 Glaube und Vernunft, *W. Schmidt* (DLF)
22.15 Familie im industriellen Zeitalter, *H. Pross* (SWF)

11. Februar (Donnerstag)

9.00 Maximilian Kolbe, *H. Kühner-Wolfskehl* (SDR II)
15.00 Schulf. Im Kaiserreich Äthiopien (SR II)
21.00 Die Grenzen des physikalischen Weltbildes, *M. Born* (SDR II)
21.00 Nördliches Amerika — weißen Mannes Land, *V. Pantenburg* (SWF)
21.30 Russisches Christentum, *E. Benz* (RB II)
21.45 Der Mensch und sein Krieg, *P. W. Jansen* (SR II)
22.00 Das deutsche Literaturarchiv in Marbach, *F. A. Hoyer* (DLF)
22.50 Der Aufstieg der Genetik, *W. Wieser* (BR II)
23.00 Die Loire-Linie in Geschichte und Gegenwart (I), *E. Samhaber* (SWF II)

12. Februar (Freitag)

10.00 Streifzug durch das evangelische Kirchengesangbuch, *E. v. Glasenapp* (SWF II)
17.30 Chiromantie und Chirologie, *F. Vogl* (DLF)
20.00 Innozenz und Franziskus, *E. Schaper* (RB II)
21.00 Hat Krankheit einen Sinn?, *M.-P. Engelmeier* (WDR III)

13. Februar (Samstag)

10.15 Das Zeitalter der Aufklärung in der Literatur, *H. Uhlig* (SFB II)
11.00 Das Joch der Gesellschaft, *D. Leslie* (SFB II)
16.05 James Joyces „Ulysses", *G. Giefer* (RB II)
18.05 Aberglaube heute, *J. Fasbender* (WDR II)
18.20 Was glauben die Christen eigentlich?, *W. Dittmann* (NDR II)
19.45 Die Schöpfung, *A. Bauer* (SR II)
21.30 Was heißt schon „Begabungsreserven"?, *A. Schardt* (BR II)
22.15 Mission und die jungen Kirchen, *G. Rosenkranz* (SWF II)
23.05 Zeittheater und Bildungstheater, *G. Storz* (SFB II)

14. Februar (Sonntag)

8.00 Zur Lage der katholischen Kirche in Südvietnam, *H. W. v. Stockhausen* (BR II)
8.15 Psychoanalyse oder seelische Reinigung, *W. Ross* (SWF II)
8.30 Zwei Jahre Missionssender Addis Abeba, *U. Fick* (BR II)
9.00 Christliche Spiritualität heute, *R. Hauser* (SR II)
9.10 Instinktives in unserem Verhalten, *H. H. Vogt* (BR)
9.30 Die Macht der Kirche, *N. Greinacher* (SR)
9.30 Die evangelische Kirche der böhmischen Brüder, *J. Heller* (WDR II)
9.40 Die Herausforderung bei Bert Brecht, *H. Sierig* (NDR II)
9.45 Arbeiten oder Beten?, *S. Braun* (ÖRT II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Läpple* (BR)
10.05 Wissenschaft und Industrialisierung als geistiges Abenteuer, *J. Hersch* (SDR)
10.30 Das Bildungsproblem der Universität und der Erwachsenenbildung (I), *E. Fink* (SWF)
11.00 Göttinger Reminiszenzen — westdeutsche Konsequenzen, *H. v. Troschke* (SR)
11.00 Die Relativität Gottes, *H. Dolch* (SDR II)
11.15 Die Kirche hat nie ausgelernt, *J. Thomas* (SWF II)
11.45 Glaube und reine Konsequenzen, *K. Jutzler* (SWF II)
21.15 Das Wesen der surrealistischen Kunst, *S. Dobretsberger* (ÖRL II)
21.30 Die Fresken von Neapel, *K. Privat* (SWF)

15. Februar (Montag)

14.35 Der Islam in Nordwestafrika, *J. Germanus* (ÖRW II)
15.45 Die Manipulation des Bewußtseins, *K.-H. Wenzel* (SWF II)
17.30 Bücherstadt Leipzig, *K. U. Ehmeyer* (DLF)
20.45 Die literarische Entstalinisierung — Bilanz der Epoche Chruschtschows, *H. v. Ssachno-Uselis* (SWF II)
21.00 Strukturwandel im Berliner Theaterleben, *M. Mierendorff* (SDR II)
22.30 Zum 80. Geburtstag von Romano Guardini (BR II)

16. Februar (Dienstag)

9.00 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (SDR II)
11.15 Der Künstler in der heutigen Gesellschaft (II), *H. J. Baden* (SWF II)
17.15 Der Fall von Konstantinopel im Jahre 1453, *P. Enepekides* (ÖRW II)
20.00 Automation — Fortschritt ohne Angst, *R. Anger* (SR II)
21.10 Stimmen unsere politischen Begriffe noch?, *K. Schön* (SR II)
22.15 Industriekultur und Religion (I), *K. Brockmöller* (ÖRS II)
22.20 Recht und Ethik, *W. Maihofer* (BR II)

17. Februar (Mittwoch)

10.00 Schulf. Bernhard von Clairvaux (BR)
10.00 Vom Altwerden, *R. Guardini* (SWF)
14.35 Dichtergedenkstätten in den böhmischen Ländern, *H. Rokyta* (ÖRG II)
17.45 Romano Guardini zum 80. Geburtstag, *F. A. Hoyer* (SWF II)
18.30 Flurbereinigung in der Kirche, *H. Roser* (BR)
20.05 Neue Strukturen und Wege höherer Bildung, *H. Wenke* (BR II)
21.00 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (SDR)
22.00 Romano Guardini zum 80. Geburtstag, *J. Biolek* (DLF)

18. Februar (Donnerstag)

15.45 Vom ABC zum Sprachkunstwerk, *W. E. Süskind* (SWF II)
20.00 Sollen die NS-Verbrechen verjähren? — Forumsdiskussion (SR II)
21.00 Von Descartes zu Nietzsche — Der Weg zum heutigen Atheismus, *W. Strolz* (ÖRT II)
21.00 Die Physik in der Problematik unseres Zeitalters, *M. Born* (SDR II)
22.00 Hermann Kasack, *W. Grothe* (DLF)
22.05 Umgang mit Büchern, *H. Friedrich* (BR II)
23.00 Die Loire-Linie in Geschichte und Gegenwart (II), *E. Samhaber* (SWF II)

19. Februar (Freitag)

9.00 Der Christ und das Leiden, *H. Volk* (SR)
14.35 Alexandrien und das Entstehen des christlichen Dogmas, *H. Zaloscer* (ÖRW II)
14.45 Soziologische Betrachtung der Tropen, *B. Moser* (SWF II)
17.30 Suggestion und Hypnose, *F. Vogl* (DLF)
21.00 Federico Garcia Lorca und Andalusien, *H. M. v. Uslar-Gleichen* (BR II)

20. Februar (Samstag)

9.00 Der abenteuerliche Weg Ivar Kreugers, *C. D. Carls* (SDR II)
10.30 Schulf. Ernst Haeckel (BR II)
15.00 Studentenehen im Zwielicht des Wohlstands, *F. Maeschke* (SDR II)
17.10 Leben wir in einem wissenschaftlichen Zeitalter?, *E. Gürster* (ÖRS II)
18.05 Die reformierte Kirche in Ungarn, *L. M. Pákazdy* (WDR II)
19.45 Die Hoffnung, *M. Fischer* (SR II)
22.15 Hat die Frau in der Kirche zu schweigen?, *Th. Münch* (SWF II)
23.05 Reform, ein Lebensprinzip der Kirche, *P. Wacker* (SFB II)

21. Februar (Sonntag)

8.00 Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, *E. Kock* (WDR II)
8.15 Über die Duldsamkeit, *C. Stadtlaender* (SWF II)
9.00 Lobt Gott in höchstem Schnulzenton, *H. W. Obly* (SR II)
9.40 Sonntag — langweiliger Tag der Christen?, *F. W. Schaper* (NDR II)
9.45 Wegweisungen der Antike, *H. Hartmann* (SWF)
9.45 Berufung und Beruf, *S. Braun* (ÖRT II)
10.05 Ist Altern eine Krankheit?, *W. Doerr* (SDR)
10.30 Das Bildungsproblem der Universität und der Erwachsenenbildung (II), *E. Fink* (SWF)
11.00 Die Automation als theologisches Problem, *W.-D. Marsch* (SDR II)
11.15 Fragen an die Kirchen bleiben immer, *J. Thomas* (SWF II)
11.45 Neue Ordnungen in einer alten Welt, *K. Jutzler* (SWF II)
16.10 Ist der Mensch ein Parasit der Erde?, *H. Schirmbeck* (SDR II)
18.00 Persönliche Begegnung mit Georg Britting, *F. Knöller* (SWF II)
18.45 Die Deutschen, die Polen und die Literatur, *S. Lenz* (NDR)
19.00 Zum 80. Geburtstag von Romano Guardini, *E. Szydzik* (SFB III)
21.15 Ethiker, Theoretiker und Philosophen, *E. Randak* (ÖRW II)

22. Februar (Montag)

14.35 Anmerkungen zum philosophischen Denken (I), *Th. W. Adorno* (ÖRW II)
20.45 Die Gruppe 47 und die deutsche Nachkriegsliteratur, *R. Schroers* (SWF II)
21.00 Über Sinn und Aufgabe des programmierten Unterrichts, *F. v. Cube* (SDR II)
21.30 Hauptströmungen in der slowenischen Nachkriegslyrik, *E. Pruntsch* (ÖRG)
22.15 Strömungen im Konzil und ihre ökumenische Bedeutung, *V. Vinay* (WDR II)

23. Februar (Dienstag)

9.00 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (SDR II)
11.15 Theater und Politik, *K. Fischer* (SWF II)
14.40 Über das Sehen, *B. Rollett-Gorbach* (ÖRG)
16.00 Die Ingenieurkunst im antiken Griechenland, *Th. Nielsen* (ÖRV II)
22.15 Industriekultur und Religion (II), *K. Brockmöller* (ÖRS II)

24. Februar (Mittwoch)

15.45 Das Hörspiel, eine literarische Gattung, *W. Jack* (ÖRK)
16.00 Der Weg und das Werk Paul Claudels, *H. Bujak* (ÖRW II)
17.45 Missionar in Tanganjika, *H. Heisler* (SWF II)
21.00 Die Revolution gegen die Reformation, *E. Schaper* (SDR)
22.15 Auf der Suche nach Yage, *R.-D. Dienst* (SWF)

25. Februar (Donnerstag)

9.00 Heilige ohne Goldgrund, *H. Kühner-Wolfskehl* (SDR II)
15.15 Kleine deutsche Sprachlehre, *W. E. Süskind* (SWF II)
16.45 Erinnerungen an Bertolt Brecht, *G. Fischer* (SDR)
21.00 Vom Segen und Unsegen der Weltraumfahrt, *M. Born* (SDR II)
23.00 Kybernetik — Brücke zwischen den Wissenschaften oder neue Philosophie des Handelns?, *W. S. Nicklis* (SWF II)

26. Februar (Freitag)

8.15 Über die Sinne des Menschen, *Th. Stiefenhofer* (SWF II)
9.00 Von der Befangenheit, *H. Schomerus* (SR)
10.00 Menschen bezwingen ihr Leiden, *G. v. Mann* (SWF II)
14.35 Anmerkungen zum philosophischen Denken (II), *Th. W. Adorno* (ÖRW II)
17.40 Grenzen der menschlichen Selbstverwirklichung in Leben und Geschichte, *E. Kamentzky* (ÖRW II)

27. Februar (Samstag)

18.05 Kritik englischer Katholiken an ihrer Kirche, *H. Schulz* (WDR II)
18.20 Was glauben die Christen eigentlich?, *W. Dittmann* (NDR II)
18.30 600 Jahre Universität, *A. Lesky* (ÖRW II)
19.45 Die Gnade, *K. Rahner* (SR II)
22.15 Mission und die alten Kirchen, *G. Rosenkranz* (SWF II)

28. Februar (Sonntag)

8.00 Die Schwierigkeit, den Glauben zu lehren, *L.-L. Herkenrath* (WDR II)
9.00 Ökumenische Zeitschriftenschau, *Th. Sartory* (SR II)
9.40 Glaube und Psychotherapie, *H. E. Pries* (NDR II)
10.30 Wissenschaft und Öffentlichkeit, *J. H. Knoll* (SWF)
11.00 Die versäumte Wahrheit der christlichen Sozialisten, *A. Rosenberg* (SDR II)
11.15 Die Kirche auf Erden ist nie vollkommen, *J. Thomas* (SWF II)
11.45 Die ständige Gegenwart Jesu, *K. Jutzler* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Sechstes Heft — 19. Jahrgang — März 1965

Immer noch wartet das Volk der Arbeiter und der Armen, diese zwei Drittel der Menschheit, auf das Evangelium und das Brotbrechen . . . Es wartet auf eine Geste der Brüderlichkeit der sogenannten christlichen Welt, um aus seinem Elend herauszukommen, und da es an diese Geste nicht glauben kann, wendet es sich einer anderen und völlig irdischen Hoffnung zu . . .

Abbé Paul Gauthier

Die Gläubigen mögen die bedeutende Aufgabe richtig erkennen, die vom apostolischen Geist der Orden für das Leben der Kirche geleistet wird. Allgemeine Gebetsmeinung für April 1965

1. Die Allgemeine Gebetsmeinung des Heiligen Vaters für den Monat, dessen Mitte das Gedenken der Kirche an das erlösende Kreuzesopfer und die Auferstehung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, bildet, richtet die Aufmerksamkeit der Gläubigen, des Volkes Gottes, auf den letzten Sinn allen Christseins: daß wir Christus gleichförmig werden (Röm. 8, 29; Phil. 2, 5 f. und 3, 10), nicht aber dieser Welt (Röm. 12, 2). Bei den Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Konstitution *De Ecclesia*, die besonderen Wert darauf legt, neben der Klärung des Verhältnisses von Episkopat und päpstlichem Primat die Berufung aller Christen zur Heiligkeit herauszuarbeiten (vgl. die Kapitel II, IV und V), konnte es manchem erscheinen, als werde die außerordentliche Berufung zum Ordensstand geringer geachtet, zumal da sie schließlich gleichsam noch als Anhang zur Lehre von der Kirche in Kapitel VI untergebracht wurde. Aber so notwendig es ist, mit der erneuerten Lehre vom Mysterium der Kirche aus pastoralen Gründen endlich den Laien die volle Anerkennung ihres allgemeinen Priestertums zu gewähren und sie aus gläubiger Passivität zum tätigen apostolischen und missionarischen Geist zu führen (vgl. die Allgemeine Gebetsmeinung für März 1965), sowenig ist daran gedacht, die bedeutende Aufgabe der Orden und ihres apostolischen Geistes für das Leben der Kirche zu verkleinern. Denn von ihnen wird in der Konstitution erwartet, daß sie die Lebensform, die der Sohn Gottes im Gehorsam zum Vater angenommen und seinen Jüngern zur Nachfolge angemahnt hat, noch „dichter" nachahmen, damit sie „in der Kirche ständige Gegenwart" bleibe.

Deutlicher kann die eigene Christusaufgabe des Ordensstandes nicht bezeichnet werden. Aus dem Nacheinander der Gebetsmeinungen ergibt sich sogar, der Aufruf an die Gläubigen zum apostolischen und missionarischen Geist in allen Pfarreien, das Gebetsanliegen während der Fastenzeit, soll in der richtigen Erkenntnis dessen gipfeln, daß es über das gläubige Christenleben hinaus eines starken und wirksamen Ordensstandes bedarf, damit sich die Sendung der Kirche in der Welt von heute nicht nur behaupte, sondern weiter ausgreifen kann. Die Gebetsmeinung für April handelt also weniger vom apostolischen Geist der Orden für das Leben der Kirche, der in seiner Bedeutung unbestritten ist, auch wenn bei Konzilsberatungen zum Laienapostolat oder zum Schema 13 hier und da bestritten wurde, daß er allein ausreichende Erfahrungen besitze zum Erfassen und Bestimmen des Wirkens der Laien in der Welt dieser Zeit. Aber das ist hier nicht das Thema. Im Gegenteil, die Gläubigen sollen sich dessen mehr bewußt werden, daß sich die Aufgabe der Kirche an ihnen nicht darin erschöpft, sie bei ihrem schwerer werdenden Weltdienst geistlich zu versorgen und zu leiten, es müssen vielmehr ständig die besonderen Formationen eines ganz dem Apostolat ergebenen Standes bereitstehen, um an Brennpunkten und in Gefahrenzonen des kirchlichen Lebens die Führung und einen Pionierdienst zu leisten. Die Gebetsmeinung wendet sich weniger an die Orden als an die Laien.

2. Was wird nun von den Laien, eigentlich den Gläubigen, zu denen auch der Weltklerus gehört, erwartet? Daß sie die bedeutende Aufgabe des apostolischen Geistes der Orden für das Leben der Kirche richtig erkennen. Dieses Erkennen kann und soll nicht nur ein Betrachten und untätiges Zuschauen bleiben. Die Gläubigen sind nicht geistliche „Tribünensportler", um sich an den „Leistungskämpfen" der einzelnen Orden zu ergötzen. Es wird etwas mehr erwartet als Sympathie, Verständnis und Wertschätzung. Richtiges Erkennen hat verschiedene Konsequenzen, die im einzelnen bedacht werden müssen. Erstens erfordert es die Überprüfung des eigenen Lebensstandes, ob er nicht eine Berufung zum Ordensstand enthält. Das gilt vor allem für die reifere Jugend beiderlei Geschlechts. Zweitens ist eine nachhaltige Besinnung der gläubigen Eltern nötig, ob sie immer daran denken, in ihren Kindern die Berufung zum Ordensstand, das heißt zu missionarischer Verantwortung in Gehorsam, Armut und Keuschheit, zu wecken und zu pflegen; wozu auch die Lehrer einen bedeutenden, teils ergänzenden, teils anregenden Beitrag leisten können. Drittens geht es um die Bereitschaft, die Orden bei ihren Aufgaben materiell zu fördern und damit in die eigenen Ausgaben, soweit sie das zum Leben und zur Erziehung der Kinder Notwendige

übersteigen, die richtige, das Gottesreich zuoberst wertende Rangordnung zu bringen.
Was ersteres betrifft, so fällt die Hilfestellung bei der Selbstprüfung der reiferen Jugend, von katholischen Schriftstellern abgesehen, vor allem dem Seelsorgs- wie dem Ordensklerus zu. Ohne Vorbild und erlebbare Anregungen gibt es weder Nachahmung noch Nachfolge, ohne ein glaubwürdiges Leben im Selbstopfer und ein zeitnahes apostolisches Zeugnis gibt es schwerlich geistliche Berufungen, schon gar nicht zum Ordensleben. Die Reize dieser Welt sind groß, nicht einmal die Reize zum Genießen (auch des eigenen Leibes) als vielmehr zur Ausübung interessanter und begeisternder weltlicher Berufe, etwa im Bereich der Technik, so daß das Erwachen einer geistlichen Berufung schon starker und überzeugender Vorbilder bedarf. Es ist nicht wahr, daß die Jugend ohne Unterschied genuß- und jobsüchtig sei, obwohl alles geschieht, um sie mit raffinierter Teenager- und Twenreklame dahin zu führen. Wohl ist sie sehr nüchtern und kritisch. Man kann ihr aber noch mit harten, unbestechlichen Beispielen imponieren, den natürlichen Sinn für große Opfer durchaus erreichen und persönliche Entscheidungen erwirken. Dafür muß freilich sehr gebetet werden, auch dafür, daß manche Orden sich anziehender gestalten und nicht auf Traditionen des Lebens und Betens bestehen, die bei jungen Menschen heute kein Verständnis mehr finden können. Der apostolische Geist sollte sich in einer aktuellen Form manifestieren, die frei ist vom Verdacht, es würden geistliche oder gar nur kulturelle Vergangenheiten konserviert, die heute überflüssig für das meditative oder aktive Apostolat sein könnten.
3. Die Selbstprüfung der Eltern ist schon oft von der Kirche angemahnt worden, um Priester- und Ordensberufe zu mehren. Sie ist in dem entscheidenden Jahr der beginnenden Kirchenreform durch das Konzil ein Schwerpunktprogramm jenes Wandels zu einem neuen Denken, das in Deutschland der Stuttgarter Katholikentag verlangt hat. Es gehört aber schon lange nicht mehr zur selbstverständlichen Frucht und zum Stolz katholischer Familien, daß eines von vielen Kindern ganz und gar in den Dienst des Apostolats der Kirche tritt. Zu sehr steht bei vielen Eltern das Erreichen bestimmter irdischer Ziele zum Nutzen der Familie und der Kinder im Vordergrund ihres Trachtens. Selbst hier ist oft viel Überredung nötig, um eine kleinkarierte Gesinnung zu überwinden, die den schnellen Eintritt der Kinder in einen einträglichen Beruf plant und das Ausharren in einer langen und kostspieligen Ausbildung für einen politischen oder wissenschaftlichen Führungsberuf abweist. Der eingefleischte Geist, wonach zum Katholischsein die Ableistung eines Mindestprogramms kirchlicher und moralischer Pflichten genüge, während der Bereich des Erlaubten möglichst erweitert wird (trotz 1 Kor. 10, 23 f.), ist noch nicht abgelöst durch den Geist einer von der Eucharistie genährten apostolischen Initiative. Sind nur die Laien daran schuld, die so denken, oder hat man sie so unterwiesen?
Wer denkt gar daran, beim Eingehen einer Ehe von vornherein dafür zu leben, daß eines der gewollten zahlreichen Kinder den Weg zur Ganzhingabe im Dienste Christi finden möge? Ist dieser „Ehezweck" zu hoch, als daß man noch selbstverständlich davon sprechen kann? Freilich bietet er heute keinen sozialen Anreiz mehr, um den Anschluß an einen gehobenen Stand zu gewinnen, wenigstens nicht in Deutschland. Das ist kein Schaden. Um so mehr müßte die Erneuerung aus der Liturgie in die Tiefe greifen und alle Bereiche des Lebens, auch die Eheschließung, in eine missionarische Verantwortung einbeziehen. Es genügt z. B. nicht, sich im Brautunterricht und in der nicht immer verstandenen Trauliturgie mit der bisherigen Darstellung des Sakraments der Ehe zu begnügen. Bietet auch das Neue Testament weniger Texte, um den Eltern ihre Verantwortung an der Erziehung der Kinder für den Dienst Gottes einzuprägen, so ist das Alte Testament, aus dem auch die sog. Kindheitsgeschichte Jesu geprägt ist, um so reicher und könnte im künftigen Eheritual mehr ausgeschöpft werden. Allerdings ist es abwegig, wenn unlängst bei einer Tagung der Katholischen Aktion gewünscht wurde, man solle auch „Werbefachleute" heranziehen. Auf diese Weise würde vor der kritischen Jugend bezeugt, wie schwach der Glaube an den Heiligen Geist ist und wie die Maßstäbe entschwinden, um sich dieser Welt nicht gleichförmig zu machen.
4. Als Letztes dem Range und der Sache nach sind die materiellen Folgerungen zu erörtern, die ein richtiges Erkennen der bedeutenden Aufgabe des apostolischen Ordensgeistes haben kann. Von der Einschätzung des Aufwandes, den ein Orden aufbringen muß, besonders für Zwecke, die der Laie, von befreundeten Wohltätern abgesehen, nicht ohne weiteres einsieht, hängt wesentlich das Verständnis des Ordensapostolats überhaupt ab. Gäbe es heute nicht jene modernen Orden, die das Gelübde der Armut in äußerster Anspruchslosigkeit ihres Lebens in der Welt etwa bis zur gewollten Selbstpreisgabe als Untermieter einer Dachwohnung in elenden Stadtvierteln ausüben, und wären diese Orden nicht so populär, so hätte man vermutlich weniger Maßstäbe zur Beurteilung älterer Orden. Wenn Laien auf den ersten Blick erkennen müssen, daß der Aufwand für den Unterhalt ehrwürdiger, doch unzweckmäßiger Gebäude unverhältnismäßig hohe Summen verschlingt bzw. dem Apostolat entzieht, Summen, die einen stattlichen Besitz und entsprechende Steuerleistungen oder den Rückhalt an hochvermögenden Wohltätern voraussetzen, so kann man weitere materielle Unterstützung von ihnen nur erwarten, wenn sie eine persönliche Schwäche für diesen Ordenstyp haben, ohne daß dessen apostolischer Geist nachgewiesen werden müßte. Es bleibt jedoch nicht verborgen, da es in der Kirche eine öffentliche Diskussion von Fachleuten darüber gibt, daß unser Ordenswesen nicht nur reich entwickelt, sondern auch unnötig zersplittert und z. T. sogar überaltert ist, so daß es dem modernen, an Sachlichkeit und Zweckmäßigkeit orientierten Denken zu aufwendig erscheint, etwa die theologische Ausbildung des Ordensnachwuchses, die entweder unzureichend ist mangels genügender Lehrkräfte oder verschwenderisch hinsichtlich dieser Lehrer, die anders vielleicht besser eingesetzt wären (vgl. ds. Heft, S. 62 f.).
Kurzum, das richtige Erkennen des apostolischen Geistes der Orden und seiner Bedeutung für die Kirche würde sehr gefördert, wenn „Rationalisierungen" aus dem Geiste der Orden selber erkennbar würden, nicht aber ein Konkurrieren im Abschöpfen ihrer „Jagdgründe". Auch würde vielleicht nach den guten Erfahrungen mit „Misereor" und „Adveniat" eine bischöflich geleitete Zentralstelle dienlich sein, die die erforderlichen Mittel und hernach ihre Verwendung für wichtige Apostolatsvorhaben konkret beschreibt und verständlich macht. Die genannten modernen und bewährten Spendenaktionen haben erwiesen, daß die Gläubigen nicht kleinlich sind und auch längere Zeit mittun. Sie würden dies wohl auch tun bei

der Förderung des Apostolats der Orden. Freilich kann materielle Unterstützung keine Ordensberufe und keinen apostolischen Geist hervorbringen, aber die aktive materielle Teilnahme der Gläubigen am lebendigen apostolischen Wirken der Orden wäre nicht nur für das geistliche Wachsen der Laien in missionarischer Verantwortung nützlich, es trüge wahrscheinlich dazu bei, das Interesse am Ordensapostolat und dadurch wiederum Ordensberufe zu wecken. Um dieses Zusammenhanges willen schien es sinnvoll, das Gebet auf die Wechselwirkung hinzuweisen zwischen einer Reform der Orden, der materiellen Förderung durch Opfer der Gläubigen und der vom Konzil erstrebten Erneuerung der Kirche.

Daß der einheimische Klerus in Afrika sein Volk durch Wort und Beispiel zu Christus führe. Missionsgebetsmeinung für April 1965

„Hier in Afrika", so sagte Kardinal Rugambwa aus Tansania (Tanganjika) bei Eröffnung der Missionskatechetischen Studienwoche zu Katigondo (Uganda) am 26. August 1964, „liegt der kritische Punkt des Problems einer pastoral ausgerichteten Priesterausbildung in der Anpassung an die afrikanische Geistesartung. Nur wenn wir unsere Glaubensunterweisung an diese Mentalität anpassen, können wir hoffen, daß es uns gelingt, das Christentum zu einer Lebensweise zu machen, die aus tief innerlicher Überzeugung entspringt, statt zu einer Lehre, die von außen den Menschen aufgebürdet und nur mehr oder weniger verstanden wird."

Zur Erfüllung dieser missionarisch-seelsorglichen Aufgabe ist der einheimische afrikanische Klerus in erster Linie berufen und auch befähigt. Was die ausländischen Missionare, die sich mit vieler Mühe in die afrikanische Geisteshaltung einzuleben suchen, ohne dabei je ganz zu Afrikanern werden zu können, begonnen haben, müssen Priester des eigenen Volkes weiterführen und vollenden. Einer der schwarzen Priester, die in dem Buche „Des prêtres noirs s'interrogent" („Schwarze Priester befragen sich selbst", Paris 1956) zu Worte kommen, formuliert diesen Gedanken wie folgt: „Gerade der afrikanische Priester gibt dem Herrn das eigene afrikanische Gesicht... Wenn der Priester das erwählte Werkzeug für die Vermittlung, diese Annahme unseres Seins als afrikanische Menschen durch Christus ist, so muß man sagen, daß der Missionar dies bereits ist, aber der schwarze Priester ist es recht eigentlich. Er muß sich bewußt werden, daß er Christus das eigene schwarze Antlitz geben muß, ohne ihn unkenntlich zu machen."

Wie glücklich wäre die Afrikamission in dieser Zeit des großen geistigen Aufbruchs im Schwarzen Erdteil, wenn die Inkorporation der afrikanischen Kultur in den Leib Christi hauptsächlich schon durch einheimische Priester vermittelt würde! Leider sind erst etwa 25 % des gesamten Klerus Afrikaner. Zwar hat sich die Zahl dieser Priester in den letzten 15 Jahren (1949—63) mehr als verdoppelt, aber es sind ihrer erst 2323. Obwohl die Afrikamission in ihren 181 Seminaren der Gymnasialkurse zur Zeit 20525 Schüler zählt, sind die Großen Seminare, also die eigentlichen Priesterseminare, nur von 1767 Alumnen besucht, von denen ein nicht unerheblicher Teil das Ziel des Priestertums nicht erreicht. Besonders gilt dies für Unruhegebiete wie den Kongo, in dem man 1959 noch 369 Priesterseminaristen zählte, 1964 aber nur 248. Im Berichtsjahr 1963/64 vermehrte sich die Zahl der Studierenden in allen 36 bzw. 37 Priesterseminarien der Propagandagebiete nur um etwa 100. Man kann auf dem betretenen Vorbildungswege gewiß sicher weitergehen, und es ist auch vielleicht möglich, die Basis der Berufsweckung und -förderung allmählich zu erweitern, indem man in dieser Hinsicht dem sich entwickelnden öffentlichen und privaten Schulwesen mehr Aufmerksamkeit schenkt. Aber menschlicher Voraussicht nach wird der einheimische Klerus in Afrika nur langsam an Zahl wachsen, viel zu langsam angesichts des Anstiegs der Katholikenzahl — und des Rückgangs der Einreisen ausländischer Missionare. Unter diesen Umständen bleibt der ausländische Missionsklerus nicht nur erwünscht, vielmehr unentbehrlich. Wir können also nicht damit rechnen, daß innerhalb der nächsten Jahrzehnte ein der großen Mehrzahl nach afrikanischer Klerus „sein Volk", wie es in der Gebetsmeinung heißt, „zu Christus führen" wird. Der fremde Missionsklerus muß sich demnach auch an dieser Aufgabe beteiligen, und insofern ist es für die Zukunft der Kirche wesentlich, daß beide Teile sich im Geiste der Öffnung gegenüber den gesunden Traditionen Afrikas und den echten Werten seiner Kultur sowie in enger Fühlung mit der afrikanischen Evolution gemeinsam einem Werke widmen, bei dem naturgemäß die afrikanischen Bischöfe und Priester in den Fragen der praktischen Durchdringung des Lebens mit christlichem Geiste eine unersetzliche Führungsfunktion auszuüben haben.

Die Ausrichtung des Konzils auf Erneuerung des christlichen Lebens, auf eine volksnahe Liturgie, auf eine Neubewertung der Verkündigungspredigt und eine Revision der Katechese nach Inhalt und Form, schließlich auf einen echten Dialog mit den nichtchristlichen Religionen: alles dies schafft neue günstige Voraussetzungen für die apostolische Arbeit in Afrika. Die einheimischen afrikanischen Bischöfe haben bei den Konzilsberatungen wertvolle Anregungen zu diesen Fragen gegeben. Ja der einheimische Episkopat Afrikas besitzt heute schon einige profilierte Führerpersönlichkeiten, die in Wort und Schrift Gültiges über den Weg sagten, auf dem Afrika Christus entgegengeführt werden kann. Die harmonische Zusammenarbeit der fremden und der einheimischen Bischöfe auf den afrikanischen Bischofskonferenzen sowie in der gesamtafrikanischen Bischofskonferenz, die anläßlich des Konzils geschaffen wurde, gibt eine Gewähr dafür, daß man mit vereinten Kräften unter neuen Impulsen das große Ziel ansteuern wird.

Es ist hier nicht der Ort, um darzustellen, was die Missionsinstitute, die Missionare nach Afrika senden, tun müssen, um in den Intentionen des Konzils ihren Nachwuchs so vorzubereiten, daß dieser den neuen Forderungen der Zeit gerecht wird und dem afrikanischen Klerus wirksam helfen kann, eine Aufgabe zu erfüllen, die letztlich dessen Aufgabe ist. Wichtig erscheint vor allem eine gründliche Ausbildung in kultureller Anthropologie, und zwar in der Ausrichtung auf das spezielle afrikanische Arbeitsfeld. Das im Jahre 1963 erschienene vorzügliche Werk von Dr. Louis J. Luzbetak SVD (Katholische Universität Washington) „The Church and Cultures", das eine angewandte Anthropologie für ausländische Missionskräfte bietet, zeigt klar bisher festgestellte Mängel und gibt Anleitung zu ihrer Beseitigung. Auch die philosophische und theologische Ausbildung der ausländischen Missionare muß in Hinblick auf die Kultur des Missionslandes geschehen, damit dem schon von afrikanischen Priestern erhobenen Vorwurf, die abendländischen Missionare seien durch

Denkformen und Denkhaltungen geprägt, die der Öffnung für afrikanisches Denken entbehrten, der Boden entzogen wird. Eine Schwierigkeit, die auch von einsichtigen afrikanischen Priestern anerkannt wird, bietet hier freilich die Tatsache, daß die sehr verschieden gearteten afrikanischen Kulturen oft noch nicht genügend erforscht sind. Da die Professorenstäbe der afrikanischen Priesterseminare noch weitgehend aus den Reihen des ausländischen Missionsklerus gebildet werden müssen, ist ohne weiteres ersichtlich, daß Mängel in der sachgerechten Grundausbildung von Missionaren auch die Wirksamkeit der Ausbildung der einheimischen Seminaristen in Frage stellen können.

Um eine zeitgemäße Seminarerziehung

Da letztlich nur ein afrikanischer Klerus die Kirche in Afrika beheimaten und seine Völker zu Christus führen kann, bleibt die zentrale Aufgabe der Mission, den einheimischen Klerikern die bestmögliche Ausrüstung zur Erfüllung ihrer Sendung zu geben, d. h. ihnen eine solide spirituelle, wissenschaftliche und pastorale Erziehung zu vermitteln. Die Konzilsdebatten über die Seminarerziehung haben der schon lebhaften Diskussion über eine Überprüfung der Priestervorbildung in Afrika dem Geiste und der Form nach neuen Auftrieb gegeben. Daß hier Mängel bestanden und bestehen, wird allseitig zugegeben. Der Klerus soll volksnah erzogen werden. Deshalb hat man damit begonnen, die Priesterseminare möglichst aus ländlicher Abgeschlossenheit in die Nähe der Städte zu verlegen, in denen das neue Afrika sich geistig gestaltet und wo auch mehr Anregungen durch Gastvorlesungen, Benutzung von Zentralbibliotheken, Teilnahme an Vorträgen, am kirchlichen Vereinsleben usw. geboten werden können. Vor allem sind die Seminaristen hier in der Lage, ihr Blickfeld auch im politisch-sozialen Raum zu erweitern. Um die Gestaltung einer afrikanischen Priester-Spiritualität, die so wichtig für das persönliche Leben des einheimischen Priesters, das von ihm der Gemeinde zu gebende religiöse Beispiel und eine echte apostolische Geisteshaltung ist, zu fördern, empfahl die Enzyklika *Princeps pastorum* Johannes' XXIII. den Bischöfen, „ab sofort" die Stellung des Spirituals in den Seminarien einheimischen Priestern anzuvertrauen. Die ganzen Studien werden stärker als bisher unter das Ganzheitsprinzip der Hinordnung auf Christus gestellt und eindeutig pastoral ausgerichtet. Um der ernsten Gefahr vorzubeugen, daß die Seminaristen, die sich gerne in das Denken des abendländischen Kulturkreises hineinleben, durch „Verwestlichung" den Überlieferungen, dem Leben, der Sprache und Denkart ihres Volkes in den langen Jahren ihrer Vorbildung entfremdet werden, legt man immer stärkeren Nachdruck auf das Studium der Anthropologie, der Kulturen Afrikas, der religiösen Vorstellungen und Traditionen. Selbst die Pflege der Muttersprache darf wegen der Tatsache, daß die Lehrbücher in den Hauptfächern lateinisch sind und in einer der im Lande verbreiteten Fremdsprachen erklärt werden müssen (weil die einheimischen Sprachen meist noch zu unentwickelt sind, um schwierige Begriffe wiederzugeben), nicht vernachlässigt werden. Dies gilt auch für die eigentlichen Priesterseminare. Denn wie soll sonst der Priesterkandidat lernen, seinem Volke verständlich den Glauben zu künden und eine wirksame Katechese zu halten? Der manchmal beklagte Mangel eines „missionarischen Dynamismus" der afrikanischen Priester hat vielleicht eine der Hauptursachen darin, daß die jungen Priester die geistige Trennungswand zu ihrem Volke, die durch ihre Bildung errichtet wurde, nicht mehr zu übersteigen vermögen. Anderseits ist es für sie auch schwer, sich den Bindungen an die Großfamilie und den Stamm zu entziehen, die sie nach wie vor für sich in Anspruch zu nehmen suchen, auch hinsichtlich materieller Unterstützung. Die Fälle sind sogar nicht selten, daß Familien, die Hader mit der Familie des Priesters haben, sich von diesem abwenden. Seinem Volke auf der Grundlage der Stammesgesetze und -traditionen eng verbunden, muß der afrikanische Priester sich dennoch so weit von ihm lösen, daß er als Priester frei wird für die Ausführung seiner universalen Sendung. Deshalb ist eine universalkirchliche Ausrichtung seiner Studien für das Apostolat in Afrika lebenswichtig.

Ein Beispiel, wie man sich heute afrikanische Priesterbildung vorstellt, bietet das Regionalseminar für sieben Diözesen des ehemals französischen Teiles von Kamerun zu Otele, das jüngst auf Bitten der Bischöfe Kameruns Jesuiten unter Leitung des ehemaligen Erzbischofs Victor Sartre von Tananarive (Madagaskar), der Vizepräsident der Missionskommission des Konzils ist, übernahmen. Das erste Seminarjahr ist der „Initiation" (im afrikanischen Sinne des Begriffs) in das christliche Mysterium gewidmet, wie es die Heilige Schrift lehrt und wie es die Kirche in ihren Sakramenten und in ihrer Liturgie lebt. Ein Kurs in Anthropologie ist der zweite Lehrstoff des ersten Jahres. Er läßt auch schon die großen philosophischen Fragen aufleuchten, mit denen sich die Seminaristen in den späteren Jahren systematisch zu beschäftigen haben. Das Nacheinander von Philosophie und Theologie ist zugunsten eines lebensvollen Ineinander des Unterrichts aufgegeben. Typisch europäische und rein spekulative Fragen treten in den Hintergrund. Die sechs Studienjahre werden durch ein praktisches Jahr in Seelsorgehilfe und Schule unterbrochen.

Eine neuer Lebensstil für die Weltpriester

Eine wichtige Aufgabe afrikanischer Priesterbildung harrt noch der Lösung. Es kann nicht befriedigen, daß dem philosophisch-theologischen Unterricht weitgehend europäische Lehrbücher zugrunde gelegt werden, mögen sie noch so gut sein. Erst recht gilt dies, wenn man jetzt darangeht, die ganze Seminarbildung unter neuen, mehr seelsorglich und lebensnah orientierten Gesichtspunkten umzugestalten. Die meisten der Seminaristen, die heute in Afrika in die Seelsorge gehen, sind Weltpriester, und die in Diözesen umgewandelten ehemaligen Apostolischen Vikariate werden Bischöfen und Priestern aus dem Weltklerus anvertraut. Bis vor kurzem, und teilweise auch heute noch, lebten diese Weltpriester, die meist von Ordensleuten herangebildet wurden, in Lebensformen, die ihnen die Apostolischen Vikare gaben und die irgendwie vom Vorbild des Ordenslebens beeinflußt sind. Die Weisheit dieser „Statuten", die den besonderen Verhältnissen Afrikas Rechnung zu tragen suchten, ist unbestreitbar. Sie suchen die christliche Brüderlichkeit zu sichern, die alle Schranken von Rassen und Kasten überwindet und eine kraftvolle Stütze priesterlicher Heiligkeit bildet. Die Regeln, die der hl. Augustinus seinen Priestern gab, dienten hier als Vorbild. Nie leben diese Weltpriester in einer Mission isoliert, vielmehr in Gruppen unter dem Gehorsam eines Oberen. Ihr Haus ist der Klausur unterworfen.

Regelmäßig versammeln sie sich zur Besprechung von Seelsorgsfragen. Bis vor etwa zwanzig Jahren lebten diese Priester noch mit Kommunitäten von Ordensmissionaren zusammen, deren Lebensform naturgemäß straffer war. Auch heute noch sind die einheimischen Priester gemeinhin gehalten, keinen Landbesitz, kein Vieh, keine eigenen Häuser zu besitzen. Sie sollen so vor allem davor bewahrt werden, nach der Sitte des Landes für die wirtschaftlichen Bedürfnisse einer großen Verwandtschaft mitsorgen zu müssen. Man will sie für die apostolische Arbeit ganz frei machen.

Das System steht nun bei der fortschreitenden Evolution in Afrika in der Diskussion. Europäische Vorbilder sehen die afrikanischen Priester höchstens bei Auslandsreisen. Im Lande selbst ist bisher das europäische Muster nie verwirklicht worden. Bei der Gefahr, daß es zur Ausbildung eines ungesunden Individualismus im gegenwärtigen Gärungszustand des afrikanischen Geistes führt, wird es sich auch nicht kopieren lassen, zumal die afrikanischen Lebensformen allgemein viel gemeinschaftsgebundener sind als die der westlichen Welt. Es wird also ein neuer Lebensstil für den Weltpriester gesucht. Nachdem Weltpriestern unter Leitung eines Bischofs aus ihren Reihen ganze Diözesen anvertraut wurden, ist die Lösung der Frage noch dringlicher geworden. Ihr Lebensstand muß gegenüber dem der Ordenspriester einen eigenen Akzent erhalten. Sie müssen lernen, ihre spezielle Berufung besser zu verstehen, und sie dürfen nicht zu der Meinung kommen, daß sich priesterliche Heiligkeit nur im Ordensstande verwirklichen lasse. Anderseits muß alles getan werden, um sie bildungsmäßig dem Ordensklerus anzugleichen, damit sie sich nicht als Priester zweiter Klasse betrachten. Ferner muß für ihre wirtschaftliche Sicherheit besser gesorgt werden. Hier erhebt sich das Problem einer besseren wirtschaftlichen Dotierung der jungen Diözesen, deren Bischöfe gezwungen sind, auf Bettelreisen in der altchristlichen Welt Hilfe zu suchen. Nur bei Gewährung gleicher Bildungsmöglichkeiten und gleicher wirtschaftlicher Sicherheit, wie sie dem Ordensmann in seiner Gemeinschaft gegeben wird, kann der afrikanische Weltpriester davor bewahrt werden, ohne innere Berufung zum Ordensstande hinzudrängen. Es darf indes kein Mißverständnis hinsichtlich der Notwendigkeit einheimischer Ordensleute aufkommen. Afrika bedarf ihrer ebenso wie die altchristliche Welt. Sie müssen sich aber mehr auf die Spezialaufgaben einstellen, für die die Orden jeweils gegründet wurden und zu deren Erfüllung sie ein besonderes Charisma haben. Sie können dies allerdings nur in dem Maße, in dem der Diözesan-Weltklerus die normale Pfarrseelsorge übernehmen kann. Die Funktion des Weltklerus muß auf jeden Fall klar entwickelt werden, wenn der einheimische Klerus in seiner Gesamtheit Afrika zu Christus führen soll.

Dieses afrikanische Volk ist in seiner überwältigenden Mehrheit noch dem Göttlichen verbunden. Deshalb konnte auf der Missionskatechetischen Woche zu Katigondo die These aufgestellt werden: „Dem Afrikaner geht es weniger um Gotteserkenntnis als um Gotteserfahrung. Er verlangt nach der Gemeinschaft mit Gott, besonders weil Gott die Quelle des Lebens ist." Mit gleicher Deutlichkeit wurde aber auch sichtbar, daß die Afrikaner vom Priester erwarten, daß er nicht abstrakte Begriffe predigt, sondern Lebensspender, Vermittler göttlichen Lebens sei. Möge es gelingen, einen einheimischen Klerus zu bilden, der diesen Erwartungen entspricht.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Siebter Fastenaufruf der deutschen Bischöfe „gegen Hunger und Krankheit in der Welt"

Wie schon in den vergangenen Jahren (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 242 ff., 14. Jhg., S. 269, 15. Jhg., S. 243 f., 16. Jhg., S. 291 f. und 17. Jhg., S. 259 f.) hat der deutsche Episkopat auch in diesem Jahr die Gläubigen zu einer Fastenaktion aufgefordert, deren Ertrag den Hungernden und Notleidenden in aller Welt zugute kommen soll. Das gemeinsame Hirtenwort wurde am 28. Februar in allen Kirchen verlesen. Es hat folgenden Wortlaut:

Hunger und Krankheiten suchen die Erde heim, solange sie besteht. Aber nie zuvor hat die Not ein solches Ausmaß erreicht wie in unserer Zeit, und kaum jemals zuvor gab es größere Ungleichheiten zwischen den Völkern. Die reichen Völker werden immer reicher und die armen immer ärmer.

Statistiken und Reportagen unterrichten uns über die wachsenden Ziffern der Bevölkerung in den Elendsgebieten, über eine steigende Quote von ungenügend und einseitig ernährten Menschen, über vermehrte Unzufriedenheit unter den betroffenen Völkern. Aber Zahlen und Berichte können das unverschuldete Unglück der vielen nicht fassen, die in Not sind. Man muß die Familie vor Augen haben, die irgendwo in Asien seit acht Jahren unter einer Zeltplane lebt; man sollte den Indio sehen, der in einem Land Lateinamerikas nahezu 300 km zu Fuß unterwegs ist, nur um zwei selbstgezimmerte Stühle für sieben Dollar verkaufen zu können; man darf den Afrikaner nicht vergessen, der eine Handvoll Tomaten geerntet hat und zum erstenmal in seinem Leben auf dem Markt Geld verdienen kann.

Es ist — von Ausnahmen abgesehen — eine arme Welt, in der wir leben.

Jesus Christus ist um unseretwillen arm geworden, damit wir durch seine Armut reich werden. Paulus beruft sich auf dieses Vorbild Jesu Christi in seinem zweiten Brief an die Korinther (2 Kor. 8, 9). Er beruft sich darauf, um die Gemeinde von Korinth anzuspornen, ihre große Kollekte für die notleidenden Christen von Jerusalem zu einem guten Ende zu führen. Die Korinther sollten sich ihres Überschusses entäußern, um den Armen in Jerusalem das Leben zu erleichtern. Denn der Herr selber habe die Armseligkeit unseres Menschseins auf sich genommen, um aller Welt das wahre Leben zu bringen.

Die Bewohner von Korinth und Jerusalem trennte das Meer, die Sprache, die Kultur. Was sie verband, war die Liebe. In Griechenland sammelte man Geld für Judäa, römische Bürger unterstützten jüdische Untertanen, Europa half Asien.

Wie damals Paulus, so rufen wir deutschen Bischöfe euch heute wieder zu der großen Kollekte auf, die dem Kampf gegen Hunger und Krankheit dienen soll.

Dieses Jerusalem ist heute überall auf der Welt. Das Elend beschränkt sich nicht mehr auf eine Stadt oder ein Gebiet, es herrscht in Asien wie in Afrika und Lateinamerika. Die Not der Menschheit kennt keine Grenzen. So darf auch die Liebe nicht vor fremden Kontinenten und fernen Ländern haltmachen. Es ist der eine Jesus Christus, der freiwillig arm geworden ist, um alle reich zu machen. Es ist die eine Liebe, die damals die Gemein-

den von Griechenland, Mazedonien und Syrien für Jerusalem und heute uns selbst hier in Deutschland für die Hungernden und Kranken jenseits der Meere sorgen läßt. Es ist die eine Welt, die den Reichtum der Liebe Gottes durch uns erfahren soll.

Bei unserer Hilfe geht es um das Zeugnis der Liebe, das wir angesichts der leidenden Menschheit abzulegen haben. Es geht uns darum, mit unserer Hilfe ein Beispiel zu geben. Wir helfen dort, wo Not ist, und wir helfen so, daß die Betroffenen von sich aus mitwirken können.

Wir sind überzeugt, daß in unserem Volk wegen des bisweilen mißverstandenen Begriffes der „Entwicklungshilfe" der gute Wille nicht erlahmen wird, sich weiterhin für die Not der Menschen in der Welt einzusetzen. Wir wissen uns alle dem Herrn verpflichtet. Wir alle haben ihm zu folgen, ihm, der angesichts der Notleidenden das große Misereor seines Erbarmens verwirklichte: Sie aßen und wurden satt, sie waren krank und wurden geheilt.

Es ist ein Geheimnis um die Liebe in dieser Welt. Es ist ein Segen für uns, helfen zu dürfen. Es ist das Herz, das gibt, sagt ein afrikanisches Sprichwort, die Hände geben nur her. Und Paulus sagt: „Jeder gebe, wie er es sich in seinem Herzen vorgenommen hat, nicht verdrossen oder aus Zwang: einen freudigen Geber hat Gott lieb" (2 Kor. 9, 7).

Mit Sorgfalt, liebe Brüder und Schwestern, achten wir darauf, daß unsere Gaben dort ankommen, wo die Hilfe gebraucht wird. Die Kirche ist überall auf der Welt gegenwärtig. Die Bischöfe und Priester, Ordensfrauen, Ordensbrüder und Laien draußen in Übersee sind die Vermittler unserer Gaben. Sie, die unser Vertrauen haben und unser Vertrauen verdienen, leben mitten unter denen, die leiden. Ihre Kenntnis der Not und ihr heißer Wille, sie zu beseitigen, sowie ihre Sachkunde machen sie fähig, die von uns empfangene Hilfe dort anzusetzen, wo sie am wirksamsten werden kann. Es darf uns alle froh stimmen, daß viele deutsche Botschaften und Regierungen in jenen Ländern immer wieder die wirksame Hilfe der Kirche hervorheben, die mit Ausdauer und sparsamen Mitteln selbstlos geleistet wird.

Es ist kein Geheimnis, daß nur da wirksam geholfen werden kann, wo die Betroffenen sich selbst helfen wollen. Viel mehr Menschen, als wir meinen, sind bereit, sich selbst zu helfen. Aber sie brauchen dazu Anleitung und Formung. Gerade das möchten wir: sie durch eine echte Bildungshilfe in die Lage versetzen, sich selber richtig zu helfen. Viele haben durch unsere Hilfe neue Hoffnung geschöpft. Ihre Hoffnung zu erfüllen, das ist unsere Absicht.

Selbstverständlich brauchen wir für die Verwirklichung der Hilfen auch hier in der Heimat eine Gruppe von Fachkräften für die Planung der Maßnahmen sowie für die Beratung der Hilfesuchenden. Mit Genugtuung dürfen wir feststellen, daß die Kosten hierfür und für die Werbung nur 1½ Prozent der bisher für kirchliche Hilfsmaßnahmen zur Verfügung gestellten Mittel betragen.

Und das ist unsere Freude: Mehr als 300 junge deutsche gläubige Menschen sind bis jetzt in das Elend jenseits der Meere gegangen, um an Ort und Stelle zu helfen, mit ihrem Herzen, mit ihrem fachlichen Können. Ob sie von den Vorbereitungsstätten Bensberg, Freiburg, Klausenhof, Köln-Deutz, Mülheim oder Würzburg kommen: Sie sind unser Empfehlungsbrief an die Menschen, die Not leiden. Wir haben sie gesandt, die Gaben unserer Liebe fruchtbar sein zu lassen.

Die gesamte Jugend, die jungen Männer, die jungen Frauen, bitten wir, diesem Werk der Großherzigkeit zu dienen. Wir vertrauen darauf, daß besonders der Bund der Katholischen Jugend freudig bereit ist, dem Anruf dieser Not zu entsprechen. „Sie gaben sich selbst dem Herrn hin" (2 Kor. 8, 5), sagt Paulus von der Opferbereitschaft der Mazedonier.

Und er sagte von seiner großen Kollekte für die Notleidenden in Jerusalem, daß sie ein „Hilfswerk für die Heiligen" (2 Kor. 8, 4) sei.

Dieses Jerusalem ist heute überall auf der Welt. Aber unser Hilfswerk Misereor ist nicht nur ein „Hilfswerk für die Heiligen", für die Glaubensgenossen. Es will allen Menschen zugute kommen, die in Not sind, gleich welcher Herkunft und Hautfarbe und Religion sie sind.

Es will aber vor allem auch uns selbst helfen, heiliger zu werden. Das ist ja der Sinn der Fastenzeit: uns von den Dingen dieser Welt frei zu machen für den Herrn. Uns im Beten, Fasten, Opfern ihm hinzugeben, der für uns arm geworden ist. Uns durch Konsumverzicht und Gebefreudigkeit ihm anzuschließen, der uns alle reich macht.

Zum siebten Male rufen wir Bischöfe dazu auf, die Liebe im Kampf gegen Hunger und Krankheit in der Welt wirksam werden zu lassen. Mehrmals hat das Konzil sich mit dieser größten Frage unserer Zeit beschäftigt. Der Name „Misereor" ist in der ganzen Kirche lebendig geworden. Unser Opfer hat eine weltweite Bewegung neuer, kirchlicher Liebestätigkeit mit ausgelöst. Gerade darum dürfen wir nicht nachlassen, unser Herz und unsere Hand aufzuschließen.

Wir sind alle gerufen zu brüderlicher Liebe. Und wir sind alle gesegnet, wenn wir der Barmherzigkeit des Herrn folgen.

Abschlußbilanz des Bischöflichen Werkes „gegen Hunger und Krankheit in der Welt" über die ersten sechs Fastenaktionen der deutschen Katholiken

Am Aschermittwoch, dem 3. März 1965, beginnt die 7. Fastenaktion der deutschen Katholiken „gegen Hunger und Krankheit in der Welt" (vgl. den obenstehenden Wortlaut des gemeinsamen Hirtenbriefs der deutschen Bischöfe). In den vergangenen sechs Fastenaktionen opferten die deutschen Katholiken insgesamt 264 Millionen DM, und zwar

1959	35,5 Millionen DM
1960	44,0 Millionen DM
1961	48,0 Millionen DM
1962	43,0 Millionen DM
1963	48,5 Millionen DM
1964	45,0 Millionen DM
	264,0 Millionen DM

Zählt man zu diesen 264 Millionen DM die 8,5 Millionen DM rückfließender Gelder aus bereits erfüllten Aufgaben, so ergibt das den Gesamtbetrag von 272,5 Millionen DM, der von 1959 bis Ende Juli 1964 von Misereor für Hilfe in aller Welt bewilligt wurde. Dabei entfielen auf

Afrika	72,938 Millionen DM
Lateinamerika	78,803 Millionen DM
Asien und Ozeanien	88,981 Millionen DM
Stipendien und Internationale Institutionen	20,750 Millionen DM
Ausbildungshilfen für Übersee	11,028 Millionen DM
	272,500 Millionen DM

Im einzelnen bewilligte Misereor von dieser Summe für

Landwirtschaft	48,803 Millionen DM
Handwerk und Gewerbe	32,418 Millionen DM
Gesundheitliche Hilfen	82,222 Millionen DM
Hilfen bei Katastrophen	15,651 Millionen DM
Genossenschaftswesen	31,227 Millionen DM
Hauswirtschaftliches Bildungswesen	20,110 Millionen DM
Allgemeines Bildungswesen	10,291 Millionen DM
Einsatz und Ausbildung von Personal und Führungkräften	31,778 Millionen DM
	272,500 Millionen DM

Von den Misereor-Mitteln wurden von 1959 bis zum 31. Mai 1964 u. a. errichtet oder ausgebaut: 179 landwirtschaftliche Ausbildungsstätten, 246 handwerkliche Ausbildungsstätten, 438 Krankenhäuser und Krankenstationen, 46 Krankenpflegeschulen, 164 Haushaltungsschulen, 90 Wasserbeschaffungsprogramme und 31 Aussätzigenzentren. Die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e. V. entsandte bis zum 24. November 1964 in die Misereor-Projekte 314 Entwicklungshelfer, und zwar 84 Fachkräfte für den Gesundheitsdienst (Ärzte, Krankenpfleger, Hebammen usw.), 27 Ingenieure, 86 Landwirte und 117 Handwerker.

Wiener Weihnachts-Seelsorgertagung 1964: Ehe und Familie

Die letztjährige gesamtösterreichische Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien (28.—30. 12. 64) stand unter dem Thema „Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde". Die Tagung zählte an die 450 Teilnehmer, bei denen alle österreichischen Diözesen sowie Südtirol, die Schweiz und Deutschland vertreten waren. Auch die Bischöfe aus Wien und den Nachbardiözesen, unter ihnen Kardinal König, sowie der Apostolische Nuntius Erzbischof Rossi und Weihbischof Hofmann aus Passau nahmen an der Tagung teil. Anders als in früheren Jahren, wo die Teilnehmer durch die große Zahl sehr langer Referate fast erdrückt wurden, war diesmal am ersten und zweiten Tag vor- und nachmittags jeweils nur ein Referat angesetzt, so daß Zeit für Diskussionen und persönliche Gespräche blieb. (Am dritten Tag allerdings waren fünf, wenn auch kürzere Referate angesetzt, wodurch die Möglichkeit für Diskussionen gerade in den hier aufscheinenden praktischen Fragen radikal aufgehoben wurde.)

In den Eröffnungsworten gedachte der Leiter der Tagung und Leiter des österreichischen Seelsorge-Institutes, Msgr. Dr. Erwin *Hesse*, des Initiators dieser Tagungen, dem die Seelsorge in und außerhalb Österreichs so viel Pionierarbeit verdankt, Prälat Dr. Karl Rudolf, der am 23. August 1964 nach langem Leiden heimgerufen worden ist.

Veränderte Stellung der Familie in der modernen Gesellschaft

Das erste Referat sollte den soziologischen Hintergrund für das Tagungsthema geben: „Familie und moderne Massengesellschaft", gehalten von Jakob *David* SJ, Zürich. Der Vortragende begann mit dem Hinweis, daß Ehe und Familie das Allerpersönlichste des Menschen und zugleich aufs stärkste mit der Gesellschaft verbunden sind, so daß sich im Wandel der Gesellschaft auch die Familie ändert. Was den Begriff Massengesellschaft angeht, so ist er nur ein Aspekt der modernen Gesellschaft und etwa gleich dem Begriff Industriegesellschaft, da die Zusammenballung der vielen Menschen, ihr Lebensrhythmus und eine gewisse Einförmigkeit eben durch die Industrie herbeigeführt worden sind. P. David nannte einige Kennzeichen dieser Massengesellschaft (Dinge, die man zu wissen glaubt und doch in dieser Zusammenfassung mit größtem Gewinn ins Bewußtsein bekommt): Menschen, die einander nicht oder kaum kennen und sich doch gegenseitig sehr beeinflussen und dadurch eine gewisse Einheit bilden; Menschen, die viele, aber meist sehr flüchtige, vielfach auf Zeichen reduzierte Kontakte miteinander haben, so daß das Ideal im Grunde der Automat ist, wo man mit niemandem mehr zu reden braucht; Zusammenhänge, die sehr kompliziert und nicht überschaubar sind und daher für den einzelnen etwas Unheimliches haben, indem er sich anonymen Mächten ausgeliefert fühlt; die große und gefährliche Macht des Irrationalen und Emotionalen, das gerade deshalb so stark durchbricht, weil die Massengesellschaft im täglichen Leben das Gefühlsmäßige nicht beachtet.

Der Wandel der Familie ist bestimmt durch den Wandel von der Agrargesellschaft zur Industriegesellschaft: die alte Gesellschaft lebte in kleinen, geschlossenen und stabilen Gemeinschaften, die das Gefühl einer gewissen Geborgenheit gaben, aber auch beengten, so daß die initiativen jungen Leute vielfach auswanderten, eine starke Kontrolle über den einzelnen ausübten und ihr Schwergewicht im materiell und geistig Ererbten hatten; heute aber gilt das Selbstgewählte und Selbstgeschaffene; es wird viel mehr persönliche Entscheidung verlangt als früher. Diese alte Gesellschaft war auch eine Gesellschaft der Großfamilien mit vielen Kindern und Einbeziehung der Großeltern, während heute jedes Kind eine große wirtschaftliche und physische Last ist und die Frage der Geburtenregelung daher dringlich geworden ist.

Vorrang der personalen Werte

Das Schwergewicht hat sich somit vom Institutionellen zum Personalen verlagert. In der Ehe und Familie kommt heute alles auf die inneren Kräfte an: Freiheit, innere Bindung, Verantwortung, Entscheidung, Beseelung. Das Religiöse erlangt eine neue, früher nicht geahnte Bedeutung für die Familie.

Auch die Stellung der Frau ist sehr verändert: einerseits wird die Frau immer mehr in die versachlichten Bereiche (Wirtschaft, Verwaltung) einbezogen, wodurch ihre seelischen Kräfte weithin aufgezehrt werden, anderseits soll sie für Mann und Kinder große seelische Kräfte frei haben. Es besteht die Gefahr, daß der Mann der Frau fremd wird, wenn sie ihm die seelische Erfüllung nicht bietet. Auch die Kinder brauchen mehr als früher die personale Liebe der Eltern.

Ebenso ist die Stellung des Mannes verändert: die frühere institutionelle Autorität gegenüber den Kindern besteht nicht mehr, so daß der Mann die führende Stellung, die er beibehalten soll, nur durch seine Person gewinnen kann.

Zur Sendung der Familie in der heutigen Gesellschaft betonte P. David, daß die Familie der einzige Bereich in der Welt ist, wo der Mensch keine Nummer ist, sondern als Person gewertet wird. Die Familie ist eben ein personal strukturierter Raum und wird es bleiben. In der Familie kann sich eine Eigenart entwickeln, zumal die Eltern heute mehr als früher geneigt sind, den Kindern ihre Eigenart zu lassen. Die Familie ist ferner die stärkste Kraft gegen die Vereinsamung des Menschen in der Massengesellschaft. Diese Gefahr ist groß, weil die Massengesellschaft vom einzelnen Menschen eine größere Anstrengung abverlangt, Kontakte zu gewinnen, und viele

Menschen diese Kraft nicht haben. Zusammenfassend gesagt: Der Hort der Person, der Individualität, der Sittlichkeit und Religion ist ein erfülltes Familienleben.
Was in dieser Lage getan werden kann, wäre u. a. folgendes: Die Gesellschaft müßte die materiellen Hilfen für die Familien verstärken (in keinem Land Europas ist bisher die Wohnungsfrage gelöst) und die Familie der Öffentlichkeit sympathisch machen. Von der Seelsorge aber wäre zu fordern, daß sie Verständnis für die neue Lage und die Schwierigkeiten der Familie aufbringt und keine veralteten Leitbilder verwendet; daß sie das Personale vor dem Institutionellen betont, zur Familiengemeinschaft erzieht und zur Freiheit, Entscheidungskraft und persönlichen Überzeugung; daß sie die emotionalen Werte pflegt; daß sie das Eigenleben und Eigenrecht der Familie achtet und nicht etwa die Kraft der Familie dadurch schwächt, daß sie der Familie Dinge abnimmt, die diese selbst tun sollte.

Theologische Ortsbestimmung von Ehe und Familie

Im Nachmittagsvortrag „Ehe und Familie im Aufbau des neuen Gottesvolkes" versuchte Prof. Alois *Kubischok* SVD, St. Gabriel, Mödling b. Wien, eine theologische Grundlegung. Er baute sie wesentlich auf die paulinische Gleichsetzung Mann-Frau gleich Christus-Kirche auf. Er entwickelte folgende Gedanken: Die Kirche ist nicht nur in die Ordnung des Amtspriestertums hineingestiftet, sondern auch in Ehe und Familie. In der christlichen Ehe und Familie verwirklicht sich das Gottesvolk mitten in der Welt und ist unmittelbarer der Welt gegenübergestellt als das Amtspriestertum, da dieses an der vorhandenen oder werdenden Gemeinde Dienst leistet. Jede Ehe ist ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche. Sehr bedeutsam ist, daß die Kirche das Ehesakrament nicht durch den Priester, sondern die Brautleute selbst spenden läßt. Nirgends sonst haben die Laien einen solchen Anteil am Sakrament. Die Eheleute tragen einander die Liebe Christi zu. Sie erfahren in der Ehe eine nur ihnen zukommende Ähnlichkeit mit Christus. Die Ehe ist heilig als Institution: weil sie ein Abbild der Gemeinschaft Christi mit der Kirche ist; weil sie das Sakrament der Gemeinschaft Christi mit der Kirche mitvollzieht; weil in ihr die Liebe ist, weil sie besondere heiligende Kräfte besitzt. Die Eheleute haben das Recht und die Verpflichtung zu einer eigenständigen Heiligkeit wie das Priestertum. Man müßte allerdings fragen, so schloß Kubischok, ob die Seelsorge dem richtigen Ort der Ehe und Familie gerecht wird. Es scheint vielmehr, daß die Schulkatechese überbewertet und die Familienseelsorge vernachlässigt wird. Familienseelsorge befindet sich aber am vitalsten Punkt der Pfarrgemeinde.

Wandel der katholischen Ehemoral

Der zweite Tag war den Fragen der Ehemoral und den damit zusammenhängenden ärztlichen Fragen gewidmet. Der Vortragende des Hauptthemas, Prof. Dr. Leonhard *Weber*, Solothurn (Schweiz), konnte zu diesem vieldiskutierten und überaus heiklen Thema natürlich keine fertigen Lösungen anbieten, sondern nur Grundlinien und Ansatzpunkte einer Neubewertung skizzieren. Er begann mit der Feststellung, daß die katholische Ehemoral heute in einem Wandel begriffen ist, was übrigens nicht zum erstenmal der Fall ist, da auch im 13. Jahrhundert das neue Lebensgefühl der Laienwelt eine Änderung herbeigeführt hat.
1. Was den theologischen Ort der katholischen Ehemoral angeht, müsse man unterscheiden zwischen kirchlichen Disziplinvorschriften, die sich bereits in manchem geändert haben; kirchenamtlichen Lehrentscheidungen, die tiefer begründet sind, aber auch keine unabänderliche Lehre darstellen, wie Papst Paul VI. in seiner Ansprache vom 23. Juli 1964 zum Ausdruck brachte, indem er von der Möglichkeit einer Modifikation der seinerzeit von Pius XII. verkündeten Lehre sprach; und den eigentlichen Dogmen, durch die aber auf dem Gebiet der Ehemoral nur sehr wenig eindeutig bestimmt ist. Ferner müsse unterschieden werden zwischen dem geoffenbarten Wort Gottes und den religiösen und sittlichen Einsichten des Menschen in der Betrachtung seiner Natur und der moralischen Ordnungen.
2. Für die überkommenen theologischen Denkweisen, so fuhr Prof. Weber fort, ist charakteristisch, daß die Motivierung zwar eine wichtige Rolle spielt, allein aber nicht genügt. Vielmehr müssen auch die Mittel und Formen in Ordnung sein. Die Kirche schiebt hier den Begriff der Naturgemäßheit ein. Da aber dieser Begriff nicht in jeder Hinsicht eindeutig ist, ergeben sich Fragen, die im Licht neuer wissenschaftlicher Kenntnisse angegangen werden müssen. Es entstehe die Gefahr, daß, falls diese Fragen nicht aufgearbeitet werden, die Christen nur nach äußeren Vorschriften statt aus einer sittlichen Überzeugung handeln. Die naturgemäßen Formen der Geburtenregelung hängen mit folgenden Überlegungen zusammen: Die Ehe als Institution hat die Ausrichtung auf die Nachkommenschaft, woraus die Auffassung abgeleitet wurde, daß die Eheleute die naturhaft gegebene Fruchtbarkeit nicht absichtlich beseitigen dürfen, sondern nur die Zeiten in Betracht ziehen können, wo die Natur selbst die Fruchtbarkeit ausschließt. Ferner: der Mensch hat kein volles Verfügungsrecht über seine Organe und deren natürliche Funktionen. Demgegenüber aber wäre zu sagen, daß es eine gewisse Regelung und Planung von der menschlichen Person her immer gegeben hat, was aber dem geschlechtlichen Bereich weniger zugestanden wurde. Eine weitere Überlegung: da im Leben oft verschiedene Zielsetzungen in Konkurrenz kommen können, hat die katholische Moraltheologie versucht, diese Schwierigkeiten durch zwei Prinzipien zu lösen: das Prinzip der Ganzheit und das Prinzip der doppelten Wirkung der Handlungsweisen. Während nun das zweite Prinzip, etwa in der Frage der Sterilisierung als Nebenwirkung eines gesundheitlich notwendigen Eingriffes, schon immer anerkannt war, wurde das erste Prinzip auf die Ehegemeinschaft nicht angewendet. Vielleicht bahnt sich hier eine Änderung an.
3. Die gegenwärtige theologische Situation auf dem Gebiet der Ehemoral ist durch folgende Momente charakterisiert: a) die Bemühung der Moraltheologie um eine Erneuerung ihrer Fachsprache und eine stärkere Ausrichtung auf die biblischen Ausdrucksweisen; b) das Wissen um den Einfluß der Gesellschaft auf die Ehe und die Ersetzung der patriarchalischen Ehe durch die Partnerschaftsehe, in welcher das Bewußtsein um das personale Du eine ganz andere Rolle spielt und die eheliche Hingabe als wichtig, ja schlechthin notwendig für den Bestand und die Vertiefung der Ehe angesehen wird und ein gutes Eheklima eine wesentliche Voraussetzung für die Kindererziehung ist; c) die positive Ehetheologie (siehe die Ausführungen Prof. Kubischoks).
d) Es gibt in der Frage der Familienplanung eine sehr deutliche Entwicklung in der Kirche. Pius XI. hat in *Casti connubii* gegen die Familienplanung Stellung bezogen,

ohne sie aber vollständig auszuschließen (damals wurden die Arbeiten von Knaus und Ogino bekannt). 1944 aber wurde ein Dekret des Heiligen Offiziums erlassen, wonach jede Familienplanung unmöglich zu sein schien, so daß eine geradezu verworrene Lage entstand. 1951 griff dann Pius XII. ein. Er schloß die Familienplanung nicht aus, sondern erklärte (in seiner Ansprache an die Hebammen), daß es wirtschaftliche, soziale und medizinische Indikationen gebe, immer nur die unfruchtbaren Tage auszuwählen; eine weitere Zeugung könnte sogar ein schweres Unrecht sein. Pius XII. fixierte sich sehr auf die Methodenfrage und glaubte an die Verbesserung der Methode der Zeitwahl. Johannes XXIII. machte keine konkreten Äußerungen, sondern forderte nur, daß die Familienplanung der personalen Würde des Menschen entsprechen müsse, und Paul VI. überließ die Methodenfrage hauptsächlich den Eheleuten selbst und erklärte, wie erwähnt, eine Modifikation der Richtlinien Pius' XII. für möglich. Manche Äußerungen auf dem Konzil zeigen, daß die Entwicklung nicht abgeschlossen ist und auch nicht von heute auf morgen abgeschlossen werden kann.

e) Was die neue Hormonpille betrifft, ist sie, moralisch betrachtet, sicher erlaubt zur Regelung des weiblichen Zyklus, wohl auch zur Unterstützung einer Ruhepause nach der Geburt, vielleicht auch bei Erschöpfungszuständen und Schwangerschaftsphobien. Die Frage eventueller Spätschädigungen sei ausschließlich Sache des Arztes.

f) Schließlich wurde mehr und mehr erkannt, daß keine Methode der Geburtenregelung in jeder Hinsicht naturgemäß ist, auch nicht die Zeitwahl, weshalb der Vorschlag gemacht worden ist, die Wahl der Methode den Eheleuten zu überlassen und in der Beurteilung sehr zurückhaltend zu sein, da die Menschen in diesem Bereich sehr verschieden empfinden. Viele Dinge sind heute zur quaestio dubia geworden.

4. Wesentliche Aufgaben der katholischen Moraltheologie heute seien die gesamtmenschliche Sicht der Geschlechtlichkeit und deren Einbau in die christliche Person; die Herausarbeitung, daß die Natur der Ehe vielschichtig ist; die Unterscheidung und Zuordnung der personalen, generativen und sakralen Werte der Ehe; die volle Bejahung des Geschlechtlichen als Ausdrucksform menschlicher Liebe; die Erkenntnis, daß die Ehe als Ganzes etwas wie eine Person ist.

Verlagerung der Motivierung

An den Vortrag schloß sich eine längere Diskussion, in der hauptsächlich schriftlich eingebrachte Fragen von einem Team, bestehend aus P. David und Alois Jäger SJ, Wien, dem geistlichen Beirat des Katholischen Familienverbandes, beantwortet wurden. Hinsichtlich der heute üblichen Methoden der Empfängnisverhütung wurde betont, daß es sich hier offensichtlich um etwas Nicht-sein-Sollendes, Menschenunwürdiges handelt (insbesonders beim coitus interruptus) mit gefährlichen Rückwirkungen auf das psycho-physische Gefüge des Menschen. In den Formulierungen der Antwortgeber wurde deutlich, daß angesichts der vielfachen Notsituationen, in denen diese Dinge getan werden, gegenüber früher eine viel mildere Beurteilung Platz gegriffen hat und daß die Ablehnung dieser Methoden nicht eigentlich in der bewußten Ausschaltung der Fruchtbarkeit begründet ist, sondern im nichtmenschenwürdigen Verhalten und in den seelischen Schädigungen.

Zum Begriff Ehemißbrauch wurde gesagt (P. David), daß dieser Begriff in vielen Fällen vermieden werden muß. Ehemißbrauch liegt vor, wenn die Ehepartner dem Wesen der Ehe nicht gerecht werden, dadurch daß sie eine äußere rechtliche Form für ganz andere Zwecke nehmen, nämlich zur gegenseitigen sexuellen Ausnützung. Ehemißbrauch liegt ferner vor, wenn der eheliche Akt zwar biologisch richtig, aber ohne Liebe vollzogen wird. Wenn hingegen Liebe gegeben ist, der Vorgang aber nicht biologisch richtig verläuft, liegt eine andere Verfehlung, aber kein Ehemißbrauch vor.

Ebenso muß von Ehemißbrauch gesprochen werden, wenn die Frau nicht disponiert ist, der Mann aber sein sogenanntes Recht fordert. Man wird daher beim Begriff Ehemißbrauch sehr zurückhaltend sein und sich überhaupt eine neue Terminologie zurechtlegen müssen.

Auf die Frage, ob nicht der Appell an den persönlichen Gewissensentscheid ein Zeichen der Ohnmacht der Moraltheologie sei, wurde geantwortet, daß der Appell an den Gewissensentscheid auf jeden Fall ein Fortschritt ist und daß es überdies gut sei, wenn die Moraltheologie einsieht, daß sie nicht alles weiß.

Eine weitere Überlegung: mit allgemeinen Normen könne der einzelne Akt nicht beurteilt werden. Denn es können Dinge mitspielen, es kann etwas gegen die Liebe sein, was nicht mit allgemeinen Normen faßbar ist. Die allgemeinen Normen werden zwar nicht aufgehoben, das Gewissen aber hat einen Raum zur echten Entscheidung.

Was die weitere Anwendung der Sterilisierung betrifft, so sind die Fragen im Fluß, und die Grenzen zeichnen sich noch nicht ab.

Ausreichende Sicherheit der Methode Knaus-Ogino

Dr. med. Josef *Rötzer*, Vöcklabruck, Oberösterreich, der sehr viel auf diesem Gebiet gearbeitet hat, machte seine Zuhörer mit den wichtigsten medizinischen Tatsachen der Zeitwahl und der Hormonpille bekannt. Er vertrat die These, daß die Zeitwahl eine ausreichende Sicherheit bietet, wenn nicht bloß die Tage gezählt werden, sondern auch regelmäßig die Aufwach-Temperatur gemessen wird. Es sei praktisch jeder Frau möglich, ihre Besonderheiten herauszufinden; allerdings braucht sie auch die Beratung seitens des Arztes. Dr. Rötzer erklärte, daß viele Bücher falsche Informationen bieten, auf Grund deren es dann zu ungewollten Schwangerschaften kommt und die Methode der Zeitwahl als unzuverlässig hingestellt wird. Man könne mit großer Sicherheit sagen, daß die Zeit der notwendigen Enthaltsamkeit 8—12 Tage beträgt und die unfruchtbaren Tage 8—11 ausmachen.

Dr. Rötzer ging auf zwei andere Einwände ein, die gegen die Zeitwahl erhoben werden: 1. die Frau habe gerade in den fruchtbaren Tagen das stärkste Verlangen nach der geschlechtlichen Vereinigung. Das trifft aber allgemein nicht zu. Bei vielen Frauen gibt es überhaupt keine Libidoschwankungen, bei anderen wieder eine Steigerung gerade in der Zeit vor der Menstruation. Man müsse ferner in Betracht ziehen, daß das Wissen um die fruchtbaren Tage, wo kein Geschlechtsverkehr sein soll, die Libido stark beeinflußt. Bei Frauen, die von dem Rhythmus der unfruchtbaren und fruchtbaren Tage nichts wissen, konnte nur bei 6% einwandfrei eine Steigerung beobachtet werden.

2. Weiter wird behauptet, daß die Zeitwahl die Spontaneität des seelischen Verhaltens störe. Dieser Einwand scheint oft nur ein Vorwand für sexuelle Unbeherrschtheit zu sein. Im Gegenteil, eine zeitweise Beherrschung, von Anfang der Ehe an geübt, ist nur ein Vorteil für die

charakterliche Haltung. Man könne die körperliche Vereinigung wie ein Fest auffassen und feiern und wie ein Fest zeitlich festlegen. Dr. Rötzer wies ferner darauf hin, daß nach gewissenhaften Untersuchungen, von denen er Statistiken vorlegte, das Versagen der chemischen und mechanischen Verhütungsmittel sehr groß ist, größer als bei einer richtig durchgeführten Zeitwahl, weshalb es in unserer Gesellschaft zu so häufigen Abtreibungen kommt.
Zur Frage der Hormonpille erklärte Dr. Rötzer, daß gegen eine zeitlich begrenzte Anwendung kein Einwand zu erheben ist. Denn die Pille macht nach, was während der Schwangerschaft und der Stillzeit geschieht, nämlich die Ruhigstellung der Eierstöcke. Auch ein unregelmäßiger Zyklus, der die Methode der Zeitwahl in Frage stellt, kann durch die Pille in Ordnung gebracht werden.
In der Diskussion wurden zum Teil Fragen des Vormittags weitergeführt. Unter anderem wurde gesagt, daß die Eheleute in der Familienplanung nicht die letzte Belastungsgrenze erreichen müßten. Ferner wurde auf die Wichtigkeit eines guten ärztlichen Beratungsdienstes hingewiesen, an dessen wirtschaftlicher Sicherstellung sich auch die Kirche beteiligen könnte.

Notwendigkeit einer verstärkten Familienseelsorge

Der dritte Tag der Weihnachts-Seelsorgertagung brachte verschiedene seelsorgliche und organisatorische Fragen zur Sprache. Für die Notwendigkeit einer besonderen Familienseelsorge setzte sich Franz *Krösbacher* SJ, geistlicher Beirat des Katholischen Familienwerkes Wien, ein. Die Familie sollte als Ganzes angesprochen werden, statt Mann und Frau getrennt. Denn es gibt Ehen, die aus sich heraus nach mehr verlangen als nach einer allgemeinen Seelsorge und die religiösen Werte gemeinsam erleben wollen: das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Kommunion und die gemeinsame Teilnahme an religiösen Abenden. Da es heute kaum eine Nachbarschaftshilfe gibt, wäre es notwendig, daß die Pfarre einen eigenen Babysitter-Dienst organisiert (wenn Warenhäuser das können, warum nicht auch die Pfarre?). Aus eigenem sind die Ehepaare kaum imstande, gemeinsam zu beten, da es keine religiöse Tradition mehr gibt. Die Anregungen müssen daher von außen, von der Seelsorge her, kommen.
Es genügt aber nicht, so fuhr P. Krösbacher fort, das Ehepaar gemeinsam anzusprechen. Denn gegenüber dem Druck des Milieus kann sich das einzelne Ehepaar schwer behaupten. Es müßten daher Gruppen gebildet werden, die den spezifischen Gruppeneffekt erreichen. Diese Gruppen werden dann von der Umwelt akzeptiert und können eine große ausstrahlende Kraft haben. Gruppen sind auch im Hinblick auf die jungen Männer notwendig, die sich sonst kaum gewinnen lassen, da sie von sich aus eine große Scheu vor religiösen Formen haben. Was die einzelnen Formen der Familienseelsorge betrifft, regte P. Krösbacher u. a. an, eine der Sonntagsmessen ganz auf die Familie auszurichten, die Hausbesuche zu einer kleinen religiösen Feier zu machen. Eltern, die ihre Kinder in den Pfarrkindergarten bringen, sollten verpflichtet werden, jeden Monat einmal zu einem pädagogischen Gespräch zu kommen, da die Kindergärten sonst bloße Kinderbewahranstalten wären ohne tiefere erzieherische und religiöse Funktion.

Ein Beispiel praktischer Familienarbeit aus Wien

Am Abend tags zuvor hatte in einem Gespräch über Familie und Seelsorge Pfarrer Dr. Hubert *Schachinger*, Pfarrer in St. Gertrud, Wien XVIII, über die Familienrunden und Familienarbeit seiner Pfarre berichtet. Als er, noch als Kaplan in der Pfarre St. Rochus, Wien III, im Herbst 1945 mit Eherunden begann, geschah dies auf Wunsch junger Eheleute, die er schon vorher in Jugendgruppen betreut hatte. Als er 1951 Pfarrer in St. Gertrud wurde, waren es wieder Ehepaare, die bereits als Jugendliche in Pfarrgruppen erfaßt worden waren (und zwar vom damaligen Kaplan, nachmaligen Rektor des Katholischen Jugendwerkes und derzeitigen Regens des Wiener Priesterseminars, Franz Steiner). Leitgedanke war, daß die Familienarbeit die ganze Breite des Lebens umfassen muß, vom Materiellen bis zu den religiösen Fragen. Die Themen ergaben sich aus den Anliegen der Familien selbst. In den letzten Jahren war es der römische Katechismus; einerseits um zu lernen, anderseits um zu überlegen, wie man diese Wahrheiten den Kindern weitergeben könnte, da die Eltern die wichtigsten Katecheten der Kinder bleiben sollen. Derzeit sind etwa 40 Ehepaare erfaßt. In die gemeinsame Runde kommen sie zweimal im Monat, und jede der fünf Kleingruppen trifft sich überdies noch einmal im Monat ohne Priester in einer Wohnung. Die Kleinrunden schaffen starke persönliche Kontakte und führen zu gegenseitiger Hilfe und vielfach zum gemeinsamen Erleben der Freizeit. Zur Entlastung der Familien wurden Kindergartengruppen eingerichtet, derzeit fünf Gruppen mit ca. 250 Kindern. Vor zehn Jahren wurde auf dem Grund eines bombenzerstörten Hauses ein Wohnhaus für 30 Familien errichtet. Für die Kinder wurde das ehemalige Klostergebäude Pernegg bei Horn gepachtet, und zur Erholung der Familien wurden zwei Gebäude für die Pfarre erworben und als Familienheime eingerichtet, Pernitz und Waldhausen (Oberösterreich). Beide Heime geben Gelegenheit zu guten persönlichen Kontakten und bewirken eine Art Nachbarschaft.

Das Beispiel Frankreichs im Aufbau von Familiengruppen

Über ein Vorbild des Auslandes, nämlich Frankreichs, „Die Familienrunden und ihre Spiritualität", berichtete Prälat Eugen *Fischer*, Straßburg. Die Familiengruppen entstanden aus der Jugend, die in ihren Gruppen den Wert der Gruppenarbeit erkannt hatte; spontan, in keiner Weise von oben her geplant. Man könne vier Kategorien solcher Familiengruppen unterscheiden: 1. Gruppen mit ausgesprochen religiösem Charakter. Sie sind meist an einen bestimmten Orden und seine Spiritualität angeschlossen, z. B. an den Orden des hl. Franziskus, des hl. Dominikus, den Jesuitenorden. Sehr verbreitet, über Frankreich hinaus, sind die „Équipes de Notre Dame" mit einer festen Regel: Familiengebet, Besinnung und Aussprache, gemeinsame Studien (von ihnen ist eine Zahl bekannt: derzeit 2300 Gruppen mit starker jährlicher Zunahme). 2. Ein Großteil der spezialisierten Katholischen Aktion, nämlich die Arbeiterbewegung und die Landvolkbewegung, arbeitet in gemischten Gruppen und wird dadurch indirekt zur Familienaktion (charakteristisch die Benennung „Mouvement familial rural"). Bemerkenswert, daß ein Viertel der Bürgermeister der Landgemeinden dieser Bewegung angehört. 3. Eine einzige, aber große Bewegung, deren Grundzelle die Familiengruppe ist, „Vie Nouvelle", hat vorwiegend soziale und kulturelle Ausrichtung. Sie erzieht zum aktiven Christen und verlangt ein Engagement in der Jugendarbeit oder im sozialen oder politischen Bereich. 4. Freie Gruppen, meist durch einen Priester ins Leben gerufen. Sie haben nicht leicht Bestand, wenn sie nicht in eine größere Organisation hineingenommen werden.

Gemeinsam ist allen Gruppen der Wille, den Glauben in den verschiedenen Gebieten des Lebens wirksam zu machen, Ehe als Weihe des Lebens, als menschliche Reifung, im Geist der Freundschaft und gegenseitigen Hilfeleistung. Hier gelten keine Titel. Jeder Priester wird einfach mit Père angesprochen. Es gibt keine Runde, in der nicht gebetet wird; dazu die Schriftlesung, eine kurze Auslegung und Anwendung, Singen oder Beten eines Psalmes, Gebet eines einzelnen mit bestimmten Gebetsmeinungen, zusammenfassendes Gebet des Priesters.
Das seelsorgliche Ergebnis nach 20 Jahren ist beträchtlich und im Leben der Pfarre sehr spürbar. Noch ist kein Abflauen festzustellen. Im Gegenteil, die Zahl der Gruppen steigt.

Große seelsorgliche Kraft der Familie

Die Ergänzung des Referates von P. Krösbacher über die Seelsorge an der Familie war ein Referat über die seelsorgliche Kraft der Familie selbst („Familie als Subjekt der Seelsorge"). Der Vortragende, ein Arzt, Dr. Peter *Kraus*, Wien, wies zunächst auf die großen Vorteile der innerfamiliären Seelsorge hin: daß sie zeitlich am frühesten ist, lange Jahre keine Konkurrenz hat und emotional mit den stärksten menschlichen Kontakten verbunden ist. Die Familie ist das Fundament der Religiosität des einzelnen und der Gemeinschaft, denn spätere Bekehrungen sind selten. Die Legitimation der Familie in der Seelsorge leite sich davon her, daß das Ehepaar kraft seines Standessakramentes geistlicher Amtsträger der kleinsten kirchlichen Einheit, eben der Familie, ist. Das Wohnhaus ist tatsächlich Zelle der Kirche. Die Wege dieser Seelsorge sind allerdings wenig spektakulär. In erster Linie ist es die Ausstrahlung der Liebe und Religiosität der Eltern, erst sekundär die bewußte religiöse Erziehung. Die Eltern sind auch religiöse Bezugsfiguren für die Kinder: der Vater für das Bild Gottes, die Mutter für Maria und die Kirche. Die Religiosität bildet sich sowohl im täglichen Leben wie bei den festlichen Höhepunkten, die alle eine besondere Form in der Familie haben können, wozu der Seelsorger ermuntern müßte. Die Krönung der innerfamiliären Seelsorge ist die gemeinsame eucharistische Feier, die erfahrungsgemäß großen Eindruck auf die Umwelt macht. Die kinderreichen Familien sind zwar nur eine Minderheit in der Gemeinde, sie haben aber die größte Bedeutung für die Zukunft, da sich die ungläubige Bevölkerung durch ihre Kinderlosigkeit selbst zum Aussterben verurteilt. Man könnte auf Grund von statistischen Berechnungen sagen, daß in 30 Jahren ein Drittel der Bevölkerung einer Pfarre aus Nachkommen dieser kinderreichen Familien besteht.
Wie schon andere Redner stellte auch Dr. Kraus fest, daß die Seelsorge beziehungsarm gegenüber Ehe und Familie ist. Viele junge Ehepaare fühlen sich von der Kirche nicht gefördert; sie erfahren bloß, daß die Kirche eine hohe Ehemoral von ihnen fordert. Wenn man einen möglichst ökonomischen Einsatz der vorhandenen seelsorglichen Kräfte der Pfarre überlegt, müßte die Wahl auf die Familie fallen als den fruchtbarsten Boden, den es heute gibt.

Praktische Möglichkeiten der Hilfe und Selbsthilfe

Es folgten noch zwei kürzere Referate. Frau Hedwig *Moritz*, Wien, faßte in ihrem Referat „Die pädagogischen Aufgaben der Familie" vieles von dem zusammen, was schon ihre Vorredner gesagt hatten: die nicht hoch genug einzuschätzende erzieherische Funktion der Familie in jeder Hinsicht. Sie wies auf eine Anzahl kirchlicher Einrichtungen hin, die für Ehe und Familie große Hilfen darstellen: die Eheseminare, die freilich früher einsetzen müßten, die Mütterkurse, die Erziehungsberatungsstellen, die „Mütterschule" mit ihren Kursen für alle Bereiche der Haushaltsführung, Heimgestaltung usw. (die 1963/64 in der Diözese Wien mehr als 1300 Teilnehmerinnen zählte). Staatsanwalt Dr. Franz *Erhart*, Wien, wies in seinem Referat „Selbsthilfe der Familie im Sozialen und Caritativen" darauf hin, daß die Selbsthilfe der Familie zur Erreichung eines gewissen Familienlastenausgleichs von den Katholiken ausgegangen ist. Er nannte den Katholischen Familienverband, der derzeit mehr als 300 000 Mitglieder zählt (doch hätte er wohl auch die ältere Familienorganisation nennen sollen, den „Österreichischen Familienbund", der ebenfalls von Katholiken, nur ohne katholische Benennung, gegründet worden ist). Weiter müßte man versuchen, die Nachbarschaftshilfe zu organisieren, da hier eine sehr wesentliche Hilfe geschaffen werden könnte. Auch die Familienerholungsheime seien weiter auszubauen. Kurzum: so schloß er in sehr temperamentvoller Weise, in allem müßte viel mehr Energie für die Familie aufgeboten werden, als es derzeit der Fall ist.

Aus dem Vatikan

Die neuen Kardinalsernennungen

Wir geben hier die Liste der neuen Kardinäle wieder, deren Ernennung Papst Paul VI. am 24. Januar 1965 bekanntgegeben hat und die im Konsistorium vom 22. Februar 1965 vom Papst kreiert wurden. Die Liste der neukreierten Kardinäle wurde im „Osservatore Romano" vom 25./26. Januar 1965 veröffentlicht.
Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien; Paul Pierre Meouchi, Maronitischer Patriarch von Antiochien; Stephanos I. Sidarouss, Koptischer Patriarch von Alexandrien; Josyf Slipyi, Ukrainischer Großerzbischof von Lemberg;
Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn; Thomas B. Cooray, Erzbischof von Colombo; Josef Beran, Erzbischof von Prag; Maurice Roy, Erzbischof von Quebec; Joseph-Marie Martin, Erzbischof von Rouen; Owen McCann, Erzbischof von Kapstadt; Léon-Étienne Duval, Erzbischof von Algier; Ermenegildo Florit, Erzbischof von Florenz; Franjo Seper, Erzbischof von Agram; John Carmel Heenan, Erzbischof von Westminster; Jean Villot, Erzbischof von Lyon; Paul Zoungrana, Erzbischof von Ouagadougou; Lawrence Shehan, Erzbischof von Baltimore; Enrico Dante, Titularerzbischof von Carapsia, Sekretär der Ritenkongregation; Cesare Zerba, Titularerzbischof von Colosse, Sekretär der Sakramentenkongregation; Agnelo Rossi, Erzbischof von São Paulo; Giovanni Colombo, Erzbischof von Mailand; William Conway, Erzbischof von Armagh; Ángel Herrera y Oria, Bischof von Málaga;
Msgr. Federico Callori di Vignale, Majordomus des Papstes; Msgr. Joseph Cardijn, Präsident der Internationalen Christlichen Arbeiterjugend (CAJ); Msgr. Charles Journet, Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Fribourg; P. Giulio Bevilacqua, Oratorianer, Pfarrer von S. Antonio in Brescia.
Was zunächst am meisten Aufsehen erregt hat, war die Ernennung von drei Patriarchen orientalischer Kirchen, unter ihnen des Patriarchen Maximos IV. Saigh, der die Kardinalswürde bereits unter Johannes XXIII. abgelehnt

hatte und sie auch dieses Mal nur auf ausdrücklichen Willen des Papstes angenommen hat. Doch wird durch die Ernennung zu Kardinal-Patriarchen der besonderen Stellung der Patriarchen nach außen und innerhalb des Kardinalskollegiums Rechnung getragen. Diejenigen unter den neuen Kardinälen, die bisher nicht Bischöfe waren, wurden noch vor der Überreichung der Kardinalsinsignien zu Titularerzbischöfen geweiht. Eine Neuerung von beträchtlichem Gewicht ist die Tatsache, daß die neuernannten Kardinäle, die nicht an der Spitze einer Diözese stehen oder bereits einem römischen Dikasterium angehörten, ihre bisherigen Wohnsitze und Amtsfunktionen beibehalten dürfen.

Umbesetzungen an der Kurie

Nach der Ernennung von Erzbischof Dante und Erzbischof Zerba zu Kardinälen wurden ihre bisherigen Ämter in der Kurie neu besetzt. Anstelle von Erzbischof Dante wurde Ferdinando Antonelli OFM zum Sekretär der Ritenkongregation ernannt. Gleichzeitig wurden in der Ritenkongregation zwei Untersekretariate geschaffen: eines für die Kanonisierungsprozesse, ein zweites für die Liturgie. Zum Untersekretär für Kanonisierungsprozesse wurde ernannt Msgr. Amato Pietro Frutaz, bisher Offizial bei der gleichen Kongregation. Untersekretär für Liturgie ist Annibale Bugnini CM, der zugleich Sekretär des postkonziliaren Rates für Liturgie ist. Zum neuen Sekretär der Sakramentenkongregation wurde Msgr. Giacomo Violardo, bisher Untersekretär der Apostolischen Signatur, ernannt.

Aus Süd- und Westeuropa

Die spanische Kirche in Zahlen und Fakten

Zwei öffentliche Manifestationen im Herbst 1964 — eine Ausstellung während der Dritten Konzilsperiode in Rom und das Erscheinen von Band VIII des kirchlichen Handbuchs — werfen ein Licht auf die Aktivität der spanischen Kirche. Die Ausstellung „Seelsorge in Spanien" war in dem neuen Päpstlichen Spanischen Kolleg (im Westen Roms in der Nähe der Via Aurelia) aufgebaut; der Band 1963 des „Guía de la Iglesia en España" erschien im Umfang von 614 Seiten beim „Amt für Information und Statistik der Kirche in Spanien" in Madrid. Wir erwähnen hier nur einige Fakten, die ein internationales Interesse beanspruchen können.

Geistlicher Nachwuchs und Missionen

Im Studienjahr 1962/63 sind 16 480 junge Männer neu in die Priesterseminarien eingetreten (1952/53: 13 060); bezogen auf die Anzahl der Katholiken ist das eine weitaus überdurchschnittliche Zahl, die nur noch von Irland übertroffen wird. Für Universitätsstudenten, die sich erst später dem Theologiestudium zuwenden, gibt es eine eigene Gemeinschaft „Obviam Christo" in Sevilla, die 1963 65 Bewerbern behilflich war. Die spanischen Orden haben 6220 Seminaristen im Philosophie- und Theologiestudium. Auf die große Zahl von Frauenklöstern und weiblichen Religiosen haben wir schon hingewiesen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 102).

Die spanischen Diözesanpriester betreuen nicht nur die 19 050 Pfarreien in Spanien — von denen zwei Drittel weniger als 1000 Gläubige umfassen —, sondern helfen in steigendem Maß auch der priesterarmen Kirche in Lateinamerika. Das „Werk für Hispanoamerikanische Priesterhilfe" (OCSHA) hat 750 Priester in 23 amerikanischen Ländern; dazu kommen die Maßnahmen einer Reihe von Diözesen, die unmittelbare Patenschaften übernommen haben. Das „Institut für Auslandsmissionen" zählt drei Bischöfe und 184 Priester in vier Kontinenten. Aus den Männer- und Frauenorden arbeiten 28 000 Mitglieder in ausländischen Missionen.

In den vergangenen zehn Jahren haben 1,4 Millionen Spanier ihr Land als Auswanderer oder Gastarbeiter verlassen; die spanische Hierarchie hat für sie 121 Seelsorger delegiert, die vom Vatikan mit besonderen Vollmachten ausgestattet sind.

Kirchliche Wissenschaften, Bildungswesen, Massenmedien

Die Bibelbewegung wird heute in Spanien durch vier Institutionen repräsentiert: „Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos", „Cultura Bíblica", „Fe Católica" und „Pía Unión Bíblica".

Es gibt zwei Pastorale Institute: das der Päpstlichen Universität von Salamanca (mit dem Sitz in Madrid) und das der Religiosenvereinigung (der 38 000 männliche und 110 000 weibliche Mitglieder angehören), ebenfalls in Madrid. Die katechetisch-liturgische Bewegung ist in drei Zentren vertreten.

Spanien hat zwei Päpstliche Universitäten: Salamanca und Comillas, zwei weitere kirchliche Universitäten: Deusto und Pamplona, sowie eine größere Zahl von theologischen Fakultäten. 95 Lehrerbildungsanstalten werden von 7000 Schülern besucht, die höheren Schulen von 250 000, die kirchlichen Volksschulen von 700 000. 22 der 24 Schulen für Sozialfürsorge (mit mehr als 2000 Schülern) werden von der Kirche geleitet.

Die in einer Vereinigung zusammengeschlossenen kirchlichen Filmtheater zeigten im Jahr 1963 49 900 Filme mit täglich durchschnittlich 375 000 Besuchern. Die 39 kirchlichen Rundfunksender (zusammengeschlossen als „Cadena de Ondas Populares Españolas", COPE) erreichten vier Millionen Haushalte.

Nachdem es bisher bereits zwei kirchliche Journalistenschulen (in Madrid und Pamplona) gibt, wird Ende 1965 auch eine kirchliche Rundfunkschule eröffnet; sie wird auf dem Abitur aufbauen und in Kursen von drei Jahren katholische Rundfunk-Fachleute heranbilden.

Neues spanisches Vereinsgesetz in der Kontroverse

Die Auseinandersetzungen zwischen dem spanischen Regime und der spanischen Kirche über die Betätigung der kirchlichen Vereinigungen im gesellschaftlichen — vor allem sozialpolitischen — Raum sind schon alt (vgl. zuletzt Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 60). Mit der Verabschiedung eines neuen Vereinsgesetzes (Ley de Asociaciones) sind sie in ein neues Stadium getreten.

Einschränkung des „Apostolats"

Das neue Gesetz soll zur Zusammenfassung und Vereinheitlichung der seit dem Bürgerkrieg erlassenen Dekrete dienen. Es verurteilt alle Organisationen, die zu den „Grundsätzen der Nationalen Bewegung" (= Falange) oder den anderen Statuten des Regimes in Gegensatz stehen, die moralische oder öffentliche Ordnung gefährden oder „eine Gefahr für die politische und soziale Einheit Spaniens" darstellen. Politische Parteien und unabhängige Gewerkschaften sind damit auch weiterhin verboten.

Der Konflikt mit der Kirche ergibt sich aus einer eigenen Bestimmung über die Tätigkeit der Organisationen der Katholischen Aktion. Laut Art. 34 des Konkordats von 1953 (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 27) unterstehen diese Organisationen hinsichtlich ihres Apostolats ausschließlich den kirchlichen Behörden; allerdings wurde der Begriff des Apostolats nicht definiert. Diese Lücke wurde im Verlauf des letzten Jahrzehnts zu einem Problem, seit sich die Kirche immer nachdrücklicher zur sozialen Frage geäußert und die kirchliche Arbeiterbewegung quasi-gewerkschaftliche Funktionen übernommen hat. Ihr Anspruch auf Gewerkschaftsfreiheit und auf Vertretung der Arbeiterschaft in der Sozialpolitik stieß auf heftigen Widerstand des Regimes und war die Ursache mehrmaliger Auseinandersetzungen. Das neue Gesetz versucht, dieser Kontroverse ein Ende zu setzen, indem es zwischen der Tätigkeit des „religiösen Apostolats" und der „anderer Art" unterscheidet; erstere soll nach wie vor ausschließlich den kirchlichen Behörden, letztere dagegen dem neuen Gesetz unterworfen sein.

Ein vergeblicher Vorstoß

Dieses neue Gesetz wurde, wie üblich, hinter verschlossenen Türen von einer Kommission der Cortes, der spanischen Delegiertenversammlung, beraten. Dabei kam es am 9. Dezember 1964 zu einem heftigen Zusammenstoß zwischen Professor Joaquín *Ruiz-Giménez* (früher Botschafter Spaniens beim Heiligen Stuhl, dann Erziehungsminister in einem Kabinett Francos, heute eine der Schlüsselfiguren der sich im Untergrund bildenden Christlichen Demokraten) und Jesús Fueyo Alvarez (Direktor des staatlichen Instituts für Politische Studien und maßgebliches Mitglied der Falange). Dieser Zusammenstoß wurde dadurch bekannt, daß Ruiz-Giménez in einem offenen Brief die Arbeit der Regierung kritisierte und seine Sorge um „Spaniens friedliche Zukunft" aussprach. Er bedauerte, daß sich die Arbeit der spanischen Gesetzgebung unter Ausschluß der Öffentlichkeit vollziehe, und wies darauf hin, daß er eine Reihe von Verbesserungen vorgeschlagen habe, die die Rechte der kirchlichen Organisationen sichern sollen.

Die spanischen Bischöfe protestierten gegen das Gesetz in einem Brief vom 18. Dezember, der vom Sekretär des Episkopats und Geistlichen Beirat der Katholischen Aktion, Weihbischof Guerra Campos, unterzeichnet war und den Cortes am 21. Dezember mitgeteilt wurde.

Die Bemühungen waren erfolglos. In der letzten Sitzung des Jahres 1964 und als einer der letzten Punkte der Tagesordnung wurde das Gesetz am 22. Dezember von den Cortes angenommen und im staatlichen Gesetzesanzeiger am 28. 12. 1964 vom Staatschef verkündet. Bei der Abstimmung in den Cortes fiel auf, daß die kirchlichen Delegierten (die Erzbischöfe von Madrid, Barcelona und Valencia, der Bischof von León und der Abt von El Valle de los Caidos) der Sitzung ferngeblieben waren und daß im Gegensatz zur stets üblichen Einstimmigkeit zwei Delegierte gegen das Gesetz stimmten: Ruiz-Giménez sowie der Madrider Professor der Rechtswissenschaften Luis Sánchez Agesta, der ebenfalls zur Gruppe der Christlichen Demokraten zu zählen ist. Ruiz-Giménez bat anschließend General Franco, ihn von seiner Mitgliedschaft in den Cortes zu entbinden, erhielt aber darauf zunächst keine Antwort. Die spanische Presse berichtete über die Tatsache der beiden Nein-Stimmen, aber nichts über die Hintergründe.

Zwei katholische Zeitschriften kommentieren

Dagegen behandelte die offizielle kirchliche Wochenzeitung „Ecclesia" bereits in der Nummer vom 2. Januar 1965 das Gesetz in einem ausführlichen Leitartikel. Sie zitiert zunächst zwei Abschnitte aus der Enzyklika *Pacem in terris*, in denen das Koalitionsrecht als Naturrecht des Menschen und als absolute Notwendigkeit für die Würde und Freiheit der menschlichen Person gefordert wird, und weist darauf hin, daß sie als Zeitschrift sich immer für den „Fortschritt in der sozialen Gerechtigkeit, für die Institutionalisierung der öffentlich anerkannten Prinzipien und die gerechte Gewaltenteilung" eingesetzt habe. Im Gegensatz zu den Zeiten der Kirchenverfolgung unter früheren politischen Systemen gehe es heute nicht nur um die Rechte der kirchlichen Organisationen, sondern um die der gesellschaftlichen Vereinigungen schlechthin. Die „Ecclesia" begrüßt die in der Einleitung zu dem neuen Gesetz enthaltene Bemerkung, daß die Vereinigungsfreiheit zu den natürlichen Rechten des Menschen gehöre, weist aber auf mehrfache Gegensätze zwischen diesem Grundsatz und dem dann folgenden Gesetzestext sowie auf die Gefahr hin, daß dieser Grundsatz durch die dekretierte staatliche Reglementierung unrechtmäßig eingeschränkt werde.

Daneben erinnert der Leitartikel an zwei Denkschriften, die im Stadium der Gesetzesberatung von der „Nationalkommission der Akademiker der Katholischen Aktion" und der „Nationalen Vereinigung des Laienapostolats" abgegeben worden sind; diese Tatsache und der Inhalt der Memoranden waren bisher nicht öffentlich bekannt gewesen. Schließlich stellt der Kommentar fest, daß der Abschnitt über die kirchlichen Organisationen nicht nur die entsprechende Konkordatsbestimmung nicht präzisiere, sondern sie im Gegenteil einschränke und in ihrer Formulierung Anlaß zu „zornigen Interpretationen" gebe. Die „Ecclesia" spricht die Hoffnung aus, daß die Gesetzesbestimmungen verbessert und die beiderseitigen Positionen geklärt würden.

„Juventud Obrera", die Zeitschrift der katholischen Arbeiterjugend, hatte bereits vor der Verabschiedung in einem Kommentar festgestellt, daß das neue Gesetz „ohne jedes Interesse" sei, weil es „nichts anderes ist als eine Ansammlung von Regeln, die bereits bisher das Leben von Filmclubs, Fußballmannschaften, Freundescliquen und anderen Kultur- und Erholungsgemeinschaften reglementiert haben".

Eine Katholische Universität für Portugal

Portugal ist außer Deutschland und Irland das einzige alte christliche Kulturland, in dem es bisher keine Katholische Universität gibt (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 346f.). Die Bemühungen, eine solche wiederaufzubauen, sind schon alt; bereits die Bischofskonferenz von 1930 faßte einen entsprechenden Beschluß, der allerdings bis heute nicht verwirklicht werden konnte.

„Freier, dynamischer, flexibler"

Nach ihrer Tagung Anfang Januar 1965 haben nun die Bischöfe von Portugal (einschl. der Azoren und Portugiesisch-Afrikas) endgültig den Beschluß gefaßt, eine Katholische Universität zu errichten. Der Beschluß wurde mit einer ausführlichen Erklärung veröffentlicht. Darin heißt es: „Die staatliche Erziehung ist unfähig . . ., auf die letzten Fragen, wie Humanismus, menschliche Ordnung, Geschichtsverständnis, Geheimnis von Leben und Tod, eine

Antwort zu geben." Dies könne nur eine Katholische Universität, die sich auf die Offenbarungen des Evangeliums stütze. Den staatlichen Universitäten gegenüber sei sie „mehr Ergänzung als Rivalin", aber sie sei „freier, dynamischer, flexibler". Die Bischöfe erinnern an die Tradition von Coimbra, das zu den ältesten Universitäten der Welt zählt. Eine neue Katholische Universität sei „keine eigentlich klerikale Einrichtung", sondern „brüderlich allen geöffnet".
Als erstes sollen Universitätskurse für Theologie, Philosophie und religiöse Grundbildung sowie ein Institut für Psychologie und Pädagogik eröffnet werden. Das bereits existierende Institut für soziale Dienste wird der Universität eingegliedert. Weitere Einzelheiten für die Gründung wurden bisher nicht bekanntgegeben.

„Die ärmste Kirche Europas"

Der Episkopat spricht abschließend die Erwartung aus, daß der Staat eine angemessene Finanzhilfe leistet; „das bedeutet keine einseitige Bevorzugung, sondern die öffentliche Anerkennung des nationalen Interesses einer Katholischen Universität und eine Forderung der austeilenden Gerechtigkeit auf dem Gebiet des Schulwesens". Die Bischöfe erinnern daran, daß die portugiesische Kirche „gewiß die ärmste Europas" ist, da sie keine Staatszuschüsse erhält und allein auf den guten Willen und die Mildtätigkeit ihrer Gläubigen angewiesen ist.

Aus Amerika

Kirchlicher Alltag auf Kuba

Kuba ist aus den Schlagzeilen der Tagespresse verschwunden. Man hat den Eindruck, daß die Vereinigten Staaten sich damit abgefunden haben, einstweilen mit dem Regime Castros vor ihrer Haustür zu leben. Sie begnügen sich damit, den Brandherd unter Kontrolle zu halten, um den Funkenflug in andere lateinamerikanische Länder zu verhindern oder doch zu vermindern, und gleichzeitig darüber zu wachen, daß nicht unversehens die Insel wiederum zu einer vorgeschobenen Angriffsbasis gegen ihr eigenes Land wird. Vielleicht hoffen sie auch, im Rahmen einer Generalbereinigung der West-Ost-Spannung durch ein Stillhalteabkommen oder durch Abgrenzung der Interessensphären das Problem Kuba nebenbei lösen zu können, da sich ein direktes Vorgehen als zu gefährlich erwiesen hat. Im Augenblick und sicher für eine gewisse Zeit ist die Lage auf Kuba gewissermaßen eingefroren, und das erlaubt uns auch, wie in einem Laboratoriumsversuch den kirchlichen Alltag in einem lateinamerikanischen Land unter kommunistischer Herrschaft zu beobachten. Dabei ist freilich zu bedenken, daß im Ernstfall in jedem anderen Land des Kontinents die Dinge zwar wohl ähnlich, aber eben doch anders verlaufen würden, weil die Ausgangslagen jeweils ebenso verschieden sind wie auch die wirkenden Kräfte. Immerhin lassen sich gewisse Analogieschlüsse rechtfertigen.
Der Augenzeugenbericht eines hervorragenden Kenners der sozialen und kirchlichen Lage Lateinamerikas, der Gelegenheit hatte, Kuba im Jahre 1963 und 1964 zu besuchen, gestattet uns zugleich einen Einblick in die gegenwärtigen Verhältnisse und läßt auch eine bestimmte Entwicklungstendenz erkennen.

Das Verhältnis von Kirche und Staat

Zum Verhältnis von Kirche und Staat werden folgende Bemerkungen gemacht: Die legale Situation ist seit September 1961 unverändert und entspricht mehr oder minder der Lage in allen Ostblockländern; die Freiheit des Kultes wird garantiert, bleibt aber im engsten Sinn auf die Kulthandlungen beschränkt. Das gesamte katholische Unterrichtswesen, einschließlich des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen, ist verboten. In der Praxis ist jedoch eine spürbare Entspannung eingetreten. So durften (bis Juli 1964) 25 Priester ins Land kommen, teils junge Kubaner, die im Ausland geweiht worden waren, teils solche, die zuvor die Insel verlassen hatten, teils belgische Geistliche, die sich eigens für das Wirken auf Kuba zur Verfügung gestellt hatten. Das bedeutet bereits einen Zuwachs von Priestern um 10 Prozent. Die Einreiseerlaubnis für weitere 40 Priester, von denen einige indessen sicher eingetroffen sind, ist überdies erteilt worden. Es ist sogar gelungen, für die Seminaristen Befreiung von der allgemeinen Wehrpflicht (drei Jahre mit besonderer Schulung im Marxismus-Leninismus) zu erreichen. Auch Zollbegünstigungen für die Einfuhr von Autos für den kirchlichen Dienst sind erteilt worden. Ebenso konnten Bibeln zollfrei über die Nuntiatur ins Land kommen; auch die quälendsten Importbestimmungen für Papier wurden erleichtert. Zwar kommt es gelegentlich da und dort zu Ausschreitungen gegen Priester, Katecheten und Gläubige; doch sind diese Dinge offenbar mehr lokaler Natur und werden jeweils auf Grund von Beschwerden abgestellt.

Wiedererstarkung der Kirche

Während im Besuchsjahr 1963 die Kirche auf Kuba sich noch wie unter einer traumatischen Schockwirkung befand, durch Blutverlust geschwächt, entmutigt und ohne Lebenserwartung, sind ihr die Kräfte sichtlich wiedergekehrt. Das Nachlassen des Drucks von außen, vor allem aber die Ankunft junger Priester voll Einsatzbereitschaft im Apostolat, in der Katechese, Pastoral und Liturgie im Geist des Konzils hat eine spürbare Verbesserung des Klimas bewirkt. Der Episkopat hat sich in die veränderten Verhältnisse hineingefunden und nimmt die pastoralen Aufgaben energisch in Angriff, der Klerus kommt zu Arbeitstagungen zusammen, neue Initiativen zeichnen sich ab. Die politischen und sozialen Veränderungen haben den Verantwortlichen das wahre Bild der Kirche auf Kuba enthüllt, das lange schon hinter einer Kulisse von „Triumphalismus", wie sich ein kubanischer Bischof ausgedrückt hat, verborgen gewesen war: In diesem nur äußerlich einheitlich „katholischen" Land waren die Christen seit langem das, was sie jetzt sichtbar für alle Augen sind: eine Minorität. Diese Tatsache einzusehen und anzunehmen ist die Voraussetzung für die pastorale Arbeit der Zukunft. Daraus folgt aber auch, daß die Kirche nicht mehr unbedingt im Lager der politischen Opposition steht, insofern diese lediglich die alten Zustände wiederherstellen will. Die kubanische Revolution ist für die Kirche, wenn auch unter Schmerzen, zur Stunde der Wahrheit geworden, hinter die es kein Zurück mehr gibt.
Das erstarkende kirchliche Bewußtsein läßt sich durch einige Tatsachen belegen: Der Episkopat hat mehrere Zusammenkünfte abgehalten und ein Sekretariat gegründet. Drei neue Bischöfe sind geweiht worden, davon zwei Weihbischöfe für Havanna. Fast alle Bischöfe haben an der Dritten Sitzungsperiode des Konzils teilgenommen, während bei der Zweiten Periode nur ein einziger Bischof die Insel verlassen hatte, um nach Rom zu gehen. Auch der Klerus kommt wieder regelmäßig zusammen. Eine Vereinigung der Ordensleute ist wiederaufgelebt. Die

Katholische Aktion hat ihre Statuten revidiert und ihre Methoden den neuen Verhältnissen angepaßt. Die Katechese ist neu organisiert worden, die Zahl der Katecheten hat erheblich zugenommen, und ihre Arbeit ist besser koordiniert worden. Mitte Juni 1964 waren 80 Priester im Seminar von Havanna zu einer Arbeitstagung über katechetische Fragen zusammen und haben sich sowohl sachlich informieren wie gegenseitig ermutigen können. Die Liturgiefeier ist in vielen Pfarreien lebendiger geworden. Die Psalmen finden Eingang in das Beten der Gläubigen. Schlecht steht es noch auf dem Gebiet der Veröffentlichungen; es gibt keine eigentliche katholische Presse, nicht einmal Diözesankirchenblätter. Eine Veröffentlichung über das Konzil in loser Folge fand indessen weite Verbreitung. Es besteht keine staatliche Zensur für kirchliche Druckerzeugnisse, und es hat den Anschein, als würden bald einige kirchliche Veröffentlichungen für Klerus und Laien möglich werden.

Hat nun das kirchliche Leben durch die Umwälzung auf Kuba eine wesentliche Einbuße erlitten? Sicher ist, daß eine bedeutende Zahl praktizierender Katholiken aus politischen und religiösen Gründen ausgewandert ist und daß die Priesterzahl stark abgenommen hat. Allerdings muß man bedenken, daß auch vor der Revolution nicht wesentlich mehr Priester als jetzt in der praktischen Seelsorge tätig waren, da ein sehr großer Teil zum Lehrkörper katholischer Schulen gehörte. Wenn heute in Havanna und Camaguay nach statistischen Erhebungen nur etwa ein oder zwei Prozent der Gläubigen die Sonntagspflicht erfüllen, so kann man sich fragen, ob das Bild vorher viel anders ausgesehen hat. Gefährlich wird sich das Fehlen des ordentlichen Religionsunterrichts auswirken. Die Katechese in den Kirchen erreicht zehn bis zwanzig Prozent der Kinder. In Camaguay sind es 5000 von 150 000 Schulkindern. Aber hier ist zu bedenken, daß es auch früher keinen Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen gab und daß die katholischen Schulen nur einer verhältnismäßig kleinen Elite offenstanden.

In einem kommunistischen Regime ist man vor Überraschungen nie sicher. Immerhin scheint es, daß der Staat in Kuba die Kirche als eine solche Quantité négligeable betrachtet, daß er sie in dem eng abgestreckten Rahmen gewähren läßt. Sie macht von dieser Freiheit Gebrauch, um innerlich zu erstarken. Eine wichtige Hilfe mag es dabei sein, daß der Heilige Stuhl zu keiner Zeit seine Vertretung aus Kuba abberufen hat; hier geht es eben um mehr als nur um diplomatische Beziehungen von Staat zu Staat, und das kluge, geduldige, demütige Ausharren, das Johannes XXIII. Kuba gegenüber als Gesetz des Handelns gewählt hatte, findet sich am Ende doch belohnt.

Ökumenische Nachrichten

Weltrat der Kirchen sucht Zusammenarbeit mit Rom

Die in den letzten Ökumenischen Konzilsechos sich abzeichnende Wende von der Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil zum Versuch einer konstruktiven Zusammenarbeit, sei es um dem Weltrat der Kirchen wieder zu neuem Leben zu verhelfen, sei es um den römisch-katholischen Ökumenismus zu fördern und Rom zu binden, hat eine neue Phase erreicht auf der diesjährigen Routinetagung des Zentralausschusses, der vom 12. bis 21. Januar 1965 unter dem Vorsitz des amerikanischen Lutheraners Dr. Franklin Cl. Fry in Enugu, Ostnigerien, versammelt war.

Ursprünglich war als wichtigster Punkt der Tagesordnung vorgesehen die Stellungnahme der Gliedkirchen zum Gutachten des Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft über das Wesen des Weltrates der Kirchen, das auf der letzten Tagung zu Rochester (USA) im August 1963 vorgelegt worden war, um eine strukturelle Krise des Weltrates abzufangen und in fruchtbare Bahnen zu lenken (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 72 ff. und 380 f., auch ds. Jhg., S. 139). Es ging dabei vor allem um eine Besinnung auf die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat und das Ausmaß ihrer Verpflichtung für die Gliedkirchen, eine Frage, die angesichts vermuteter Gefahren seitens des römisch-katholischen Ökumenismus geklärt werden mußte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 476 f.), zumal im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen. Es scheint jedoch in dieser Grundsatzfrage zu keiner erkennbaren Lösung gekommen zu sein. Auf die Antwort des Rates der EKD auf das erwähnte Memorandum von Dr. 't Hooft, veröffentlicht in „Evangelische Welt" (16. 1. 65, S. 24 f.), kann hier nicht näher eingegangen werden.

Neue Nachfolgeregelung für Dr. 't Hooft

Daß die Strukturfrage des Weltrates nach außen hin nicht hervorgetreten ist, lag wohl auch daran, daß inzwischen die Verkündung des Dekretes über den Ökumenismus durch Papst und Konzil am 21. November 1964 neue Tatsachen geschaffen hatte. Daher wurde sogar die im August 1964 vorgesehene Neuwahl eines Nachfolgers für Dr. 't Hooft zurückgestellt, obwohl das Exekutivkomitee einmütig den anglikanischen Pfarrer Patrik C. Rodger von der Schottischen Episkopalkirche, derzeit noch Exekutivsekretär von Faith and Order, nominiert hatte. Aber es stellte sich bald heraus, daß nicht alle Gruppen des Weltrates mit dieser einmütigen Nominierung einverstanden waren, die das zuständige Zentralkomitee festzulegen suchte. Tatsächlich mußte die Kandidatur praktisch fallengelassen werden, und zwar, wie sich „Church Times" (22. 1. 65) mit beträchtlicher Verstimmung über diesen „Erweis der Unfähigkeit und Verwirrung des Weltrates" aus Enugu berichten ließ, weil „ein mächtiger protestantischer Block in Europa" (gemeint sind die Lutheraner) die Wahl von Rodger mit der Begründung ablehnte, daß der Weltrat freigehalten werden müsse von sog. pro-römisch-katholischen Einflüssen. Aus diesem Grunde hätten, nach „Church Times", die Lutheraner die Kandidatur des reformierten Pfarrers Dr. Lukas Vischer, Konzilsbeobachter des Weltrates der Kirchen, bevorzugt. Jedenfalls führten die Verhandlungen hinter verschlossenen Türen zu folgenden Beschlüssen:

1. Dr. Visser 't Hooft wird mit Rücksicht auf das Zweite Vatikanische Konzil und sein Ergebnis bis 1966 im Amt bleiben. 2. Für die verschobene und neu zu überlegende Wahl seines Nachfolgers wurde ein „Nachfolgeausschuß" aus 18 Persönlichkeiten unter Vorsitz des indischen Anglikaners Bischof John Sadiq von Nagpur (ebenfalls Konzilsbeobachter) gebildet, dem nur drei Mitglieder des Exekutivkomitees angehören, nicht aber der erste und der zweite Vorsitzende des Zentralkomitees. (Über die personelle Zusammensetzung wie über alle nachstehend berichteten oder zitierten Beschlüsse der Tagung von Enugu, soweit nichts anderes vermerkt, vgl. die Zusammenstellung der Dokumente in „Evangelische Welt" vom 1. Februar 1965, über die Nachfolge 't Hoofts dort S. 54. Im weiteren werden nur die Seiten in Klammern angegeben.) Dr. E. A.

Payne, der zweite Vorsitzende des Zentralkomitees, erklärte zu dieser Regelung: „Durch die schnellen, die unerwartet schnellen Veränderungen innerhalb der römisch-katholischen Kirche haben wir einen kritischen Punkt in den zwischenkirchlichen Beziehungen erreicht" (öpd, 18. 1. 65).

Bedeutsame Weichenstellung

Die für den katholischen Ökumenismus bedeutsame Weichenstellung war der offizielle Vorschlag des Zentralkomitees vom 20. Januar, einen gemeinsamen Konsultativ-Ausschuß zu bilden. Er wurde sowohl durch den Tätigkeitsbericht von Dr. Visser 't Hooft (S. 49 f.) wie durch den Bericht von Dr. Vischer über die Dritte Session des Konzils (S. 55 f.) vorbereitet und, wie es scheint, von den drei anwesenden römisch-katholischen Beobachtern unterstützt: Bischof J. W. *Willebrands*, Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, neuerdings bekanntgeworden durch seinen Appell an die Konzilsbeobachter, die fortschrittliche Mehrheit der Konzilsväter durch ihre Mitarbeit zu unterstützen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 237), ferner der Untersekretär Pierre *Duprey* PA und der Konsultor Jérôme *Hamer* OP, der schon öfter das Sekretariat Bea auf ökumenischen Führungstagungen als Beobachter vertreten hatte.

Als Dr. Visser 't Hooft am 12. Januar seinen Bericht vortrug, wußte er kaum, wie die Beratungen ausgehen würden. Er beschwor einleitend den „Geist der Pioniere" des Weltrats, John R. Mott, Vater des Internationalen Missionsrates, Nathan Söderblom, Begründer der Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work), und Bischof Charles H. Brent, Vater von „Faith and Order". Nach dieser Einleitung wurden die vier Kriterien ihres Wirkens aufgeführt: echte Katholizität, die als „Fürsorge der Kirchen füreinander" umschrieben wurde und von der Visser 't Hooft sagte, sie sei „immer noch eine potentielle Katholizität", heute allerdings mit größeren Chancen als je; Hingabe an den gesamten Auftrag der Kirchen, Einheit um der Sendung der Kirche in der Welt willen und schließlich Bereitschaft zur Erneuerung des Lebens.

Als wichtigsten Punkt der Tagung nannte der Generalsekretär im Dienste der Solidarität in einer auf Zusammenleben angewiesenen Welt die Vorbereitung der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft", die hoffentlich 1966 stattfinden könne (vgl. dazu den Vorbericht in: Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 535 f.). Sodann kam er auf die Beziehungen zwischen dem Weltrat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zu sprechen. Er war offen genug, zu erklären, daß er es „heute schwieriger finde, über dieses Thema zu sprechen, als bei allen früheren Anlässen. Das liegt natürlich daran, daß die jüngsten Entwicklungen, besonders diejenigen, die in den letzten Tagen der Dritten Session des Vatikanischen Konzils stattgefunden haben, ein Gefühl großer Unsicherheit geschaffen haben" (52).

„Eine gemeinsame Sache..."

Einerseits könne und dürfe man die Erneuerung in der römisch-katholischen Kirche nicht unterschätzen, anderseits gebe es eine mächtige Opposition in führenden Kreisen dieser Kirche. Nach den jüngsten Erfahrungen entstehe die Frage: „Wie sollen wir uns zu diesem Zeitpunkt verhalten, wenn Anlaß zu Hoffnung und Enttäuschung besteht?" Dr. Visser 't Hooft schlug folgende Erwägung vor. Zunächst dürfe man nicht vergessen, daß es auch in den Mitgliedskirchen des Weltrates Spannungen zwischen den Kräften der Erneuerung und der Tradition gebe. Zweitens sei die Sorge über die Hindernisse, die sich einer Erneuerung entgegensetzen, eine gemeinsame Sorge von Evangelischen und Katholiken, so wie sich auch viele Katholiken über jede Erneuerung im ökumenischen Bereich freuten.

„Dadurch entsteht aber ein Gefühl dafür, daß man an einer gemeinsamen Sache beteiligt ist." Drittens schaffe die Veröffentlichung des Dekretes *De Oecumenismo* eine neue Lage. „Sie bedeutet, daß die römisch-katholische Kirche nicht länger abseits steht." Sie wünscht brüderliche Beziehungen, allerdings auf der Grundlage eines Begriffs von Ökumenismus, der von dem originalen der Ökumenischen Bewegung abweicht. Jetzt trügen die römisch-katholische Kirche und die anderen Kirchen Verantwortung füreinander und seien mehr denn je „ihres Bruders Hüter" geworden. Das zeigten schon der „unterirdische Einfluß", den sie aufeinander hätten, und die wichtigen gegenseitigen Anregungen. Hätten nicht angesichts der Weltlage beide die gemeinsame Aufgabe, den „Auftrag der Kirche in einer zunehmend säkularisierten Welt neu zu interpretieren und das prophetische Wort zu finden, um die Menschen in ihrer Unordnung an die Ordnung Gottes zu erinnern? Eine lediglich höfliche und passive Koexistenz genügt nicht, wir müssen die Verantwortung füreinander übernehmen und darum ein intensives Gespräch miteinander aufnehmen..." (52).

Allerdings müsse für den Dialog eine klare Unterscheidung gefunden werden für die Fragen, in denen der Weltrat als ganzer zuständig sei, und jenen (vor allem dogmatischen) Fragen, in denen die einzelnen Mitgliedskirchen selbständig direkte Gespräche mit Rom führen. Mit dieser vorweg verlangten Unterscheidung hatte Dr. Visser 't Hooft mancher Opposition der Konfessionellen Weltbünde den Wind aus den Segeln genommen und das Vertrauen gewonnen, für das letzte Jahr des Konzils die Geschäfte weiterzuführen.

„Was im Konzil angelegt ist, entfalten..."

Die Gedanken des Generalsekretärs, die bereits die abschließende Entscheidung des Zentralkomitees andeuteten, wurden recht geschickt ergänzt durch den Konzilsbeobachter und Leiter von „Faith and Order", Dr. Lukas Vischer. Auch er betonte, daß trotz der im Gang befindlichen Erneuerung der römisch-katholischen Kirche „Rückschläge jederzeit möglich seien" (55). Dies sei jedoch kein Grund zu neutraler Distanz. Obwohl es sich gezeigt habe, daß die großen Gedanken der Ersten Session des Konzils sich nicht so einfach durchsetzten, ja die verschiedenen Texte insoweit „ein doppeltes Gesicht" hätten, als sie nicht nur eine tiefere Gemeinschaft Roms mit den getrennten Kirchen ermöglichten, sondern auch die spezifisch römische Tradition fortsetzten, ja zur Erneuerung der Gegensätze beitragen könnten, habe sich die Haltung Roms wesentlich geändert.

Aber dann kam Dr. Vischer, die künftige „Politik" des Weltrates wie schon früher skizzierend, auf „die große Frage" zurück, „wie es zwischen der römisch-katholischen und den übrigen Kirchen zu einem bleibenden Gespräch kommen kann". Zwar rede das Dekret *De Oecumenismo* vom Dialog, „kann aber die römisch-katholische Kirche auf Grund ihres Selbstverständnisses wirklich eine Gemeinschaft des Dialoges und der Zusammenarbeit mit anderen

Kirchen bilden? Muß sie sich nicht als Mittelpunkt aller ökumenischen Bemühungen verstehen? Oder ist es ihr möglich, den anderen Kirchen als gleichberechtigter Partner gegenüberzutreten? Die Verkündung des Dekrets läßt diese Frage brennend werden" (56).

Dr. Vischer lobte die gegenwärtige Fassung der Erklärung über die Glaubensfreiheit, hoffte auf eine bessere Mischehenpraxis, in der auch die vor einem evangelischen Pfarrer geschlossenen Ehen als gültig anerkannt werden, und schloß sein Referat über das „verwirrende Bild" der bisherigen Konzilsergebnisse mit der programmatischen These, die nicht-römischen Kirchen „müssen durch ihren Beitrag versuchen, das, was potentiell im Konzil angelegt ist, zur Entfaltung zu bringen". Das ist sehr eindeutig.

Selbst der orthodoxe Vertreter des Weltrates beim Konzil, Dr. Nikos Nissiotis, raffte sich nach der Tagung von Enugu im Unterschied von seinen früheren überkritischen Ausführungen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 605 f.) zu einer Kundgebung der Solidarität mit den römischen Katholiken auf, als er im Rahmen der Gebetsoktav für die Wiedervereinigung in Genf erklärte, viele Schwierigkeiten beeinträchtigen noch immer die Beziehungen mit der römischen Kirche, besonders ihre Haltung zu den östlichen Kirchen. Dennoch müsse man zusammen mit unseren römischen Brüdern alle starren Gliederungen überwinden und die soliden Grundlagen wieder entdecken, „in denen sich die Vollmacht der historischen Kirche wirksamer ausdrücken kann" (ödp, 28. 1. 65).

Der Konsultativ-Ausschuß mit Rom

Diese veränderte Haltung eines scharfen Polemikers zeigt bereits die Auswirkungen des Vorschlags an, den der Zentralausschuß am 20. Januar 1965 veröffentlicht und den römisch-katholischen Beobachtern zur Übermittlung an das Sekretariat des Kardinals Bea überreicht hatte, wie verlautet, zu deren Zufriedenheit mit dem Inhalt. Es handelt sich um eine förmliche Resolution des hundertköpfigen, für Grundsatzentscheidungen zuständigen Gremiums des Weltrates, und nur drei Stimmen sollen dagegen gewesen sein. Ausdrücklich wurde die Zustimmung des Metropoliten Meliton im Namen des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und des russisch-orthodoxen Metropoliten Nikodim hervorgehoben.

Der Plan sieht die Bildung eines gemeinsamen Konsultativ-Ausschusses vor, bestehend aus sechs Vertretern der römisch-katholischen Kirche und acht Vertretern des Weltrates, der auf der Tagung von Enugu von 209 auf 214 Mitgliedskirchen anstieg. Um es gleich vorwegzunehmen, sei bemerkt, daß diese Zahlen der Vertreter keine Bewertung des Gewichtes der römisch-katholischen Kirche und des Weltrates bedeuten sollen, hinter dem zahlenmäßig sehr viel weniger Gläubige stehen, sondern um von jeder konfessionellen Gruppe im Weltrat wenigstens einen Repräsentanten dabeizuhaben, mußte man auf acht gehen.

Denn eine wesentliche Eigenschaft des Gremiums ist, daß es keine eigene Entscheidungsbefugnis hat (S. 57). Es kann lediglich Vorschläge ausarbeiten, die an das Generalsekretariat des Weltrates in Genf bzw. an das Sekretariat des Kardinals Bea geleitet werden, und sie betreffen nur Grundsätze und Methoden des weiteren zwischenkirchlichen Zusammenwirkens auf karitativem und sozialem Gebiet, aber auch das Studium gemeinsam interessierender theologischer Probleme. Als solche werden bezeichnenderweise keine dogmatischen oder „Faith and Order"-Fragen genannt, sondern Religionsfreiheit, Mischehe, Missionen und Proselytismus (bzw. Konversionen). Wiederum wird wie in der klugen Rede von Dr. Visser t' Hooft betont, es solle sorgfältig unterschieden werden zwischen solchen Fragen, für die der Weltrat der Kirchen zuständig ist, und solchen, die zweckmäßigerweise in direkten Gesprächen zwischen Rom und den einzelnen Kirchen und Weltbünden behandelt werden müßten, wobei Genf allerdings auf dem laufenden gehalten werden möchte.

Kein Beitritt zum Weltrat

Bei der Konzeption dieses beratenden Ausschusses wird von der Grundansicht ausgegangen, die Dr. Visser 't Hooft von jeher betont hat, daß der Weltrat der Kirchen als eine „Gemeinschaft von Kirchen" (ohne übergreifende Kirchenleitung mit Entscheidungsbefugnis) und die römisch-katholische Kirche „keine vergleichbaren Größen" seien. Die Amtsträger der Ökumene könnten nur auf Grund ausdrücklicher Ermächtigung ihrer Mitgliedskirchen tätig werden, Rom dagegen sei an solche Grenzen der Zuständigkeit und Aktivität nicht gebunden. Anscheinend ist weder an einen Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat noch an eine formelle Anerkennung des Weltrates durch die Entsendung eines diplomatischen Vertreters des Heiligen Stuhls gedacht; wird doch auch der Weltrat der Kirchen als solcher — erstaunlicherweise — in dem Dekret *De Oecumenismo* nicht eigens erwähnt, obwohl einige angesehene Konzilsväter das gewünscht hatten, es wird nur die dogmatische Basisformel des Weltrates an zwei Stellen zitiert bzw. umschrieben. Daher heißt es in der Verlautbarung über die Resolution von Enugu, „daß die von Genf im Zuge der Entsendung von Beobachtern zum Konzil entwickelten Beziehungen zum Sekretariat Bea durch regelmäßige Besuche aufrechterhalten werden sollen". Besuche aber sind keine Botschafter. Immerhin dürfte eine Anerkennung des gemeinsamen Konsultativ-Ausschusses zu den angegebenen Bedingungen seitens des Vatikans einen vorsichtigen Schritt über das Dekret *De Oecumenismo* hinaus vollziehen.

In diese Richtung weist auch der persönliche Besuch, den Kardinal Augustin Bea am 18. Februar 1965 anläßlich eines Podiumsgespräches der örtlichen ökumenischen wie römisch-katholischen Gemeinde von Genf dem Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, gemacht hat. Bei dieser Gelegenheit, dem ersten Empfang eines hohen Kirchenfürsten des Vatikans durch den Weltrat der Kirchen, sprach Kardinal Bea seine volle Zustimmung zu dem Vorschlag eines gemeinsamen Konsultativ-Ausschusses in der angeregten Zusammensetzung aus.

Aufwertung der Orthodoxen

Übrigens ist entgegen den Absichten der Dritten Weltkirchenkonferenz von Neu-Delhi 1961 die Zahl der Delegierten für die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen im Jahre 1968 nicht vermindert, sondern erhöht worden, wie es scheint mit Rücksicht auf die inzwischen aufgenommenen orthodoxen Kirchen des Ostens, denen so die Entscheidung, ob sie im Weltrat verbleiben oder sich Rom zuneigen sollen, erleichtert wird. Die Gesamtzahl der Delegiertensitze wurde von 608 in Neu-Delhi erhöht auf 750, weil jede Mitgliedskirche berechtigt sein soll, mindestens durch einen Delegierten vertreten zu sein. Den Orthodoxen wurde die höchste Quote zugewiesen, nämlich insgesamt 126 Sitze gegenüber 87 bei der Gründung des Weltrates 1948. Lutheraner und Reformierte sind durch je 103 Delegierte vertreten. Es wurde also bei dieser Sitz-

verteilung keine Rücksicht darauf genommen, daß durch die Beteiligung der Orthodoxen — soweit sie aus dem Osten kommen — in allen Fragen der Sozialethik erhebliche Schwierigkeiten erwachsen, nicht geringere allerdings auch im Rahmen von Faith and Order in dogmatischen Fragen, wie die letzte Weltkonferenz von Montreal 1963 gezeigt hat. Es ist nun weniger als je möglich, davon zu sprechen, daß der Weltrat der Kirchen eine Angelegenheit des Protestantismus sei, wenn er auch noch von diesem weitgehend finanziert wird.

Aus der totalitären Welt

Aktuelle Aspekte kommunistischer Kirchenpolitik in der „DDR"

Gegenwärtig ist die SED-Führung aus politischen und wirtschaftlichen Motiven nicht nur bestrebt, jede Verschärfung ihrer Kirchenpolitik zu vermeiden, sondern stärker als früher bemüht, christlichen Widerstand auszuräumen und darüber hinaus sogar die Kirche für die aktive Unterstützung des Ulbricht-Regimes zu gewinnen. Bereits seit der „Programmatischen Staatsratserklärung" vom 4. Oktober 1960 und dem Empfang von Walter Ulbricht für „fortschrittliche" christliche Persönlichkeiten am 9. Februar 1961 begann sich diese neue Entwicklung abzuzeichnen.

In zunehmendem Maße werden von den Kommunisten und von „fortschrittlichen" Christen angebliche Gemeinsamkeiten zwischen Sozialismus und Christentum herausgestellt. Bemerkenswert war dafür in jüngster Zeit das Gespräch zwischen dem Staatsratsvorsitzenden und SED-Chef Walter Ulbricht und dem evangelischen Thüringer Landesbischof D. Dr. Moritz Mitzenheim auf der Wartburg am 18. August 1964. An diesem Gespräch nahmen ferner teil: der Sekretär des Staatsrates, Otto Gotsche, Oberkirchenrat Gerhard Lotz und der Stellvertreter des Staatssekretärs für Kirchenfragen, Fritz Flint.

Ulbricht würdigte im Wartburg-Gespräch zunächst die Friedensinitiative von Bischof Mitzenheim, der anläßlich des 50. bzw. 25. Jahrestages des Ausbruchs des Ersten bzw. Zweiten Weltkrieges durch eine „positive" Kanzelabkündigung den offenen Beifall der SED-Führung gefunden hatte. (Diese Kanzelabkündigung wurde sogar im Wortlaut am 21. August 1964 im SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" abgedruckt, auf der Titelseite dieser Ausgabe erschien auch ein Foto von Mitzenheim.) Sodann bemühte sich Ulbricht, die angeblichen Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Marxisten in der Frage des Friedens und des Humanismus erneut deutlich herauszustellen und gegen die ihn offenbar sehr bedrückende Hallstein-Doktrin zu polemisieren.

Ulbricht bemerkte im Wartburg-Gespräch u. a.:

„Ich habe von Ihrer Kanzelabkündigung gehört. Sie ist sehr interessant und dient der Sache des Friedens. Besonders hat uns Ihre Mahnung beeindruckt, mehr zu tun, damit Kriege verhindert werden ... Sie sagen darin weiter, daß Vernunft und Menschlichkeit Verhandlungen, Entspannung, Verständigung und Abrüstung erfordern. Das stimmt völlig mit dem Standpunkt unserer Regierung und der Auffassung der Nationalen Front des demokratischen Deutschland überein ... Wir gehören verschiedenen Parteien an und haben in manchen Fragen unterschiedliche Meinungen. Aber in den Grundfragen, in den Fragen der Sicherung des Friedens, der humanistischen Entwicklung, der friedlichen Lösung der deutschen Frage und des Aufbaus des Sozialismus, sind wir uns einig. Das ist das Positive ... Wir können also sagen, daß wir uns bemüht haben, eine Zusammenarbeit aller Bürger guten Willens zu erreichen ... Wir haben jedenfalls bewiesen, daß nicht nur fünf Parteien, sondern daß auch Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen zusammenarbeiten können. Das ist das Wichtigste. Das stimmt völlig mit dem überein, was Sie, Herr Bischof, zum Ausdruck gebracht haben, nämlich die gemeinsame humanistische Verantwortung verbindet uns alle" („Neues Deutschland", 23. 8. 64, S. 3).

Landesbischof Mitzenheim, der im Rat der EKD völlig isoliert ist, führte u. a. aus:

„Wir kommen von der Zweiten Allchristlichen Friedensversammlung in Prag. Dort wurde immer wieder von den Rednern in die Versammlung hineingerufen: Leben heißt heute Zusammenleben. Im einzelnen Volk und für die Völker der Welt. — In diesem Sinne bitte ich zu verstehen, was in meinem Grußwort an das Präsidium des Nationalrates der Nationalen Front und in der Abkündigung an die Gemeinden im Gedenken an den Beginn der beiden Weltkriege vor 50 und 25 Jahren von mir gesagt wurde. Ich hielt gerade diese Gedenktage für einen geeigneten Zeitpunkt, um unsere Gemeindeglieder an ihre Pflicht zu mahnen, für die Erhaltung des Friedens, für Verständigung und Annäherung mit Wort und Tat einzutreten. Als Männer der Kirche wollen wir nicht den Männern des Staates in ihre Aufgaben hineinreden ... Aber wir erheben unsere Stimme, wenn es im öffentlichen Leben um Lebensfragen geht, die nicht nur von der Vernunft her, sondern auch vom Evangelium her zu vertreten sind, wie dies immer wieder die großen internationalen ökumenischen Versammlungen getan haben" (ebd.).

Ganz offensichtlich sucht Ulbricht für seine wichtigen politischen Anliegen, wie die „Erhaltung des Friedens", Abschluß eines deutschen Friedensvertrages, innerdeutsche Verständigung auf der Grundlage der Zweistaatentheorie und internationale Aufwertung der „DDR", kirchliche Würdenträger geschickt einzuspannen.

In den vergangenen Wochen wurde insbesondere in der Presse der Ost-CDU das Wartburg-Treffen zwischen Ulbricht und Mitzenheim als historische Begegnung gewürdigt. Der Publizitätserfolg dieses Gesprächs mit dem dienstältesten evangelischen Bischof in der „DDR" kommt Ulbricht sehr gelegen, da dadurch in einigen Ländern Illusionen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der „DDR" genährt werden, Illusionen, die eine Anerkennung der Zone erleichtern.

Seit einigen Monaten verhalten sich die Behörden der „DDR" gegenüber kirchlichen Würdenträgern bei der Genehmigung von Auslandsreisen großzügiger, um ihnen die Teilnahme an Tagungen zu ermöglichen. Auch Würdenträger, die bisher den Kommunisten unliebsam aufgefallen sind, erhalten Reisegenehmigungen. (Die Reiseroute darf jedoch nicht über das Territorium der Bundesrepublik führen.) Auch dieses Entgegenkommen entspringt politischer Berechnung. Auslandsreisen kirchlicher Würdenträger sollen dazu beitragen, die Zweistaatentheorie zu erhärten und „das Märchen von einer bedrängten Kirche zu widerlegen". Die kirchlichen Würdenträger aus der „DDR" befinden sich im Ausland meist in einer schwierigen Lage, denn sie müssen sich zur „DDR" bekennen. Äußerungen gegen das Ulbricht-Regime und für die Bundesrepublik könnten ihnen als Landesverrat angekreidet werden und unangenehme Folgen nicht nur für den einzelnen Würdenträger, sondern auch für die Kirche in der „DDR" nach sich ziehen.

Die Politik der Partei gegenüber der katholischen Kirche

Bisher gelang es Ulbricht noch nicht, von den katholischen Bischöfen Mitteldeutschlands eine Loyalitätserklärung zu erhalten. Die Erfolge des Wartburg-Gesprächs könnten Ulbricht möglicherweise ermuntern, durch zunehmenden Druck und auch durch Anreize die Voraussetzungen für eine Begegnung mit katholischen Bischöfen zu schaffen. Zwar ist eine baldige direkte Initiative dieser Art wenig

wahrscheinlich, da selbst nach interner Einschätzung der SED-Führung die Möglichkeiten für ein positives Ergebnis (Loyalitäts- bzw. Zustimmungsgelöbnis) noch nicht gegeben sind, doch wird die SED danach trachten, ihren Einbruch bei den Christen so auszuweiten, daß aus christlichen Kreisen selbst ein immer wirksamerer Druck auf die Würdenträger ausgeübt wird, sich in sogenannten Grundfragen mit den Kommunisten zu verständigen.

Es gibt bereits Anzeichen dafür, die eine Verstärkung des Drucks auf die katholischen Bischöfe erkennen lassen. In verschiedenen Artikeln „fortschrittlicher" Katholiken (Alfons Malik, Hubertus Guske, Otto-Hartmut Fuchs, Karl Grobbel, Dr. Gerhard Desczyk u. a.) wurde die bisherige Zurückhaltung des Episkopats kritisiert und hervorgehoben, daß die Bischöfe weniger auf Rom als auf Bonn hören.

Am 6. September 1964 veröffentlichte das Zentralorgan der Ost-CDU „Neue Zeit" den Artikel von Karl Hiekisch „Ermutigung auch für Katholiken". In diesem bemerkenswerten Artikel wurde in vorsichtiger Weise der Papst gegen die mitteldeutschen Bischöfe ausgespielt:

„Leider haben unsere Bischöfe — und das muß mit großem Bedauern festgestellt werden — noch kein so klares Wort gefunden, wie es Landesbischof Mitzenheim, beispielgebend für viele Theologen, getan hat. Wäre auch nicht für sie, unsere Oberhirten, das Gedenken an die beiden furchtbaren Weltkriege ein Anlaß, vor einem neuen Völkermorden zu warnen und zu mahnen? Die Gläubigen wären ihnen dafür dankbar.

Wir wissen uns mit diesem Wunsche in Gemeinsamkeit mit den ständigen Friedensbemühungen unseres Heiligen Vaters und seines unvergeßlichen Vorgängers Johannes XXIII. Dieser hat in *Pacem in terris* den Weg vorgezeichnet, dem auch Papst Paul VI. in seinen Friedensappellen aus dem Heiligen Land, seiner Weihnachtsbotschaft, den mahnenden Worten zur Zypern-Krise und seinem neuerlichen Friedensruf aus seiner Sommerresidenz anläßlich der Gedenktage an die beiden Weltkriege gefolgt ist. Es ist für mich als Katholik beglückend und ermutigend zugleich, wenn der Heilige Vater so eindringliche und zu Herzen gehende Worte für die Erhaltung des Weltfriedens findet, wenn er mahnend feststellt, daß der ‚Todesschlaf so vieler Opfer der Weltkriege dieser und in der kommenden Generation Mahnung und Erinnerung an das schreckliche Geschehen sein muß, das sich nie mehr wiederholen darf'... In diesem Sinne sehe ich in dem Friedensappell Papst Pauls VI. und dem Gespräch auf der Wartburg zwei bedeutsame Ereignisse, die allen katholischen Christen unserer Republik eine wesentliche Hilfe sind, in ihren Bemühungen um die Erhaltung des Friedens, der heute erneut durch imperialistische Aggressionsabsichten bedroht ist, in der Gemeinsamkeit ‚aller Menschen guten Willens' nicht nachzulassen" („Neue Zeit", 6. 9. 64, S. 5).

Am 14. Dezember 1964 richtete der Generalsekretär der Ost-CDU, Gerald Götting, auf der Weimarer Tagung des Hauptvorstandes schwere Angriffe gegen die katholischen Bischöfe in Mitteldeutschland. Götting warf den Bischöfen vor, den päpstlichen Friedensappell aus Bombay ignoriert zu haben und zur „forcierten Atomrüstung" in der Bundesrepublik zu schweigen. Götting spielte in eindeutiger Absicht auf das Konzilsverhalten der mitteldeutschen Bischöfe an und warf die Frage auf, ob die Bischöfe aus der „DDR" etwa zu jenen 78 Bischöfen gehören, in deren Namen Bischof Hengsbach gegen den Vorschlag des holländischen Kardinals Alfrink auftrat, der eine Verurteilung der Atomwaffen im Schema 13 fixiert haben wollte.

Das in der Ost-CDU politisch beheimatete Grüppchen „fortschrittlicher" Katholiken veranstaltete am 17. und 18. November 1964 in Ost-Berlin eine „Tagung katholischer Persönlichkeiten europäischer Staaten", um eine „Friedensinitiative gegen die MLF" zu entwickeln und um einen „europäischen Druck" auf den mitteldeutschen Episkopat auszuüben. Der überwiegende Teil der Tagungsbesucher war schon früher durch Sympathien für die kommunistische „Friedensbewegung" hervorgetreten.

Die „fortschrittlichen" Katholiken tun gegenwärtig alles, den Eindruck zu erwecken, daß sich der mitteldeutsche Episkopat bereits weitgehend durch seine „sture unaufgeschlossene" Haltung von der Weltkirche isoliert habe. Sie bemühen sich, als die wirklichen Repräsentanten des modernen Weltkatholizismus zu erscheinen und gute Beziehungen zur Weltkirche vorzutäuschen (Teilnahme am Eucharistischen Weltkongreß, Kontaktbemühungen zur Kurie).

Der Vorsitzende der Berliner Ordinarienkonferenz, Erzbischof Dr. Alfred Bengsch, nahm in seiner Predigt am Neujahrstag 1965 in der Ost-Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale zu den Bemühungen der „fortschrittlichen" Katholiken wie folgt Stellung:

„... wenn man uns neuerdings immer wieder erzählt, es gäbe katholische Persönlichkeiten, die da und dort mitmachen, dann wissen wir: Zum Katholizismus gehört die lebendige communio mit dem Volk Gottes und den Priestern und Bischöfen. Und wir werden sofort wissen, daß niemals Emigranten für das Volk Gottes sprechen können" („St. Hedwigsblatt", Ost-Berlin, Nr. 2, 1965, S. 3).

Für die Kommunisten besteht das Dilemma darin, daß sie in politischen und wirtschaftlichen Fragen ständig um die Unterstützung des christlichen Bevölkerungsteils werben müssen. Dies ist eine wesentliche Voraussetzung zur inneren Festigung der „DDR". Anderseits müssen die Kommunisten vom Gesichtspunkt ihrer Ideologie her Kirche und Religion bis zur erstrebten völligen Ausrottung bekämpfen. Der christliche Glaube gilt für sie als feindliche Ideologie. Ideologische Koexistenz lehnen die Kommunisten strikt ab. Daher ist die kommunistische Kirchenpolitik notwendigerweise von Widersprüchen und Doppelzüngigkeit geprägt. Einerseits gibt es die politisch und wirtschaftlich motivierte Tendenz einer begrenzten Annäherung und einer gewissen Verständigung, anderseits die ideologisch bedingte Tendenz des unversöhnlichen Kampfes. Beide Tendenzen bilden aber eine Einheit. Zwar kann die eine oder die andere Tendenz zeitweilig stärker in den Vordergrund treten, doch ist es nicht möglich, eine dieser Tendenzen ganz aufzugeben, ohne die kommunistische Doktrin preiszugeben.

Angesichts des aus politischen und wirtschaftlichen Gründen motivierten verstärkten Werbens um Loyalitäts- und Zustimmungserklärungen kirchlicher Würdenträger ist es der SED-Führung nicht mehr im früheren Umfang möglich, Kirche und Religion frontal anzugreifen. Die Kommunisten führen aber den Kampf gegen Religion und Kirche auch in der Gegenwart weiter, jedoch differenzieren sie stärker. Sie versuchen z. B. den Eindruck zu erwekken, als bekämpften sie nicht die Kirche an sich, sondern vornehmlich nur die Kräfte, die angeblich das Christentum zu reaktionären Zwecken „politisch mißbrauchen". Der Kampf gegen die Kirche wird in gemäßigteren, möglichst weniger auffälligen Formen fortgeführt. Teilweise wird auch die Umarmungstaktik angewandt. Auch durch betontes Wohlwollen in einigen Fragen möchten die kommunistischen Staatsfunktionäre Unsicherheit und Verwirrung erzeugen. Vom Gesichtspunkt der Taktik ist die SED lediglich vom Frontalangriff zur Belagerung übergegangen.

Heute besteht die Aufgabe der SED-Kirchenpolitik vorwiegend darin, die christliche Front zu zersetzen und zu

spalten, um günstige Bedingungen für einen erneuten Frontalangriff bei günstigerer Gelegenheit und unter besseren Kräfteverhältnissen vorzubereiten. Relativ ruhige Phasen kommunistischen Kirchenkampfes — die nach außen hin noch durch Gemeinsamkeitsgerede verschleiert werden — können vortrefflich dazu beitragen, Illusionen über einen möglichen Modus vivendi zu nähren und Uneinigkeit im christlichen Lager zu erzeugen. Dadurch kann die christliche Widerstandskraft erheblich reduziert werden. Massive Angriffe dagegen können das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Abwehrbereitschaft der Christen erhöhen.

Bei Anwendung der Belagerungstaktik wird die Ost-CDU zum wichtigsten Werkzeug zur Durchsetzung der SED-Kirchenpolitik. Während die SED mittels ihrer Staatsmacht und all den von ihr gelenkten Organisationen dafür sorgt, daß die Kirchen im Getto bleiben und keinerlei eigenständige gesellschaftliche Aktivität entfalten, muß die Ost-CDU unter den Christen ihre Aufweichungsarbeit verstärken und die christliche Aktivität in solche Bahnen lenken, die dem Ulbricht-Regime nützen. Über alle Bedrängnisse der Christen schweigt sich die Ost-CDU aus oder bagatellisiert sie. Immer häufiger wird sogar behauptet, daß es erst in der sozialistischen Gesellschaftsordnung möglich geworden sei, wirklich christlich zu leben. Die Ost-CDU wirbt — anknüpfend an christliche Terminologie — unter den Christen für die aktive Unterstützung des Ulbricht-Regimes. Dabei soll sie sich mit den Christen auseinandersetzen, die sich dieser Gleichschaltung widersetzen.

Behinderung des religiösen Lebens

Die Behörden der „DDR" halten weiterhin unbeirrbar an den inzwischen geschaffenen kommunistischen Gesetzen fest, die für die Entfaltung des religiösen Lebens außerordentlich ungünstig sind. Für die Kommunisten ist es gegenwärtig schon ausreichend, für die Einhaltung der bestehenden Gesetze mit religionsfeindlicher Tendenz einzutreten, z. B. des Jugendgesetzes. Am 25. Februar 1965 verabschiedete die „Volkskammer der DDR" ein Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem. In diesem Gesetz werden zwar Religion und Kirche nicht direkt angegriffen, sondern indirekt, da das Gesetz die Formung des „sozialistischen Menschen" zum Hauptanliegen hat.

Trotz der Verständigungsgespräche mit einigen kirchlichen Würdenträgern wird in der „DDR" kein Tor für eine wirklich freie Entfaltung des religiösen Lebens geöffnet. Es wird auch nichts getan, um der Gewissensnot treuer Christen Aufmerksamkeit zu schenken. Selbst wenn es keine Verschärfung der kommunistischen Kirchenpolitik in absehbarer Zeit gäbe, würden die bestehenden Maßnahmen auf längere Sicht ausreichen, das religiöse und kirchliche Leben allmählich auf ein solches Niveau herabzudrücken, daß die Entfaltung des Glaubens weitgehend unmöglich wird.

Unablässig findet heute in Mitteldeutschland ein statistisch schwer erfaßbarer Kleinkampf statt; z. B. bemühen sich die Lehrer und die Jugendorganisationen, die Kinder und Jugendlichen atheistisch zu beeinflussen, dagegen versuchen die treuen christlichen Eltern, systematisch diesen Erziehungseinflüssen entgegenzuwirken. Auch in anderer Hinsicht gibt es bedeutende Erschwernisse: Den Kirchen in Mitteldeutschland ist es nicht möglich, Grundstücke zu kaufen oder zu erben. Die Aussichten auf Genehmigung für kirchliche Neubauten sind außerordentlich gering. In fast ausnahmslos allen Kreisen der „DDR" dürfen Seelsorger nicht mehr in den Schulen Religionsunterricht erteilen. Die Geistlichen sind vielfach genötigt, in Privaträumen zu unterrichten. Unter den Bedingungen der mitteldeutschen Diaspora-Situation ist es nur möglich, die Hälfte der katholischen Kinder in Religion zu unterrichten.

Alle Meinungsäußerungen, Einsprüche und Proteste der katholischen Bischöfe Mitteldeutschlands gegen kommunistische Gesetzesinitiativen mit negativer Auswirkung für Kirche und Religion wurden bisher im wesentlichen von der Führung der SED und der Regierung der „DDR" weitgehend ignoriert. Auf den Einspruch der katholischen Bischöfe Mitteldeutschlands zum Entwurf des Jugendgesetzes vom 1. Dezember 1963 gab es nicht einmal eine offizielle Empfangsbestätigung, geschweige eine Berücksichtigung der Einwände. Gerade aber in diesen Punkten hätten die Kommunisten die Möglichkeit, ihre Verständigungsbereitschaft zu beweisen.

Stärker noch als der staatliche Druck lastet der gesellschaftliche Druck auf den Kirchen. Der gesellschaftliche Druck wird vor allem von der SED, der Ost-CDU und den kommunistischen Massenorganisationen und Institutionen bzw. den von ihnen beeinflußten Personen ausgeübt. Auf vielfältige Art wird den Gläubigen z. B. das Gefühl suggeriert, zum „rückständigen Haufen" zu gehören.

Die Kommunisten kombinieren sehr gut die Methoden des staatlichen und des gesellschaftlichen Druckes miteinander. Sie taktieren zeitweilig so, daß der staatliche Druck minimal ist, der gesellschaftliche dagegen stark. Wenn ein Abkommen zwischen Staat und Kirche zustande käme, so wäre praktisch nur die Kirche festgelegt. Die Kommunisten könnten trotz etwaiger staatlicher Bindungen den viel bedeutsameren gesellschaftlichen Druck auf die Kirche und das religiöse Leben noch erhöhen. Im übrigen sind weder die legislative noch die exekutive noch die richterliche Gewalt in der „DDR" innerstaatlich auf Rechtsnormen festzulegen, da die SED-Führung jederzeit für sich das Recht beansprucht, den Staatsorganen unmittelbar Weisungen zu erteilen. Beachtenswert für die Beurteilung der Situation ist auch, daß in Mitteldeutschland — unabhängig von der Rolle der SED — das gesellschaftliche Milieu traditionsbedingt weitgehend areligiös ist. Die nationalsozialistische Kirchenpolitik hinterließ hier besonders nachhaltige Auswirkungen. Dennoch ist erstaunlich, wie sich trotzdem in Mitteldeutschland das religiöse Leben in atheistischer bzw. areligiöser Umwelt behauptet. Immerhin praktizieren noch 20—25 Prozent der Katholiken.

Trotz einer gewissen Reduzierung des Kirchenkampfes sind auch heute treue Christen in der Praxis Staatsbürger zweiter Klasse. Sie treten in der „DDR" nicht als Aufrührer auf; sie erfüllen still ihre beruflichen Pflichten und ihre Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft, der Familie und dem Nächsten, aber sie können nicht freiwillig am Aufbau einer Gesellschaftsordnung mitwirken, die der Kirche keine Daseinsberechtigung zuerkennt.

Die Kirche in den Ländern

Die Kirche in Litauen

Der Koadjutor des Erzbistums Kaunas (Kowno), Bischof Vinzenz Brisgys, der heute im Exil lebt, legte den Vätern des Vatikanischen Konzils eine Denkschrift über die Kirche in Litauen vor, die über die geschichtliche Entwicklung in den fünfundzwanzig Jahren sowjetischer und deutscher Besatzung seit 1940 berichtet. Dieser Denkschrift sind folgende Tatsachen zu entnehmen:

Im Jahre 1940 hatte Litauen unter 3 238 000 Bewohnern 2 560 000 Katholiken. Sie lebten in 6 Diözesen und einer Prälatur. 1580 Priester wirkten in 721 Gemeinden in der Seelsorge. 470 Seminaristen und 135 Ordensscholastiker bildeten den Nachwuchs. In den verschiedenen Ordensgemeinschaften wurden 643 männliche und 943 weibliche Mitglieder gezählt, die sich auf 118 Niederlassungen verteilten. 18 Organisationen der Katholischen Aktion hatten etwa 800 000 Mitglieder. Auf dem religiös-kulturellen Sektor bestanden neben einer Philosophisch-Theologischen Fakultät eine Katholische Akademie und 18 höhere Privatschulen, ferner 32 Zeitungen und Zeitschriften mit einer Auflage von 7,5 Millionen. Auf caritativem Gebiet gab es 77 Anstalten verschiedener Art. Das ist die Statistik eines blühenden religiösen Lebens.

Im Jahre 1964 war die Einwohnerzahl auf 2 713 000 zurückgegangen, von denen 2 270 000 katholisch waren. Bei einer normalen demographischen Entwicklung müßte Litauen heute gegen 4 Millionen Einwohner und unter ihnen etwa 3,2 Millionen Katholiken haben. Der effektive Verlust der Kirche beläuft sich danach auf 930 000 Gläubige. Die Zahl der Priester ist auf 869 gesunken, von denen eine erhebliche Zahl an der Ausübung ihres Amtes verhindert ist. Ebenso sind zwei von den drei heute noch im Lande lebenden Bischöfen verhindert, ihr Amt auszuüben. Von den Priesterseminaren besteht noch eines mit 23 Seminaristen. Alle anderen oben genannten Institutionen, darunter auch die Ordensniederlassungen, haben aufgehört zu existieren.

Gestern und heute

Die Anfänge eines katholischen Lebens in Litauen reichen ins hohe Mittelalter hinauf. Im Jahre 1251 erbat und erhielt der Fürst Mindaugas zugleich mit der Taufe die Belehnung mit der litauischen Krone durch Papst Innozenz IV. So wurde Litauen nominell ein christliches Königreich, und das Christentum setzte sich in der Folgezeit im ganzen Volk durch. Die Reformation konnte in Litauen nicht Fuß fassen. Im Jahre 1795 kam das Land unter die Herrschaft Moskaus. Bald darauf begann eine Verfolgung der Kirche mit allen Begleiterscheinungen, wie einer Konfiskation der Kirchengüter, Unterdrückung der Orden, Deportationen, Schließung von Kirchen und Einschränkungen mannigfacher Art für die persönlichen Rechte und Freiheiten. Durch das ganze neunzehnte Jahrhundert bemühten sich die Russen, das litauische Volk zu russifizieren und nach Möglichkeit auch mit der russischen Orthodoxie zu infiltrieren. So wurde dieses Jahrhundert zwangsläufig zu einem Zeitalter des nationalen und religiösen Widerstandes gegen das Russentum, der mitunter heroische Formen annahm. Erst 1904 wurde der Zar gezwungen, den Litauern die religiöse Freiheit und die Pressefreiheit zu gewähren. Erst 1918 erlangte Litauen auch die politische Souveränität zurück. Am 27. September 1927 schloß es ein Konkordat ab, wodurch die Kirche die volle Möglichkeit zur Ausübung ihres geistlichen Amtes erhielt. Das religiöse Leben gelangte in den zwanzig Jahren zwischen den zwei Weltkriegen zu der Blüte, die in der obigen Statistik ihren Widerschein findet.

Am 15. Juni 1940 besetzten sowjetische Truppen ganz Litauen. Was die Kirche angeht, die der Nation eng verbunden war, trafen sich die Ziele des sowjetischen Imperialismus und des kommunistischen Atheismus in dem Bemühen, sie zu vernichten. Zu diesem Zweck beraubte man die Kirche zunächst fast ihrer ganzen finanziellen Mittel. Die Präsenz der Kirche in dem äußern Bild des Landes wurde durch die rigorose Beseitigung aller religiösen Symbole ausgeschaltet. Dann folgte der Einsicht, das litauische Volk werde nicht sowjetisiert werden können, die physische Liquidation der Elite des Volkes, die im Juni 1941 die Ausmaße eines Genocidiums annahm. Allein in der Nacht vom 14. zum 15. Juni 1941 wurden 40 000 Personen ohne die primitivsten Hilfsmittel nach Sibirien in Marsch gesetzt. Es ergingen Anweisungen zur Deportation von 700 000 Menschen. So schloß das erste Jahr sowjetischer Herrschaft am 22. Juni 1941 im Zeichen von Terror und Schrecken.

Unmittelbar vor dem deutschen Einmarsch kam es in Litauen zu einer Volkserhebung, aus der eine nationale Regierung hervorging. Die Deutschen lösten sie jedoch schon am 5. August 1941 auf und ersetzten sie durch einen Reichskommissar. Für die Kirche kehrten die Zeiten der Unterdrückung wieder, wenn auch nicht mit dem gleichen Maß von Terrorismus. Doch kam es im weitern Verlauf des Krieges wieder zu Zwangsrekrutierungen von Arbeitern und Hilfssoldaten durch die SS. Besonders die litauischen Juden hatten unter der deutschen Besatzung schwer und Schwerstes zu dulden.

Im Oktober 1944 ging der Eiserne Vorhang von neuem über Litauen nieder. Was sich unmittelbar danach ereignete, kann nur mit Dschingis-Khan verglichen werden.

Die russische Herrschaft wählte wiederum die Kirche zum Objekt ihres Vernichtungswillens, wenn sie sich auch nicht immer und überall derselben Methoden bediente. Doch war sie sich immer und überall darüber klar, daß die katholische Religion das stärkste Band war, das Litauen mit dem Westen verband.

Stalinismus

Die Zeit von 1944 bis 1964 kann unter kirchlichem Gesichtspunkt in drei Perioden eingeteilt werden. Die erste von ihnen umfaßt die Zeit bis zum Tode Stalins am 5. März 1953. Nachdem Litauen von der übrigen Welt abgeschnitten war und keine Notwendigkeit zur Rücksichtnahme auf sie bestand, wurde die Gewaltherrschaft der Jahre 1940/41 wiederhergestellt. Hätte sie noch länger angedauert und wäre sie nicht durch den Tod des sowjetischen Diktators unterbrochen worden, dann wäre die Kirche einem Katakombenschicksal ausgeliefert gewesen, das nach menschlicher Voraussicht ihr Ende und vielleicht auch das Ende des litauischen Volkes bedeutet haben würde. Es war eine Zeit der vollendeten Willkür und Rechtlosigkeit. Dieses Schicksal mußten vor allem die Bischöfe und Priester an ihrem eigenen Leibe erfahren. Schon bis 1949 waren etwa 180 Geistliche nach Sibirien deportiert und rund weitere hundert eingekerkert. Die Bischöfe erlitten verschiedene Schicksale, die aber im Ef-

fekt dazu geführt haben, daß nur ein einziger, Bischof Mazelis, der Ordinarius von Telschi, heute noch sein Amt ausüben kann, woran er aber durch seinen Gesundheitszustand praktisch verhindert wird. Alle anderen Diözesen werden interimistisch von Priestern verwaltet. Das Ordenswesen wurde 1947 zerschlagen. Alle Orden wurden aufgelöst, die Mitglieder, die sich nicht fügen wollten, wurden eingekerkert oder nach Sibirien deportiert. Kirchen wurden geschlossen. Für einen Umkreis von 7 km wurde nur ein einziges Gotteshaus zugelassen. Diese Maßnahme traf vor allem die Städte. Auch die Kathedrale von Wilna, der alten litauischen Hauptstadt, wurde in ein Museum verwandelt.

Selbstverständlich konnten solche Maßnahmen in einem katholischen Lande nur mit Hilfe einer massiven Propaganda unternommen werden. Abgesehen von maßlosen Behauptungen, wie sie z. B. das kommunistische Parteiblatt „Tiesa" am 27. September 1947 aussprach, daß Bischöfe und Priester Mitglieder nationalistischer Mörderbanden seien, richtete sich die Propaganda vornehmlich gegen den übernationalen Charakter der katholischen Kirche und regte auch in Litauen die Bildung einer romfreien Nationalkirche an. Es ist aber kein einziger Fall bekanntgeworden, daß ein katholischer Priester diesen Bestrebungen die Hand gereicht hätte. Die Aktion scheiterte restlos.

Zu den stalinistischen Maßnahmen gehörte auch eine Agrarreform. Bis zum Tode Stalins waren 360 000 landwirtschaftliche Grundstücke in 4500 Kolchosen vereinigt. Darunter litt auch die Kirche. Die verarmten Bauern konnten sie nicht mehr unterstützen, ja in vielen Fällen nicht einmal mehr den Gottesdienst besuchen. Das religiöse Leben aber fand eine neue Heimstätte in den Familien selbst.

Die schwerste Waffe, die die Sowjets gegen die Litauer anwendeten, waren die Deportationen, die von 1945 bis 1950 in Schüben vorgenommen wurden, aber auch später noch vorkamen. Man schätzt, daß 300 000 Litauer nach Asien verschleppt worden sind, Menschen jeden Alters und beider Geschlechter. Merkmale besonderer Unmenschlichkeit bei diesen Deportationen, wie bei allen anderen, die die Sowjets nach dem Kriege vorgenommen haben, waren die Zerreißung von Familien und die erbärmliche Primitivität der Bedingungen, unter denen die Deportationen erfolgten.

Nach Stalin

Nach dem Tode Stalins befand sich die Partei in sichtbarer Verlegenheit, und das wirkte sich in einer gewissen Verlangsamung im Tempo der Verfolgung und einer Erleichterung aus. Die Verhaftungen und Deportationen hörten auf. Gleichwohl wurde 1955 die Aktion der „freiwilligen" Umsiedlung nach Sibirien durchgeführt, in deren Verlauf 20 000 junge Menschen Litauen verlassen mußten. Dagegen konnten etwa 130 Priester und 35 000 Gläubige in ihre Heimat zurückkehren, ohne freilich ihre frühere Berufsstellung wieder einzunehmen. Auch zwei Bischöfe kehrten zurück. Am 11. September 1955 konnten auch zwei Bischöfe geweiht werden, von denen der eine aber 1961 wieder aus seiner Diözese verbannt wurde. Das große Ereignis dieser Jahre war die Bekanntgabe Chruschtschows vom 10. November 1954, daß der Kampf gegen die Religion hinfort mit rein ideologischen Methoden geführt werden solle.

In der dritten Periode hat sich der Kampf gegen die Religion auf das Gebiet der Administrative und das der Propaganda verlagert, das auch das „ideologische" genannt wird. Man weiß, daß die Kirche nach der Beseitigung des aktiven Widerstandes, des Bauerntums und des Bürgertums der einzige Hort des geistigen Widerstandes geworden oder geblieben ist, und man setzt gegen sie alle Mittel der Überredungskunst ein. Diese steht im Mittelpunkt des ganzen „wissenschaftlichen atheistischen" Erziehungssystems, das von einer Reihe von Institutionen getragen wird, die von Partei und Staat kontrolliert werden. Selbst die Ärzte werden angehalten, für die Unvereinbarkeit medizinischer Wissenschaft und religiöser Weltanschauung Propaganda zu machen. Es versteht sich von selbst, daß insbesondere die Mitglieder der kommunistischen Jugendorganisationen dauernd dahin beeinflußt werden, daß sie gegen den religiösen Aberglauben Front machen und besonders den Arbeitern und Kolchosbauern die Errungenschaften der neuen sowjetischen Tradition vor Augen führen.

Auch Presse, Rundfunk und Fernsehen werden für den propagandistischen Kampf gegen die Religion mobilisiert. Dem antireligiösen Kampf werden eigene Zeitschriften gewidmet. Atheistische Pamphlete ergießen sich zu Hunderttausenden über das Land. Von den Mauern leuchten Wandzeitungen, die dasselbe Thema in primitiven Sprüchen behandeln. Schon 1954 berichtete Radio Wilna, daß auf einer Ausstellung 3000 atheistische Publikationen gezeigt würden. Seither ist ihre Zahl laufend gestiegen. Der Rundfunk veranstaltet Programme atheistischer Bildung. Der „Klub der Atheisten" beantwortet diesbezügliche Anfragen. Auch Filme und ganze Festivals dienen der Herabsetzung von Religion und Kirche.

Wie zu erwarten, genießt die Jugend das besondere Interesse der atheistischen Propaganda. Den Schülern wird jede religiöse Betätigung verboten. Dafür werden sie mit besonderen atheistischen Unterrichtsprogrammen überschüttet. Es gibt so seltsame Dinge wie „atheistische Montage" oder „Dekaden des Atheismus". Man muß feststellen, daß der Atheismus geradezu den Rang eines Hauptfaches einnimmt. An den Universitäten steht er im Mittelpunkt des Studium generale. Wie die Schüler, so werden a fortiori auch die Lehrer mit atheistischen Vorträgen und Kursen geplagt und auf diese Propaganda verpflichtet. Die auf diesen Seiten gehäuften Hinweise können die Breite und Intensität der gesamten Propaganda nur in Stichworten anleuchten.

Administrative Maßnahmen

Die Propaganda, von der oben gesprochen wurde, verdeckt bestimmungsgemäß, daß es in Litauen noch immer eine lebendige Kirche gibt. Das zwingt die Sowjets, die ihren Ruin herbeiführen wollen, sich mit ihr zu beschäftigen. Diese Beschäftigung hat den Charakter einer Reihe von ununterbrochenen Schikanen administrativer Art. Die Kirche wird unter schärfster Kontrolle gehalten.

Wie im Film gleitet die Folge der bischöflichen Schicksale vor den Augen entlang. Immer wiederholt sich das gleiche Bild: ernannt, geweiht, verbannt oder deportiert, gelegentlich freigelassen, schließlich gestorben oder wenigstens erkrankt, wenn nicht ins Exil verschlagen. Man kann kaum im Gedächtnis behalten, wer die Diözesen leitete und wo die rechtmäßigen Bischöfe sich zu irgendeiner Zeit befanden. Im Endergebnis hat nur eine Diözese ihren eigenen Bischof, der schwer krank ist, eine hat einen Kapitularvikar für sich, und vier werden von

zwei weiteren Kapitularvikaren verwaltet. Der eigentliche Verwalter ist der Kultuskommissar Justas Rugienis, der einem Vorgesetzten in Moskau untersteht, seinerseits aber über den Klerus verfügt, wie wenn es sich um die untergeordnetste Klasse der Staatsbeamten handelte. Wer ihm nicht gehorcht, verliert sein Arbeitsbuch und macht sich strafbar. Die Bischöfe und die sonstigen im Sichtfeld stehenden Geistlichen müssen wenigstens Mitglied der Friedensbewegung sein und so dem Staat ihren Gehorsam demonstrieren. Seit der definitiven Besetzung Litauens hat kein einziger Bischof direkte Kontakte mit dem Heiligen Stuhl aufnehmen können.

In Litauen gibt es ein Seminar mit (zur Zeit des Berichtes) 23 Alumnen. Es steht unter der absoluten Kontrolle des Kultuskommissars. Seine Oberen werden nach dessen Ermessen ausgewechselt. Für die Zulassung als Student bedarf es der Genehmigung des Kultuskommissars und verschiedener Sicherheitsorgane, die darauf achten sollen, daß nur der Regierung genehme Kandidaten zugelassen werden. Im Jahr 1963/64 waren es fünf. Im Seminar ist auch der Marxismus-Leninismus Lehrfach, und der gesamte Unterricht wird inspiziert durch die Staatskontrolleure, die dafür zu sorgen haben, daß der Unterricht linientreu erteilt wird, damit die künftigen Priester dem Regime ergeben sind. Das ist auch der hauptsächliche Gesichtspunkt der Staatsbehörde bei der Zulassung von Kandidaten. Es war der wichtigste Grund für die Relegierung des Administrators von Wilna, Bischof Steponavicius, im Jahre 1961, daß er sich weigerte, drei politisch empfohlenen Kandidaten die Priesterweihe zu erteilen. Das Seminar ist im übrigen räumlich unzureichend untergebracht und leidet unter dem gänzlichen Mangel an Lehrbüchern.

Der Klerus in Litauen gliedert sich in drei Gruppen. Zur ersten gehören die Priester, die ein Arbeitsbuch des Kultuskommissars besitzen und damit die Funktionen eines Pfarrers oder Vikars ausüben dürfen. Der zweiten ist es gestattet, persönlich, jedoch ohne ein Amt zu versehen, die Funktionen eines Priesters auszuüben. Man nennt sie deshalb „Altaristen". Der dritten ist jede priesterliche Funktion verboten. Es zeigt sich also, daß jede priesterliche Tätigkeit von der Genehmigung durch den Kultuskommissar abhängt. „Jede" Tätigkeit, das heißt kultische Tätigkeit. Die Sowjets dulden, um den Anschein religiöser Freiheit zu erzeugen, Gottesdienste, verbieten aber gleichzeitig jede Art religiöser Belehrung oder von Unterricht, so daß es unmöglich ist, der Flut der Propangada einen Damm der Glaubenslehre entgegenzustellen. Die Predigten im Gottesdienst sind zwar nicht verboten, werden aber überwacht und müssen sich auf den Zweck und Inhalt der Erbauung beschränken. Sie können kein Gegengewicht gegen die antikirchliche und antireligiöse Kampagne darstellen. Sie müssen mit Sorgfalt gegen den Vorwurf abgeschirmt werden, als „religiöse Propaganda" deklariert zu werden. Aus demselben Grunde sind Hausbesuche bei den Gläubigen und selbstverständlich alle amtlichen Kontakte mit der Jugend den Priestern verboten. Selbst die Segnung der Häuser wird nicht gestattet. Sie würde gegen das Verbot verstoßen, außerhalb der Kirchen Gottesdienste abzuhalten. Die Vorbereitung der Kinder auf die Sakramente vollzieht sich im geheimen oder im Schoß der Familie. Die Geistlichen dürfen nur ein Examen abhalten. Schwerkranke in Krankenhäusern dürfen den Besuch eines Geistlichen nur mit schriftlicher Genehmigung des politischen Kommissars empfangen.

So sind die Geistlichen in ihrer Tätigkeit aufs äußerste beschränkt. Wer diese Beschränkungen übertritt, riskiert eine Strafversetzung als „Altarist" oder gar den Verlust seiner Arbeitskarte. Nicht minder groß sind die Beschränkungen in der persönlichen Lebensführung. Die Priester müssen ausschließlich von den milden Gaben der Gläubigen leben. Sie haben darüber genau Buch zu führen und ihre Einkünfte hoch zu versteuern. Hinzuverdienen können sie nichts; denn die Aufnahme einer anderen Arbeit ist ihnen verboten. Sie dürfen auch den Ort ihrer Tätigkeit nicht verlassen, nicht einmal um einem Nachbarn auszuhelfen.

Die Schließung von Kirchen und Kapellen oder deren Umwandlung für andere Zwecke, etwa als Kinos oder Ausstellungsräume, hält in Litauen ununterbrochen an. Vor der Besetzung zählte man in Litauen 1099 Gotteshäuser. Ihre Zahl und damit auch die örtlichen Möglichkeiten, Gottesdienst zu halten, sind heute auf 571 gesunken. Am meisten wurden durch diese Enteignungen die größeren Städte betroffen. 1956 hatten die Sowjets den Bau einer neuen Kirche für die 40 000 Gläubigen der Stadt Memel genehmigt. Nachdem sie fertig war, wurden der Pfarrer und der Kaplan wegen illegaler Beschaffung von Baumaterial zu Gefängnisstrafen verurteilt und die Kirche in einen Tanzsaal verwandelt. Die Schließungen der Kirchen wurden auf verschiedene Weise begründet, das eine Mal, weil es sich um eine Ordenskirche handelte, das andere Mal, weil sie ein nationales Kunstwerk sei, dann wieder, weil die Steuern nicht bezahlt werden konnten oder weil keine Priester daseien, kurzum aus reiner Willkür. Die verbliebenen Gotteshäuser werden als Staatseigentum betrachtet und an die Gläubigen zu hohen Preisen vermietet. Man hat angekündigt, daß bis 1980 alle Kirchen geschlossen und anderen Zwecken zugeführt sein sollen.

Einen weiteren Angriffspunkt bietet den Eroberern jedes kirchliche Fest. Den großen Festen, deren Feier die Menschen sich nicht nehmen ließen, wurden neue Inhalte unterschoben. So wurde aus Weihnachten der Feiertag von „Väterchen Frost", aus Ostern das „Frühlingsfest", aus Pfingsten ein „Fest der Hirten und Tiere". Anstelle anderer Feste wurden neue Staatsfeiertage etabliert, so der „Tag der Astronauten", das Fest der „Völkerfreundschaft", das Fest „der Frau" und andere Erfindungen. Manchmal werden kirchliche Feiertage auch einfach zum Anlaß von Festivals oder Sommerfesten gemacht, um die kirchliche Feier zu stören, die ihrerseits natürlich nicht den Arbeitstag stören und deshalb nur in den Abendstunden stattfinden darf. Es ist vorgekommen, daß die Leute dann sowohl die staatlichen Vergnügungen als auch die Messe besuchten. Manchmal kommt es auch zu organisierten Störungen der kirchlichen Feiern. Andere Schikanen bestehen im Verbot des Glockenläutens oder im Entzug des elektrischen Stroms. Eine besondere Schwierigkeit bereiteten den Kommunisten die Feiertage des persönlichen Lebens: Hochzeit und Taufe. Man hat sich bemüht, für diese Ereignisse wie auch für das Begräbnis und die Firmung Ersatzritualien zu schaffen.

Die Reaktion der Kirche und des Volkes

Das wichtigste Ergebnis des Berichtes von Bischof Brizgys ist darin zu sehen, daß die Kirche in Litauen trotz aller Unterdrückung lebt, ja sogar mehr als lebendig ist. Zwar hat man sie, bis auf einen kranken Mann, ihrer Bischöfe

beraubt. Aber der mystische Leib Christi findet auch unter solchen Umständen Mittel und Wege, seine Integrität zu bewahren. Die Bischöfe haben ihr Zeugnis für Christus abgelegt. Der Herr wird, was die Bischofsfrage angeht, weiterweisen.

Die Sowjets haben sich den Klerus nicht unterwerfen können. Es gibt zwar einige Abfälle, aber der Zahl nach so wenige, daß sie sowenig bedeuten wie für irgendeine Kirche im Westen. Die übrigen Priester, soweit sie nicht ihre Standhaftigkeit mit dem Leben oder mit Konzentrationslager und Gefängnis bezahlt haben, versehen unter barbarischen Bedingungen ihr Amt, wenn man sie nicht auch dessen beraubt hat. Der Versuch, eine Nationalkirche zu gründen, ist an ihrer Treue zuschanden geworden.

Auch das Volk erwies sich gegenüber den Versuchen der Bekehrung zum Materialismus im ganzen ablehnend. Den besten Beweis dafür bietet die Tatsache, daß es nur 77 000 Mitglieder der kommunistischen Partei gibt. Und schließlich ist ja auch die mehr als eine Million zählende Schar der Verschwundenen in der demographischen Statistik ein lebendiges Dokument für das Verhältnis zwischen Volk und Partei.

Doch diese Antithese geht uns weniger an als die Tatsache, daß das litauische Volk dem religiösen Glauben und der Kirche die Treue gehalten hat. Ein hoher Funktionär schrieb im Frühjahr 1964: „In der Westukraine und in den Gegenden von Weißrußland, in der Moldau und in den baltischen Republiken gibt es die größte Zahl von Gläubigen. Die Religiosität lebt in der Sphäre der Gefühle; sie zeigt sich im täglichen Leben. Ereignisse wie die Geburt eines Kindes, die Eheschließung, der Tod der Eltern werden mit religiösen Feierlichkeiten begangen." Nicht selten erlebt man es, daß sogar atheistische Parteimitglieder ihre Kinder heimlich taufen lassen. Es ist schwer zu sagen, wie hoch der Prozentsatz der Beteiligung am normalen kirchlichen Leben liegt. Der Parteisekretär von Wilna schätzte ihn 1962 mit 50 Prozent ein. In dieser Statistik fehlen aber die heimlichen Gottesdienstbesucher, die aus diesem Grunde auswärts zur Kirche gehen. Unbefangene Statistiken rechnen mit 80 Prozent praktizierender Katholiken. Der Zustrom zu den Sakramenten ist rührend. In langen Reihen warten die Gläubigen vor dem Beichtstuhl, bis sie drankommen. In der Erzdiözese Kaunas allein sind in den letzten zehn Jahren 250 000 junge Menschen gefirmt worden. Die Gläubigen bringen trotz ihrer bitteren Armut auch die Opfer, die notwendig sind, um die Kirchen und die Geistlichen zu unterhalten.

Man möchte meinen, daß die Möglichkeiten für das Streben nach klösterlicher Vollkommenheit in Litauen ganz und gar vernichtet sind. Allein nach den Meldungen kommunistischer bzw. russischer Zeitungen wurden in Kowno und Krottingen mehrere geheime Klöster entdeckt. Eines wurde bei Wilna gar in der Form einer Kolchose aufgefunden. Niemand kann sagen, ob es die einzigen waren.

Das Bild des religiösen Litauen wird abgerundet durch einen Zug eminent christlicher Gesinnung. Aus Sibirien hat ein kleines Gebetbüchlein in litauischer Sprache seinen Weg nach Europa gefunden und ist in viele Sprachen übersetzt worden. In diesem Büchlein finden sich auch Gebete für die Verfolger, die den Geist des Herrn atmen, der für die betete, die ihn ans Kreuz geschlagen hatten. Es ist nicht Haß, der die Litauer gegen die sowjetischen Unterdrücker beseelt. Dies Volk hat im Lauf seiner Geschichte so viel Verfolgung und Unterdrückung erfahren, daß ihm eine erstaunliche Weite des Herzens zuteil geworden ist. Es hat gelernt zu leiden, ohne zu klagen. Es trägt seine Klage zu Gott empor, wie jetzt an seinen Marienheiligtümern, die niemals leer werden von Pilgern, die sich durch polizeiliche Maßnahmen nicht abschrecken lassen. Es betet, wie in jenem Büchlein zu lesen steht: „Herr, habe Mitleid mit denen, die uns verfolgen und quälen. Gewähre auch ihnen die Gnade, die Süßigkeit deiner Liebe zu erkennen."

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Der Publizist und die öffentliche Meinung

Zum 60. Geburtstag von Karlheinz Schmidthüs

Am 10. Februar 1965 vollendete der Herausgeber der Herder-Korrespondenz, Karlheinz Schmidthüs, das 60. Lebensjahr. Zu diesem Gedenktag sind die folgenden Beiträge zu dem oben genannten Thema eingegangen.

Franz Kardinal König, Erzbischof von Wien, behandelt in seinem Beitrag „Die Versuchungen des katholischen Journalisten". Er schreibt:

Versuchungen gehören zum menschlichen Leben. Je intensiver dieses Leben gelebt wird, je verantwortungsbewußter ein Mensch um den letzten Sinn seines Lebens ringt, desto stärker sind die Versuchungen, denen er ausgesetzt ist. Wir wissen aus dem Leben der Heiligen, wie tief und wie schwer sie in ihrem Leben mit Versuchungen mannigfacher Art zu kämpfen hatten. Wir lesen in der Heiligen Schrift, daß der Herr selbst von diesen Versuchungen nicht verschont geblieben ist. Wir haben aber auch den Trost, daß niemand über sein Vermögen hinaus versucht wird. Vielleicht müssen Versuchungen deswegen kommen, damit der Mensch sich erprobe, seine Möglichkeiten, seine Gefahren, aber auch seine Grenzen dadurch erkenne.

Jedes Alter, jeder Stand, jeder Beruf hat seine Versuchungen, warum nicht auch der des Journalisten? Gerade er, dessen Arbeitsbereich die ganze Welt, dessen Mittel das Wort ist, dessen innerste Triebfeder auch dort, wo er sie nicht verrät, nur die Verantwortung sein kann, er weiß um die Versuchung des Wortes und der Macht. Aber wissen wir davon? Was weiß der Priester, was weiß der Bischof, der auch seine Versuchungen durchzustehen hat, von den Versuchungen des Journalisten? Wo liegt für ihn die Legitimation, sich mit diesen Versuchungen zu befassen?

Nun, was den Schreiber dieses Beitrages betrifft, so darf er darauf hinweisen, daß er sich zwar nicht zur Gilde der Journalisten selbst zählen kann, daß ihm aber als „Pressebischof" nicht nur viele Kontakte mit den Journalisten seines Landes verbinden, daß er ihre Arbeit oft aus nächster Nähe miterleben konnte und daß er daher

ihre Sorgen, ihre Nöte und ihre Probleme zu kennen glaubt. Darüber hinaus ist in der Gegenwart gerade den Priestern, und im besonderen auch dem Bischof, mehr denn früher aufgetragen, mit dem Worte, dem geschriebenen sowie dem gesprochenen Worte, zu wirken. Er muß daher um die Einflußmöglichkeiten, um die Grenzen und auch um die Versuchungen, denen dieser Beruf ausgesetzt ist, ein wenig Bescheid wissen.

Aber es geht letztlich nicht darum, auf Grund einer mehr oder weniger genauen Kenntnis der journalistischen Praxis Mahnungen und Tadel auszusprechen, die Journalisten mit erhobenem Zeigefinger auf die Gefahren, die ihnen drohen, aufmerksam zu machen, sondern es geht um ein Einfühlen und Mitfühlen. Es geht darum, den Journalisten das Gefühl zu geben, daß man ihnen, deren Aufgabe so oft die Kritik ist, nicht mit bloßer Kritik antwortet, sondern daß man bemüht ist, die Ursachen aufzuspüren, aus der die Versuchungen und Gefahren stammen. Es geht darum, sich mit ihnen ein wenig mitverantwortlich zu wissen; zu überlegen, wieweit wir alle, das katholische Volk und die Hierarchie, mitverantwortlich sind für das, was wir oft als Fehlhaltungen registrieren zu müssen glauben, wenn es sich bei dieser Betrachtung im besonderen um die Versuchungen des katholischen Journalisten handelt. So möchte ich also diesen Versuch hier verstanden wissen: als eine mitfühlende Interpretation der Probleme, der Sorgen und schließlich auch der Versuchungen des katholischen Journalisten.

Solche Versuchungen unterscheiden sich nur in der besonderen Form ihrer Ausprägung von den Versuchungen des Journalisten im allgemeinen. Von der Versuchung der Macht und des Geldes ist der katholische Journalist weitgehend frei. Die Grenzen seines Einflusses sind meist so gezogen, daß er wohl kaum in eine Überschätzung seiner Macht verfallen kann; und was das Geld betrifft, so weiß der katholische Journalist, daß er damit bestimmte Grenzen in Kauf genommen hat, die zwar — das muß anerkannt werden — heute nicht mehr so unendlich weit von denen seiner anderen Berufskollegen entfernt sind, die aber nach wie vor spürbar bleiben. Das weiß er, und das ist für ihn auch kaum Gegenstand einer wehmütigen Betrachtung, schon gar nicht einer Versuchung.

Die vielfältigen Versuchungen, die den Journalisten im allgemeinen angehen, können gewissermaßen unter zwei Begriffen subsumiert werden: da ist einmal die Versuchung der Routine und zum anderen die Versuchung der Resignation. Die Routine ist eine Gefahr, die auf jeden Menschen lauert, der die handwerklichen Regeln seines Metiers beherrscht. Beim Journalisten ist diese Versuchung deswegen so groß, weil er ohne eine gewisse Routine in der Hast der Tagesarbeit überhaupt nicht mehr zurechtkommen kann. Sie ist deswegen so gefährlich, weil man beim Journalisten mehr als anderswo spürt, was bloße Routine ist und wo das mitfühlende, mitleidende und mitkämpfende Herz spricht.

Wie kann nun im besonderen der katholische Journalist der Gefahr der Routine begegnen? Er sucht ihr, wie auch seine Kollegen, auszuweichen in einer Flucht nach vorne, das heißt, einer Flucht in die Sensation. Die Konzilsberichterstattung hat uns hier mehrfach Beispiele gegeben. Ohne Zweifel hatte der Papst nicht unmittelbar die katholischen Konzilsjournalisten vor Augen, als er sich vor italienischen Presseleuten über manche sensationelle Aufmachung im Zusammenhang mit der Konzilsberichterstattung beklagte. Mit der konziliaren Berichterstattung im allgemeinen kann jeder Konzilsvater zufrieden sein. Aber es fanden sich manche Pauschalurteile, die nicht nur den katholischen Leser etwas verwirrten, sondern auch dem Wesen der Sache nicht ganz gerecht wurden. Vielleicht hat man manche Ereignisse am Konzil spektakulärer aufgemacht, als sie es wirklich waren — wenn von Parteiungen und Parteikämpfen, von Intrigen und Protesten am Konzil geschrieben wurde. Vielleicht wurde die Verschiebung des Schemas über die Religionsfreiheit zu sehr als ein Erfolg oder ein Mißerfolg der einen oder anderen Richtung hingestellt. Im Grunde sollte es doch klar sein, daß die Verschiebung als solche keine Abwertung dieses Schemas bedeutet.

Aber wenn wir meinen, daß im Zusammenhang mit dem Konzil auch von katholischen Journalisten manchmal der Versuchung zur Sensation nicht genug Widerstand entgegengesetzt wurde, so gilt es doch eines zu bedenken: Wenn man in diesem Zusammenhang überhaupt von Schuld reden will, sind dann die katholischen Journalisten allein schuld? Verlangen und erwarten wir nicht von ihnen, daß sie das Interesse am Konzil in einer breiten Öffentlichkeit wach erhalten sollen, in einer Öffentlichkeit, die mit dem Kanzelwort allein nicht erreichbar ist? Erwarten wir nicht von ihnen, sie sollen es den Kindern der Welt gleichtun in Aufmachung und Herrichtung? Wie aber sollen sie dieses Interesse wach erhalten? Es hat Zeiten in der Geschichte der Kirche gegeben, da hat man sich auf den Marktplätzen die Stimmen heiser geschrien und die Köpfe blutig geschlagen um ein Jota, um theologische Unterscheidungslehren. Die Schlagzeile einer Boulevardzeitung muß heute andere Tatsachen bringen. Vielleicht können wir nicht beides erwarten — wenigstens nicht am gleichen Ort —: die knallige Schlagzeile über das Konzil, die Millionen Menschen die Tatsache des Konzils wieder ins Gedächtnis ruft, und eine gediegene sachliche Information.

Die Versuchung zur Resignation aber ist eine Versuchung, die besonders dem katholischen Journalisten gefährlich werden kann. Ja, vielleicht ist die Resignation überhaupt die große Versuchung der Katholiken unserer Tage. „Die Müdigkeit der Guten" hat Papst Pius XII. das große Problem unserer Zeit genannt. Zwei Stände unter den Christen sind besonders für die Resignation anfällig: die Journalisten und die Priester. Beide haben mit dem Einsatz ihrer Persönlichkeit darum gerungen, die Umwelt zu verändern, sie näher an die Wahrheit heranzuführen, ein kleines Stück Gott näherzubringen. Sie haben sich die Finger wund geschrieben und die Kehlen heiser geschrien. Sie haben sich keine Ruhe gegönnt, sie konnten nicht warten auf Muße und Laune, sie waren jede Stunde ihres Lebens eingespannt in ihren Beruf. Und jetzt sind sie müde und ermattet. Was hat ihr Einsatz bewirkt, was hat sich geändert in der Welt? Der Priester weiß sich meist geborgen in der Gnade seines Standes, so daß für ihn Zeiten der Resignation, der Mutlosigkeit eher zu überwinden sind.

Wo soll sich der katholische Journalist geborgen wissen? Für wen hat er gearbeitet, wenn er ein halbes Leben seine Begabung, seine Sprache und seine Feder in den Dienst der Kirche gestellt hat? Und wenn er die Ergebnisse seines Wirkens überblickt, dann bedrückt ihn meistens nicht nur die geringe Wirksamkeit seines Tuns nach außen, es bedrückt ihn vielleicht am meisten der Zweifel, ob er überhaupt recht getan hat. Hat er der Kirche wirk-

lich einen Dienst erwiesen? Wir können einen Menschen in den Stunden seiner Zweifel und Versuchungen nicht billig mit einigen freundlichen Worten heimschicken. Wer, wenn nicht der Journalist, wird den Unterschied merken? Wir können ihm nicht von der Bedeutung der katholischen Presse erzählen, wenn er sich selber zweifelnd fragt, ob die Kirche in der Gegenwart eine katholische Presse, die keine Kirchenpresse und keine Parteipresse ist, ernstlich will?

Weiter ist zu nennen die Versuchung zur Phrase. Für den katholischen Journalisten ist es die Versuchung zur religiösen Phrase. Die Versuchung ist groß, und wenige — das gilt jetzt nicht nur für die Journalisten — können behaupten, daß sie von dieser Versuchung frei sind. Die Phrase, das heißt ein geprägtes Wortbild, das man hundertmal gehört hat, das so leicht von Mund zu Mund läuft und so leicht in die Feder rinnt. Mit der Phrase kann man alles machen. Man kann seine Übereinstimmung nachweisen und sein Nichtstun verdecken. Jedes Tun, auch das kleinste und geringste, ist mühsam und beschwerlich gegenüber dem schönen, dem trefflich pathetischen Wort. Da werden letzte, höchst ganze, im Geheimnis Gottes ruhende Begriffe zum Wechselgeld, zur Kleinmünze der Alltäglichkeit; da werden Programme verkündet, die in wenigen Monaten Aufgaben bewältigen wollen, um die die Christenheit seit Jahrtausenden ringt. Da wird von der „Wiederverchristlichung der Welt" geschrieben, als ob es nur darum ginge, einen kleinen technischen Fehler im Apparat zu korrigieren. Da wird von Einsatz und Aktivismus geredet, vom Apostolat, als ob es das Zauberwort wäre, dessen Aussprechen oder Niederschreiben allein schon die Welt verändern könnte.

Der Hang zur Phrase — d. h. zur radikalen religiösen Phrase — ist nicht etwas, was nur dem katholischen Journalisten eigentümlich ist. Er schreibt meistens nur das, was er auf Tagungen und Kundgebungen, ja manchmal auch von der Kanzel hört. Wenn wir meinen, wir sollten uns vor jeder Phrase und besonders vor der radikalen religiösen Phrase hüten — wenn wir überzeugt sind, daß das kleinste Zeugnis christlicher Existenz und Liebe mehr ist als das tönende Wort und der klingende Satz, dann dürfen wir nicht nur die Journalisten anklagen, dann müssen wir selbst an unsere Brust klopfen. Die Journalisten, so meinte ich, haben die Phrase nicht erfunden, sie schreiben sie nur nach, weil sie immer wieder die Erfahrung gemacht haben, daß dies nicht nur weniger Mühe kostet, sondern daß sie darob mehr gelten als die, die schwer um den Ausdruck ringen.

Die Versuchung der Routine, die sich in einer Flucht in die Sensation oder einem Nachgeben gegenüber der Phrase äußern kann, ist die Versuchung aller Journalisten.

Auf der anderen Seite müssen wir auch die Frage stellen, was die Kirche für den katholischen Journalisten tut. Muß er nicht manchmal im kirchlichen Raum den Eindruck gewinnen, daß er als katholischer Journalist ein Außenseiter ist, von dem man sich gerne distanziert? Passiert es nicht auch dem katholischen Journalisten manchmal, daß in seiner Gegenwart Gespräche verstummen, daß man halb im Scherz, halb verlegen meint: „Achtung, Vorsicht, die Presse!" Und klingt das nicht oft so wie „Feind hört mit!" Es gibt Katholiken, für die der Journalist noch immer so etwas wie ein Schauspieler, wie ein Mann vom Zirkus ist.

Ähnliche Vorstellungen finden sich noch weitgehend im katholischen Bereich.

Der katholische Journalist ist der Mund des Laien. Durch ihn erfahren wir erst, was der Laie denkt. Im Verhältnis der Kirche zum Journalisten wird sich das neue Verhältnis der Kirche zum Laien bewähren müssen.

Wir sollten alle diese Sorgen verstehen, auch dann, wenn wir meinen, daß sie objektiv nicht berechtigt sind. Wir sollten das stille, oft vergebliche Mühen gerade der katholischen Journalisten verstehen, wenn wir über die Versuchungen des katholischen Journalisten sprechen. Wir sollten ihnen beistehen durch Verständnis und Mitfühlen, wenn sie gegen die Versuchungen der Resignation, der Trägheit und Feigheit in Zynismus und Heuchelei sich flüchten. Der katholische Journalist wird für seine Arbeit gewiß keinen besonderen Dank erwarten, aber es sollte ihm nicht so gehen wie einem österreichischen Dichter, der in den napoleonischen Kriegen wegen seiner patriotischen Lieder durch die französische Besatzungsmacht all sein Hab und Gut verlor und dem dann der „gute Kaiser Franz", als es sich darum handelte, seine Verdienste für Österreich zu belohnen, geantwortet haben soll: „Ja, wer hat ihm denn das geschafft?"

Wer rühmte nicht gerne den Mut des katholischen Journalisten im allgemeinen — meint aber dann im Einzelfall, daß er diesmal doch etwas zu weit gegangen sei? Und doch möchte ich den katholischen Journalisten zurufen, was ich lange vor der Eröffnung des Konzils den Wiener Journalisten gesagt hatte: „Warten Sie nicht auf den Bischof, warten Sie nicht auf Rom, mahnen Sie, wo Sie mahnen zu müssen glauben, drängen Sie, wo Sie drängen zu müssen glauben."

Diese Zeilen sind einem unserer hervorragendsten katholischen Publizisten gewidmet, dem ich bescheinigen möchte, daß er alle die vielfachen Versuchungen, die den katholischen Journalisten anfallen können, in sich überwunden hat. Wir können ihm dadurch am besten danken, daß wir seinen Kollegen, all denen, die als katholische Journalisten oft auf einsamem Posten stehen, Mitgefühl und Verständnis aufbringen und jene Hilfe gewähren, die sie brauchen.

Lorenz Kardinal Jaeger, Erzbischof von Paderborn, schreibt über „Der Publizist und die öffentliche Meinung in der Kirche":

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte jemand heute, zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, noch den Versuch machen, die Notwendigkeit und Bedeutung der „Öffentlichen Meinung" in der Kirche beweisen zu wollen. Schon Papst Pius XII. hat sich in seiner lichtvollen Ansprache vom 17. Februar 1950 (AAS XLII [1950] S. 251—257) an die Teilnehmer des Internationalen Presse-Kongresses mit der Deutung des komplexen Begriffes „Öffentliche Meinung" befaßt. Sie ist nach ihm ein unentbehrlicher Bestandteil jedes gesunden gesellschaftlichen Lebens. Sie hat deshalb notwendig ihren Platz auch in der Kirche und ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für deren Wirken und Gemeinschaftsleben. Daher die besondere Stellung und Funktion des Publizisten im Raum der Kirche, anderseits aber auch die Verantwortung der Kirche für die Förderung der öffentlichen Meinung in der Kirche. Das waren damals Äußerungen, die aufhorchen ließen. Wörtlich sagte der Papst: „Denn schließlich ist auch sie (die Kirche) ein lebendiger Körper, und es würde etwas ihrem Leben fehlen, wenn

ihr die öffentliche Meinung mangeln würde, ein Mangel, für den die Schuld sowohl auf die Hirten wie auf die Gläubigen fiele" (Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., Bd. I [1954] Nr. 2151).

Die öffentliche Meinung als „das natürliche Echo, der mehr oder weniger ursprüngliche gemeinsame Widerhall, den die Ereignisse und die augenblicklichen Verhältnisse in ihrem Geist und in ihrer Urteilskraft finden", ist seitdem noch lebensnotwendiger für die Kirche geworden. Der schnell wachsende Demokratisierungsprozeß in der modernen Welt konnte nicht ohne Ausstrahlungen auf die Kirche bleiben. Die öffentliche Meinung hat in ihrem Leben eine geradezu pastorations- und missionsentscheidende Bedeutung gewonnen durch den modernen Vergesellschaftungsprozeß (vgl. Johannes XXIII., *Mater et magistra*) und den weitreichenden Einfluß der sozialen Kommunikationsmittel, deren Verbreitung heute bis in die letzte Hütte und das entlegenste Urwalddorf reicht.

Gott Dank, daß in unserem Jahrhundert „die Kirche in den Seelen erwacht ist". Von der Gnade Gottes geweckt und getragen, von der Kirche in Lehre und Hirtensorge gefördert, begegnet das Mysterium Kirche einem lebendigen Interesse und einem neuen Verständnis. Allerorten regt sich ein ernstes Bemühen um ein vertieftes Glaubenswissen und die Bereitschaft zur actuosa participatio am gesamten kirchlichen Leben. Kein Wunder, daß sich nun überall in der Kirche in kleineren oder größeren Kreisen und Gruppen öffentliche Meinung bildet, hier mehr zaghaft und leise, dort lauter und unausweichlicher, zuweilen sogar in überstarker, mitunter in Wahrheit und Liebe strapazierender Weise.

Angesichts dieser Gegebenheiten mußte das Konzil in einem eigenen Dekret Stellung nehmen zu den publizistischen Mitteln und ihre Bedeutung würdigen. Bei dem rasenden Tempo der geschichtlichen Entwicklung gerade auf diesem Gebiet mußten notwendig die Aussagen des Dekrets unvollkommen bleiben. Dennoch war es bedeutsam, daß die Konzilsväter klar und unmißverständlich auf diese Kommunikationsmittel als dominierende Faktoren öffentlicher Meinungsbildung in Kirche und Welt hingewiesen haben.

Das Konzilsecho innerhalb der Kirche und in der Welt hat es auch dem letzten deutlich gemacht, wie wichtig öffentliche Meinung für das Leben der Kirche ist. Es sollte aber auch allen bewußt gemacht haben, wie notwendig für die Kirche gute Journalisten und Publizisten sind. Männer, die sich der Wahrheit und der Liebe verpflichtet wissen, die in ihrer Liebe zur Kirche und des für sie selbstverständlichen „sentire cum Ecclesia" in echt christlichem Freimut das rechte Wort zur rechten Zeit finden und so der öffentlichen Meinungsbildung dienen. Es ist hier noch viel geduldige Pionierarbeit zu tun. Noch ist das Bild des katholischen Publizisten allzu vielen unbekannt, namentlich für die Jugend nicht attraktiv genug. Noch erfreuen sie sich nicht im katholischen Raum der gebührenden Hochschätzung. Kirchenamtliche Hilfen und die Errichtung einer „Päpstlichen Kommission für Publizistik" versuchen, neue Impulse zu geben, die sich hoffentlich in naher Zukunft segensreich auswirken.

Am Schluß seiner eingangs erwähnten Ansprache weist Pius XII. hin auf die „wahrhaft großen Männer ..., welche Ehre und Ruhm des katholischen Journalisten und der katholischen Presse der Neuzeit sind. Seit mehr als einem Jahrhundert stehen sie vor Uns als leuchtende Vorbilder geistigen Wirkens" (a. a. O. 2153).

Die harte Arbeit und die große Verantwortung des Publizisten, nicht zuletzt des katholischen, können mit Recht Dank und Anerkennung von seiten der Kirche erwarten. Ihr Dienst kann für die Kirche, für ihr Leben und Wirken kaum hoch genug veranschlagt werden. Der 60. Geburtstag von Karlheinz Schmidthüs, des Herausgebers der Herder-Korrespondenz und Mitherausgebers der Zeitschrift „Wort und Wahrheit", ist ein willkommener Anlaß, diesen Dank der deutschen Katholiken allen katholischen Publizisten in der Person eines ihrer hervorragendsten Kollegen öffentlich abzustatten. Der Kundige weiß, was die schnelle Information und sichere Orientierung über kirchliches Leben des In- und Auslandes, die Unterrichtung über die theologischen Entwicklungen und ökumenischen Bemühungen in unseren Tagen, da der Dialog nicht nur unvermeidbar geworden ist, sondern direkt gesucht wird, für jeden bedeutet, der in Welt und Kirche das Zeitgeschehen bewußt miterlebt. In der Herder-Korrespondenz hat Schmidthüs ein Organ geschaffen, das sich in katholischen wie außerkatholischen Kreisen des In- und Auslandes ein unbestrittenes Ansehen errungen hat. Es ist Ungezählten zu einer Arbeitshilfe geworden, auf die sie nicht mehr verzichten möchten.

Ungemein interessant und anregend ist es heute, frühere Jahrgänge von „Wort und Wahrheit" durchzusehen und daran die notwendige Arbeit des Publizisten für das Leben und die Meinungsbildung in der Kirche zu ermessen. Manches kritische und vielleicht schockierende Wort ist dort geschrieben, dessen Richtigkeit und Notwendigkeit erst heute voll erkennbar geworden ist.

Wir danken dem nunmehr Sechzigjährigen für seinen hingebenden Dienst an der Kirche. Es war Apostolatsarbeit im vollen Sinn des Wortes. Er hat sich der Publizistik verschrieben in jungen Jahren. Er ist ihr treu geblieben in guten und bösen Zeiten, ein Anwalt der Wahrheit, für die er sich mutig eingesetzt hat, ob gelegen oder ungelegen. Möchte er und seine Feder noch auf recht lange Zeit hin der Kirche und der Öffentlichkeitsarbeit zur Verfügung stehen.

Zum gleichen Thema äußerte Dr. Franz Hengsbach, Bischof von Essen:

In der Reihe der periodischen Publikationen im deutschen Katholizismus der Nachkriegszeit nimmt die Herder-Korrespondenz eine führende Stellung ein. Die Kirche in Deutschland verfügte bis dahin — auch in der vornationalsozialistischen Zeit — über keine entsprechende Zeitschrift. In einer Reihe katholischer Länder fehlt sie noch heute. In einigen anderen hat die Herder-Korrespondenz zu ähnlichen Veröffentlichungen angeregt. Durch die seit einem Jahr erscheinende englische Ausgabe hat sich der Kreis der von ihr Unterrichteten bedeutend erweitert.

Ihrer Eigenart entsprechend, stellt sie einen wichtigen Beitrag zur Bildung jener öffentlichen Meinung auch in der Kirche dar, von deren Bedeutung Papst Pius XII. in seiner Ansprache vom 17. Februar 1950 nachdrücklich gesprochen hat. Das setzt einmal eine umfassende Bemühung um die Erreichung aller für die katholische Öffentlichkeit bedeutsamen Fakta voraus, eine Aufgabe, die bei der heutigen Lage der katholischen Nachrichtendienste in der Welt nicht einfach ist. Hier hat die Herder-Korrespondenz selbst eine ergänzende Funktion. Für

viele ist sie Vermittlerin von Nachrichten aus dem kirchlichen Leben geworden.
Ein Studium der neunzehn bisher erschienenen Jahrgänge bietet ein umfassendes Bild der kirchlichen Gegenwart, und dies nicht nur im eigenen katholischen Bereich, vielmehr auch und vor allem in ökumenischer Hinsicht. Ja, sie ist gerade in dieser Beziehung ein wichtiger Mitsprecher im ökumenischen Dialog der Gegenwart geworden. Von ähnlicher Bedeutung ist die regelmäßige Bücherschau.
Im Rahmen einer solchen Veröffentlichung hat der katholische Publizist nicht nur festzustellen und Feststellungen weiterzugeben. Er deutet sie auch zugleich. Das setzt eine zweifache, ständig gepflegte Verbindung voraus. Einmal die Verbindung zur Hierarchie. Gewiß ist die Herder-Korrespondenz kein bischöfliches Blatt und auch keine offiziöse Nachrichtenbörse der Kirche. Der Herausgeber und sein oft unbekannt bleibender Mitarbeiterstab behalten ihre eigene Verantwortung. Sie werden auch in manchen ihrer Stellungnahmen Widerspruch erfahren. Um so mehr ehrt die Herder-Korrespondenz der Ruf ungeschmälerter Kirchlichkeit der Gesinnung.
Nicht weniger muß der Herausgeber vielfältige Kontakte zur Welt außerhalb der Kirche haben. Viele der angeschnittenen Fragen und im zunehmenden Maß vielleicht die wichtigsten behandeln den Dialog der Kirche mit der Welt der Kultur, der Gesellschaft und des Politischen. Auch hier hat sich die Herder-Korrespondenz die Anerkennung ihrer Informiertheit und ihres Sachverstandes zunehmend zu sichern gewußt. Daß der Herausgeber selbst durch seine vielfältigen Beziehungen zum kirchlichen wie zum kulturellen Leben der Gegenwart sich für eine solche Monatsschrift bestens qualifiziert hatte, ist unbestritten. Auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken verdankt ihm in dieser Beziehung viel und hat ihm entsprechend gedankt.
Das menschliche und gesellschaftliche Element in der Kirche der Gegenwart machen, wie Pius XII. an der oben erwähnten Stelle sagte, den Dienst der öffentlichen Meinung an ihrem Leben zu einer unverzichtbaren Aufgabe der heutigen Christen. An ihrer Erfüllung haben die christlichen Laien einen unersetzlichen Anteil. Die in der Auswahl der Tatsachen und in ihrer Interpretation gesetzten Akzente sind für die Träger des kirchlichen Amtes ebenso wichtig wie für die Arbeit aller übrigen katholischen Kräfte in Kirche und Welt. Daß bei diesem Dienst auch die Kritik zu ihrem Recht kommt, ist keine Konzession an die unvermeidliche menschliche Schwäche, auch nicht eine unvermeidliche Begleiterscheinung heutiger Publizistik, sondern eine gegenwartsgemäße Form der im Evangelium selbst geforderten Wachheit und Correctio fraterna. Solche Publizistik belebt die so wünschenswerte innerkirchliche Diskussion, klärt die Positionen und hilft Entscheidungen vorzubereiten.
Wenn der Herausgeber der Herder-Korrespondenz, Karlheinz Schmidthüs, am 10. Februar ds. Jahres sein 60. Lebensjahr vollendet, so ist das nicht nur ein persönlicher Gedenktag, sondern auch ein Anlaß für die Leser der Herder-Korrespondenz, Geistliche und Laien, sich seiner dankbar zu erinnern. Fast 20 von seinen 60 Jahren dient er ihnen, dient er uns, muß ich besser sagen, den Christen und der Kirche in Deutschland. Als einer von den vielen, denen er in diesen Jahren viel gegeben hat, möchte ich hier den Dank aller aussprechen. Wir bitten den Herrn der Kirche, daß er seinen Weg und sein Wirken unter uns noch lange segne.

Professor Dr. Otto B. Roegele, München, schreibt unter dem Titel „Eine Lücke im Konzilsdekret ‚Über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation'" folgendes:

Das Konzilsdekret „Über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation" vom 4. Dezember 1963 berührt mit keinem Wort die Frage nach Recht und Grenzen der Information in der Kirche und über die Kirche, geschweige denn nach Recht und Grenzen freier Diskussion, Meinungsbildung und Kritik innerhalb der Kirche. Das muß aus zwei Gründen besonders auffallen:
Weil das Zweite Vatikanische Konzil selbst, in seiner Vorbereitung, in seinem Verlauf und in seinen Krisen geradezu ein Musterbeispiel für die Bedeutung und die Leistungsmöglichkeiten des Informationswesens auch für die religiöse Sphäre darstellt.
Und weil es zu diesem Punkt Lehräußerungen Pius' XII. gibt, die weder an Präzision zu wünschen übriglassen, die den Konzilsvätern bekannt gewesen sein müssen und deren Nichtbeachtung man sich kaum dadurch erklären kann, daß man annimmt, sie seien als wenig wichtig angesehen worden.
Gewiß, die Kirche ist nicht nach den gleichen Gesetzen gebaut wie die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat. Die hierarchische Ordnung der Kirche ist etwas anderes als die demokratische Staatsordnung. Dennoch kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß es in der Kirche ganz und gar nicht darauf ankomme, in welchem Maße und in welcher Art die dreifache Aufgabe der Information erfüllt wird: die Vermittlung von Wissen (über die Kirche), die Ermöglichung von Verstehen (dessen, was in der Kirche und mit der Kirche geschieht) und der Impuls zum Teilnehmen (an dem, was die Kirche ist, was sie unternimmt und was mit ihr geschieht).
„Spricht man vom Recht auf Information, so sollte man nicht sagen: dieses Recht besteht *sogar* in der Kirche, sondern: dieses Recht besteht *um so mehr* in der Kirche. Beruht nämlich das Recht auf Information auf menschlicher Solidarität und sozialer Verantwortung, so gibt es keine Gesellschaft, wo es geachteter und entwickelter sein sollte als gerade in der Kirche. Denn der mystische Leib schafft Solidarität und Verantwortung weit verbindlicherer Art als jede andere Gesellschaft..." (Émile Gabel in „Wort und Wahrheit" [1963] S. 415).
Übrigens hat die Kirche schon immer in ihrer Geschichte großen Wert darauf gelegt, daß das, was in ihr geschah, auch veröffentlicht wurde, soweit es die Öffentlichkeit anging. Sie hat es freilich mit den Mitteln bewirkt, die in früheren Zeiten die allein gebräuchlichen waren, und sie ist bei diesen länger stehengeblieben als die weltlichen Mächte. Noch heute legen die Kanzelabkündigung über die Gottesdienstordnung, über personelle Änderung in der Gemeinde, vor allem aber der öffentliche Aufruf der Brautpaare, die zur Trauung angemeldet sind, Zeugnis dafür ab, daß die ältere Kirche eine sehr lebendige Vorstellung von ihrer Informationspflicht gegenüber den Gläubigen besaß. Übrigens auch von ihrem *Recht* zur Information: Selbst in den Jahrhunderten, in denen die weltlichen Obrigkeiten das Privileg des Benachrichtigtseins für sich allein reklamierten, bestand die Kirche auf ihrem eigenen und unabhängigen Recht der Information, nicht nur im Sinne der ungestörten Verkündigung ihrer übernatürlichen Botschaft, sondern sehr wohl auch im Sinne der Benachrichtigung über ihr eigenes Leben, über das Geschehen in der Gesamtkirche wie in ihren Gemeinden.

Wenn es nun aber zutrifft, daß Nachrichten den Kommunikationsprozeß in Gang setzen und in Gang halten, dann ist es unvermeidlich, daß auch innerhalb der Kirche jene Wirkungen hervorgebracht werden, die diesen Prozeß charakterisieren. In der Tat hat es öffentliche Meinungen in der Kirche zu allen Zeiten gegeben — man braucht nur die Evangelien und vor allem die Apostelgeschichte aufzuschlagen, um genug Beweise dafür zu finden. Der Bericht vom Gang der drei Frauen zum Grab Jesu am Auferstehungsmorgen ist ein klassisches Exempel für die Wirkungen der Nachricht in der Urgemeinde, in diesem Falle sogar einer ausgesprochenen Sensationsnachricht. Das hängt mit der Natur der Kirche zusammen, die ja *auch* Gesellschaft aus Menschen ist, wie sie göttliche Stiftung, Volk Gottes und fortlebender Christus ist.
Um es mit den Worten Pius' XII. zu sagen:
„Schließlich möchten Wir noch ein Wort über die öffentliche Meinung im Schoß der Kirche selbst hinzufügen (natürlich in den Dingen, die der freien Erörterung überlassen sind). Das kann nur die wundern, die die Kirche nicht oder nur schlecht kennen. Denn schließlich ist sie ein lebendiger Körper, und es würde ihrem Leben etwas fehlen, wenn die öffentliche Meinung ihr fehlte, ein Mangel, wofür die Schuld sowohl auf die Hirten wie auf die Herde zurückfallen würde" (Botschaft an den Weltkongreß der katholischen Presse vom 17. Februar 1950).

Diese Papstworte aus dem Jahre 1950 wirken neben manchen zaghaften und verschwommenen Formulierungen des Konzilsdekrets und neben seinem völligen Schweigen zum Thema der innerkirchlichen Information geradezu avantgardistisch. Sie verraten ein tiefes Verständnis für das Wesen und die Besonderheiten des kommunikativen Prozesses und für seine Bedeutung in der modernen Gesellschaft; sie stellen zugleich eine unüberhörbare Mahnung dar an alle Verantwortlichen der Kirche, daß sie ihre oft so wenig informationsfreudige, zuweilen ausgesprochen kleinkarierte und ängstliche Praxis aufgeben müssen zugunsten einer großzügigen Offenheit.
Daß das Recht auf Information über die Kirche und auf freie Meinungsäußerung innerhalb der Kirche im Konzilsdekret über die Kommunikationsmittel nicht ausdrücklich behandelt ist, muß aus mehreren Gründen bedauert werden, hauptsächlich aber deshalb, weil die Forderung des Dekrets nach Informationsfreiheit in der bürgerlichen Sphäre erheblich glaubwürdiger und überzeugender wäre, wenn die entsprechenden (nicht gleichen) Rechte im Hinblick auf die Gemeinschaft der Kirche nicht unerwähnt geblieben wären.
Daher erscheint es um so wichtiger, daß wenigstens die Pastoral-Instruktion, die zu diesem Dekret noch erlassen wird, das Versäumte nachholt.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Reform der Orden

Daß sich das Zweite Vatikanum wenigstens in allgemeiner Form auch mit der Reform des Ordenslebens befassen möge, war bereits während der Vorbereitungszeit von Bischöfen, Geistlichen, Ordensleuten und selbst Laien vorgetragen worden. Auch in den an die „Antipraeparatoria" gesandten Gutachten und Voten der Bischöfe und Katholischen Fakultäten wurden entsprechende Wünsche geäußert. Daß damit ein für die innerkirchliche Erneuerung erstrangiges Thema anstand, bewiesen schon die zahlreichen Ansprachen der letzten Päpste bis zu Paul VI. zur gleichen Materie. Somit begaben sich die Väter mit der kurzen Aussprache zu den Propositiones „Über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens" (Hundertneunzehnte bis Hunderteinundzwanzigste Generalkongregation; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 154) keineswegs auf ein nur am Rande der vom Konzil intendierten innerkirchlichen Erneuerung liegendes Gebiet. Auch handelte dieser Entwurf nicht als einziger über das Ordensleben.
Bereits bei der Aussprache zu dem Abschnitt in der Konstitution *De Ecclesia* über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit war von der besonderen Sendung der Orden die Rede gewesen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 147). Bereits damals waren einige auf den Kern des Problems zielende Punkte berührt worden. So wünschten mehrere Väter eine Vertiefung der Theologie des Ordenslebens, die zugleich eine biblische Erneuerung der Ordensspiritualität einschlösse. Bei einem Teil der Väter zeigte sich das Bestreben, eine allzu individualistische Sicht des „Vollkommenheitsstrebens" in den Orden zu korrigieren. Man versuchte das Leben in den Orden weniger als Mittel „zur leichteren und sichereren Erreichung des Ziels" der Vollkommenheit (S. Mayer), sondern mehr und betonter in seiner soteriologischen Zeichenhaftigkeit auf dem Wege der pilgernden Kirche zu verstehen. Man kritisierte den zweideutigen Gebrauch des Ausdrucks „Stand der Vollkommenheit" und bemerkte, sofern man von einem solchen sprechen könne, sei der „Stand" der Christen schlechthin gemeint. Man wies darauf hin, daß das Leben nach den evangelischen Räten in je verschiedener Weise allen Christen aufgegeben sei, auch wenn die Orden die radikalste Form ihrer Verwirklichung darstellten. Man geißelte damals einen gewissen Ordenspartikularismus, und der inzwischen verstorbene Erzabt Reetz von Beuron wies darauf hin, daß Christus zwar eine Kirche, nicht aber auch noch Orden gestiftet habe.
Alle diese Kritik, der es übrigens an positiver Begründung fehlte, hat sich im endgültigen Text der Konstitution nur in sehr vager Form niedergeschlagen. Wie erinnerlich, ist das Konzil zwar dem Wunsche zahlreicher Väter aus den Orden gefolgt und hat den betreffenden Abschnitt der Konstitution *De Ecclesia* — wohl in erster Linie, um die gesamtkirchliche Bedeutung der Orden gerade angesichts der großen Probleme, die sich heute den Orden und Kongregationen in der Praxis stellen, und wegen des wachsenden Nachwuchsrückgangs besonders herauszustellen — als eigenes Kapitel verabschiedet, aber eine Theologie des Ordenslebens, besonders im Sinne einer theologisch-spirituellen Handreichung zu fälligen praktischen Reformen, vermag der Text nicht zu bieten. Er wirkt mehr apologetisch als theologisch, wenn es dort u. a. heißt: „Und es soll keiner meinen, die Ordensleute würden durch ihre Weihe den Menschen fremd oder für die irdische Gesellschaft unnütz. Denn wenn sie auch manchmal mit ihren

Zeitgenossen nicht direkt umgehen, haben sie sie doch auf tiefere Weise im Innern Christi gegenwärtig und wirken geistlich mit ihnen zusammen, daß der Aufbau der irdischen Gesellschaft immer in Gott gründe..." Neben der Konstitution *De Ecclesia* befaßten sich noch andere Entwürfe direkt oder indirekt mit den Ordensleuten oder mit einem bestimmten, diese betreffenden Thema: der Entwurf über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe, in dem von gewissen Modifizierungen der Exemtion die Rede ist; das inzwischen fallengelassene Schema über die Seelsorge; die Propositiones über die Priesterausbildung; das Schema über die Missionen usw. Die kurzen Propositiones über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, dessen Bestimmungen nicht nur für die Ordensleute im engeren Sinne, sondern auch für Priestergenossenschaften mit gemeinsamem Leben, aber ohne Gelübde, und für die Säkularinstitute gelten sollen, bilden den Rest eines großen Entwurfes „De statibus perfectionis", der in der ersten Fassung der Vorbereitenden Kommission für die Ordensleute 100 Seiten und in seiner zweiten Fassung, die nach der Ersten Sitzungsperiode erstellt worden war, unter dem Titel „De Religiosis" noch dreißig Seiten umfaßte; er schrumpfte in seiner dritten Fassung nach der Zweiten Sitzungsperiode auf ganze vier Seiten zusammen. Wie die meisten anderen Kurzschemata wurde diese dritte Fassung zu Beginn der Dritten Session wiederum um einige Abschnitte, z. B. über den Gehorsam und über die Ausbildung der Ordensmitglieder, erweitert. Wie auf alle Kurzschemata (Propositiones) wird auch auf dieses eine verkürzte Abstimmungsprozedur angewandt: Abstimmung nach der dreigliedrigen Formel (placet, non placet, placet iuxta modum) nach der Aussprache ohne vorhergehende Überarbeitung; Abstimmung nach der zweigliedrigen Formel (placet, non placet) nach Einarbeitung der „Modi". Nun erbrachten freilich die Abstimmungen nach der dreigliedrigen Formel zu den Propositiones 1—13 nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Nur die Abstimmungen zu den Propositiones 14—20 verliefen positiv. Das Abstimmungsergebnis über die Orden läßt zwar auf den Wunsch nach weitgehender Umarbeitung schließen, im wesentlichen will man es offenbar aber doch beim gegenwärtigen Text belassen, da eine nochmalige Diskussion nicht vorgesehen ist.

Allgemeine disziplinare Normen

Unter Hinweis auf die theologische Grundlegung des Ordenslebens in der Konstitution *De Ecclesia* beschränken sich die Propositiones auf allgemeine disziplinare Normen. Die Konkretisierung dieser allgemeinen Normen wird den postkonziliaren Kommissionen überlassen. Als Grundregel für eine zeitgemäße Erneuerung wird angegeben: „Die geistliche und religiöse Erneuerung eines jeden Institutes und dessen Anpassung an die gegenwärtigen Verhältnisse ist unter der Führung der Mutter Kirche in die Wege zu leiten gemäß dem Evangelium und der Nachfolge Christi als der obersten Regel unter Beachtung der Absichten und des genuinen Geistes der Gründer." Allen, die nach den evangelischen Räten leben, wird vor allem andern das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe eingeschärft. Als praktische Kriterien für eine echte und zeitgemäße Erneuerung werden genannt: die treue Beobachtung der Eigenart, der Zielsetzung, des Geistes und der „gesunden Traditionen" eines jeden Institutes; die Berücksichtigung der modernen physischen und psychischen Gegebenheiten in der Lebens-, Wirk- und Gebetsweise der Orden; die Anpassung an die kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der jeweiligen Umgebung, besonders in den Missionsgebieten. In diesem Sinne sollen Konstitutionen, Direktorien, Konsuetudinarien, Gebet- und Zeremonienbücher überprüft werden. Eingeschärft wird, daß eine wirksame Erneuerung des Ordenslebens nur unter Mitwirkung aller Betroffenen durchgeführt werden kann. Zu den kontemplativen Orden wird gesagt: ihre Berufung ist voll und als ganze (plene totaque) apostolisch. Sie müssen sich deshalb nach ihren eigenen Formen und Gesetzen erneuern. Als spezifische Zielsetzungen der aktiven Orden werden genannt: Apostolat und Caritas.

Das Kernstück der Propositiones bilden offenbar die Ausführungen über die Erneuerung des Lebens nach den evangelischen Räten: obwohl durch die heutigen Lebensumstände die Befolgung der Räte schwieriger geworden sei, müßten sich die Orden gerade aus ihnen erneuern. Vom Gehorsam wird gesagt: Der Ordensangehörige bringt im Gehorsam das Ganzopfer seines Willens. Der Vorgesetzte aber muß seine Autorität in den Grenzen der Liebe und der Achtung der menschlichen Person ausüben und bedenken, daß der Ordensmann in unserer Zeit größere Eigenverantwortung auf sich nehmen muß. Die Jungfräulichkeit wird als besonderes Zeichen der Transzendenz der himmlischen Güter bezeichnet. Die Ordensleute verwirklichen durch sie in vorläufiger Zeichenhaftigkeit die erst in der Endzeit voll offenbar werdende Einheit der Kirche mit Christus (verwiesen wird auf 2 Kor. 11, 2). Weil aber die menschliche Natur von einer solchen Verpflichtung in ihrem Kern betroffen ist, sollen Kandidaten zum Gelübde der Jungfräulichkeit erst nach ausreichender Erprobung und bei genügender psychischer und affektiver Reife zugelassen werden. Am konkretesten sind wohl die Bestimmungen über die klösterliche Armut: Für die Übung der Armut genügt es nicht, sich im Gebrauch der materiellen Güter dem Vorgesetzten unterzuordnen, die Ordensmitglieder müssen in der Tat und im Geiste (re et spiritu) arm sein. Die weiblichen Kongregationen sollen durch ihre Konstitutionen ihren Mitgliedern erlauben, auf Erbschaften zugunsten der Klöster zu verzichten. Die Ordensinstitute und Ordenshäuser sollen wissen, daß sie die Güter, die die Vorsehung ihnen geschenkt hat, zum Nutzen der Kirche und der Armen verwenden sollen. Jeder Luxus, übermäßiger Gewinn und Anhäufung von Gütern müssen vermieden werden.

Die weiteren Abschnitte enthalten verschiedene Einzelbestimmungen über die vita communis, die Klausur, die Ordenskleidung, die Ausbildung der Ordensangehörigen, die Gründung von neuen Ordensinstituten, die Anpassung oder Auflösung bereits bestehender, die Zusammenarbeit zwischen den einzelnen Instituten und den höheren Oberen. Bezüglich der vita communis sind zwei Bestimmungen von Bedeutung: die engere Bindung der Laienbrüder an die Klostergemeinschaft und der Rat, in Nonnenklöstern künftig nur noch eine Kategorie von Schwestern bestehen zu lassen. Die heute anachronistisch anmutende Zweiteilung in Klausur- und „Laienschwestern" fiele somit weg. Die strenge päpstliche Klausur der Nonnenklöster soll zwar erhalten bleiben, aber den zeitlichen und örtlichen Bedingungen angepaßt werden. Nonnen, die ein Apostolat nach außen ausüben, sollen davon befreit werden. Das Ordenskleid soll einfach und bescheiden, arm und dezent sein, den hygienischen Anforderungen entsprechen, dem Empfinden der Zeit und der Art der Arbeit angepaßt sein. Bekleidungen, die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhles diesen Normen nicht entsprechen, sind zu ändern. Der Abschnitt über die Ausbildung

der Ordensangehörigen handelt zunächst nur von den Nichtklerikern: Sie sollen nach dem Noviziat religiös und apostolisch weitergebildet werden und sich jene beruflichen und technischen Kenntnisse aneignen, die sie für ihre Arbeit brauchen, und auch die entsprechenden Diplome erwerben. Besonders betont wird die gründliche Ausbildung von Spiritualen und Dozenten.
Vor unüberlegter Neugründung von Ordensinstituten wird gewarnt, damit keine unbrauchbaren Institute entstehen und Kräfte vergeudet werden. Einer überquellenden Vielzahl von Kongregationen wird damit ein Riegel vorgeschoben. In den Gebieten der jungen Kirche sollen Formen des Ordenslebens gepflegt werden, die der Eigenart und den Sitten der Einheimischen entsprechen. Bei Übernahme neuer Aufgaben soll darauf geachtet werden, daß diese mit den ursprünglichen Zielsetzungen des betreffenden Institutes übereinstimmen. Alle Ordensinstitute sollen in enger Verbindung mit den verschiedenen Erneuerungsbewegungen (Liturgie, Mission, Ökumene, Bibel) sein. Die Pflege missionarischen Geistes wird besonders empfohlen. Ordensgemeinschaften, die aller Voraussicht nach zum Aussterben verurteilt sind, soll verboten werden, neue Novizen aufzunehmen. Ihre Mitglieder sollen sich nach Möglichkeit affinierten Instituten anschließen. Zwischen Gemeinschaften mit fast gleichen Konstitutionen werden Föderationen oder Vereinigungen empfohlen. Besonders anempfohlen werden regelmäßige Konferenzen der Höheren Oberen der verschiedenen Institute speziell im Hinblick auf die seelsorgliche Planung in einem bestimmten Territorium. Die Propositiones schließen mit einem Hinweis auf die Notwendigkeit intensiverer Werbung für den Ordensnachwuchs. Die einzelnen Institute haben ein Recht auf eigene Werbemittel (Ordensnachrichten usw.). Aber die Werbung muß klug und unter Beachtung der Richtlinien des Apostolischen Stuhles und des Ortsordinarius geschehen.

Es fehlen die Schwerpunkte

Niemand hat bestritten, daß einzelne Bestimmungen in den Propositiones für die innere Erneuerung der Orden brauchbar und wichtig sind. Aber wie schon bei den Propositiones über die Priester und über die Missionen befriedigt der Text als ganzer nicht. Er beschränke sich auf die Aufstellung einiger kanonischer Bestimmungen, ohne ein theologisches und spirituelles Fundament zu bieten (Bea, Suenens, Döpfner), weise keine logische Ordnung auf und lasse die eigentlichen Absichten nicht recht erkennen (Bea, Döpfner u. a.), er rede an den eigentlichen Schwierigkeiten, denen sich die Orden heute gegenübersehen, vorbei und nenne nicht die Schwerpunkte einer inneren Reform (Döpfner). Mehrere Väter lehnten das Schema ganz ab, weil es auch nach gründlicher Überarbeitung keinen konzilswürdigen Text abgebe, die angeführten Normen zur Erneuerung des Ordenslebens nicht ausreichten (Suenens, Huyghe) und seine Ekklesiologie hinter der des Konzils zurückbleibe (Huyghe). Generalsuperior Lalande, Kongregation vom Heiligen Kreuz, meinte, dem Entwurf fehle die „sève pastorale", der Bezug auf das konkrete Heute in Kirche und Welt. Er müßte den Geist der vom Konzil angestrebten Erneuerung verkörpern, denn dieser müsse sich ja in den geistlichen Lebenszentren der Kirche niederschlagen. Generalsuperior Lalande und Kardinal Ruffini sprachen sich für die Ausarbeitung eines vollen Schemas aus mit ausführlicher theologischer Begründung, wobei Ruffini im Gegensatz zu Lalande den Zweck eines großen Entwurfs mehr in der Einschärfung der traditionellen Ordensdisziplin als in einem richtungweisenden Dokument für deren Erneuerung sah; er wollte die Bestimmung verschärft wissen, daß in den Ordensgemeinschaften nichts geändert werde ohne die vorhergehende Befragung des Apostolischen Stuhles. Neben anderen Vätern machte Ruffini den sehr beachtenswerten Vorschlag, alles, was das Konzil bisher über die Orden geäußert habe (in der Konstitution über die Kirche, im Bischofsschema, im Missions- und Seminarschema usw.), in einem einzigen Dokument zusammenzufassen und zu promulgieren. Der Vorschlag kam freilich zu spät, denn über das Kirchenschema war bereits entschieden. Andere wünschten der größeren Wirksamkeit wegen, wenigstens die Ausführungen des Bischofsschemas über die Orden in den Ordenspropositiones nochmals zu wiederholen (Charue, Moors). Wie bei allen Kurzschemata stand die Diskussion auch diesmal unter Zeitdruck. Immerhin erbrachte sie doch wichtige Ergänzungen und füllte einige Lücken des Schemas, auch wenn nur wenige Interventionen den Problemen auf den Grund zu gehen schienen.

Ergänzung durch die Diskussion

Das Thema hatte sich durchwegs als komplexer erwiesen, als die Väter in ihrer Mehrheit offenbar selbst vermutet hatten, während eine starke Minderheit dem Schema nur mit großem Zögern ein grundsätzliches Plazet erteilen wollte. Eine erste Schwierigkeit betraf schon die Frage, an wen die Propositiones gerichtet sind. Diese Schwierigkeit spiegelte sich bereits im Wechsel des Titels. Priestergenossenschaften mit gemeinsamem Leben ohne Gelübde sind keine Religiosen, trotzdem sollten die Bestimmungen des Entwurfs, soweit sie auf diese anwendbar sind, auch für diese Genossenschaften gelten. Es gibt vor allem im Hinblick auf die Missionsländer eine echte Gemeinsamkeit zwischen den Ordensgemeinschaften und diesen, aber dann hätten sie, da sie eben doch keine Ordensleute sind, im Entwurf auch eigens behandelt werden müssen, was jedoch nicht geschah (so auch Kardinal Richaud).
Ebenso enthält der Entwurf nichts über die besondere Stellung und die besondere Spiritualität der Säkularinstitute, die zwar seit der Apostolischen Konstitution *Provida Mater Ecclesia* wie die Genossenschaften ohne Gelübde zu den „Ständen der Vollkommenheit" gezählt werden, die aber noch weniger als letztere als Ordensleute im eigentlichen Sinne anzusehen sind, oder wenn man sie als solche ansehen will, dann in einem sehr akkommodierten Sinne. Drei Kardinäle (De Barros Câmara, Ruffini, Richaud) sowie ein Bischof (Fiordelli von Prato) verlangten eine ausdrückliche Berücksichtigung der Säkularinstitute. Kardinal Richaud schlug auch eine entsprechende Titeländerung für den Entwurf vor. Am ausführlichsten mit den Säkularinstituten befaßte sich im Namen von 82 Vätern Bischof Fiordelli von Prato: Der Entwurf müsse eigens über sie handeln, weil ihre Angehörigen nicht einfachhin mit den Ordensleuten gleichgesetzt werden wollen, anderseits aber durch ihre Weihe und die Praktizierung der evangelischen Räte in der Welt sowie durch ihr besonderes Wirken für die Kirche auf oft schwierigen Apostolatsfeldern sich vom gewöhnlichen Laien unterscheiden. Aber dieses ihr Apostolat unterscheide sich auch wesentlich von dem der Ordensgemeinschaften. Es müßte etwas gesagt werden über den eigenständigen Charakter dieser Institute, ihre „Welthaftigkeit". Die rasch anwachsende Zahl solcher Institute und ihrer Mitglieder (1964: 16 Institute päpstlichen und 60 bischöflichen Rechts, da-

neben über 300 noch ohne offizielle kirchliche Anerkennung) hätte eine ausführliche Stellungnahme des Konzils tatsächlich für ratsam erscheinen lassen. Denn einerseits handelt es sich dabei um Unternehmungen, die durch möglichst enge Verbindung von kirchlichem Apostolat, persönlichem Heiligkeitsstreben und „Weltlichkeit" moderner Spiritualität verwandt sind und die für das missionarische Wirken der Kirche in einer weitgehend entkirchlichten Welt von größter Bedeutung und Fruchtbarkeit sein können. Anderseits sind solche Institute in jeweils verschiedener Weise und in größerem oder geringerem Maße der Gefahr einer gewissen Ideologisierung mit Überschreitung der Grenzen kirchlicher Wirksamkeit ausgesetzt.

Aber die Säkularinstitute bildeten nicht die einzige Lücke. Die große Vielzahl an Ordens-, vor allem weiblichen Ordensgemeinschaften machte eine Berücksichtigung aller Kategorien überaus schwierig. So fehlte im Entwurf eine klare Unterscheidung zwischen Laien- und Priesterordensgemeinschaften und eine entsprechende Berücksichtigung der caritativen weiblichen Kongregationen, auch war trotz getrennter Hinweise auf kontemplative und aktive Orden sowohl das Gemeinsame wie das Unterscheidende zwischen beiden Ordenstypen nicht klar herausgestellt. Das Schema als ganzes scheint aber den aktiven Typus in erster Linie zu berücksichtigen. Zwei Väter (Paul Hoffer, Generalsuperior der Marianisten, und Weihbischof J. Carroll von Sydney) wünschten einen eigenen Abschnitt über die Lehrorden. Zu Unrecht würden diese, die als Ordensleute zugleich einen wichtigen Auftrag der Kirche in der Welt erfüllen und bei deren Mitgliedern es sich um besonders reife und vorgebildete Persönlichkeiten handeln müsse, von Priestern und Laien geringgeschätzt. Auch in diesen Kongregationen sollten einige zu Priestern und Diakonen geweiht werden. Auch die Oberen nichtklerikaler Kongregationen sollten von den Bischofskonferenzen in ihren Belangen gehört werden.

Das apostolische Potential der weiblichen Ordensgenossenschaften

Die zahlreichen weiblichen Ordensgenossenschaften, von denen während der Dritten Sitzungsperiode zum erstenmal auch einige Vertreter unter den „Auditricen" anwesend waren, fanden in Kardinal Suenens einen Fürsprecher und Kritiker zugleich. Der Kardinal forderte vom Konzil die Erarbeitung von Richtlinien für eine Spiritualität des aktiven Ordenslebens und deren besondere Anwendung auf die apostolisch und caritativ tätigen weiblichen Ordensgenossenschaften. Zudem hätten die Gelübde in sich eine apostolische Dimension. Diese müsse deutlicher gemacht werden. Die apostolischen Möglichkeiten, die die große Zahl von Ordensschwestern darstellen, dürften nicht ungenutzt bleiben. Dabei verstand Suenens Apostolat im engeren Sinne von „Evangelisation" und befürwortete gerade im Hinblick auf dieses Apostolat eine tiefgreifende Reform der weiblichen Genossenschaften, deren Grundlinien der Kardinal bereits in seinem Buch (Krise und Erneuerung der Frauenorden, Salzburg 1962) entwickelt hat. Das praktische Ziel einer solchen Reform müßte sein: größere persönliche Reife und selbständigeres Urteil der Ordensfrau, das zu selbständigem Handeln befähigt. Entsprechend dieser Zielsetzung müßte das interne Leben in den Ordenshäusern und das Verhältnis von Oberen und Untergebenen gestaltet werden. Zwei Gefahren seien besonders zu vermeiden: eine allzu große Machtkonzentration bei den Oberinnen und ein daraus resultierender „Maternalismus"; eine rein passive Gehorsamshaltung bei den Untergebenen, mag diese noch so sehr mit religiösen Motiven unterbaut werden. Die Oberinnen sollten häufiger gewechselt, die Stellung der Generalkapitel stärker akzentuiert, die Möglichkeit tatsächlich freier und geheimer Wahlen statutarisch besser gesichert werden. Eine allzu radikale Trennung von der Welt sowie die strenge Einhaltung der Klausurbestimmungen behindere vor allem die in Schule und Erziehung tätigen Schwestern in ihrer Wirksamkeit. Ähnliches gelte auch für die in caritativen Berufen tätigen Schwestern. Ihre oft so nötige unmittelbare Präsenz werde dadurch unmöglich.

Man müsse zwar an einer eigenen Ordenskleidung festhalten, aber „damit der Glaube in der Welt nicht verlacht werde", sollen „jene lächerlichen Komplikationen beseitigt werden, die als Erbe vergangener Zeiten eher Abbild der alternden als der sich erneuernden Kirche sind". Aus den Frauenklöstern müßte zudem alles verschwinden, was noch Ausdruck der sozialen Inferiorität der Frau vergangener Zeiten ist.

Die „dornige Frage" der Exemtion

Abgesehen von dieser Intervention konzentrierte sich die Debatte jedoch vornehmlich auf die männlichen Orden und hier wiederum auf die apostolisch tätigen Orden und Kongregationen. Die Bestimmungen des Entwurfs über Aufhebung von kleinen Genossenschaften, die nicht mehr über genügend Nachwuchs verfügen, oder deren Zusammenschluß mit anderen, spirituell verwandten Genossenschaften wurden von den Vätern zustimmend aufgenommen, ebenso wurde die Forderung nach besserer Ausbildung der Ordensmitglieder unterstützt, vor allem im Hinblick auf eine solidere theologische Ausbildung der Ordensscholastiker. Kardinal Döpfner kritisierte auch — soweit man sieht als einziger — die Vielzahl von Ordenstheologaten, die nicht immer in der Lage sind, eine ausreichende theologische Bildung zu vermitteln, die oft mehr aus der Tendenz der Orden zu theologischem Sonderdasein als aus akademischer Notwendigkeit geboren worden sind und eine nicht unbeträchtliche Personalvergeudung darstellen. Generalmagister Fernández regte die Errichtung einer eigenen zentralen Ausbildungsstätte für Novizenmeister an. J. Buckley, der Generalsuperior der Maristen, sprach sich für die kanonische Gleichstellung von Orden und Kongregationen aus, die ja faktisch schon weitgehend bestehe. Die Einteilung der Religiosen in zwei Klassen habe jeden Sinn verloren.

Obwohl die Frage der Exemtion bereits bei der Diskussion des Bischofsschemas erörtert worden war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 84), kamen mehrere Väter auch bei der Aussprache über die Ordenspropositiones darauf zurück. Ohne daß die Exemtion als solche irgendwie in Frage gestellt worden wäre, schienen diesmal die Befürworter einer gewissen Begrenzung vorzuherrschen. Die Diskussion ging aber hier zu wenig ins Detail, so blieb es beim allgemeinen Für und Wider. Aufgefallen ist, daß kein Bischof sich gegen die Privilegien wandte, die Rom besonders für das forum internum Ordensleuten gewährt, während es Bischöfen gleiche Vollmachten vorenthalten hat. Es wurde aber von mehreren Vätern auf den „Zustand des Unbehagens und des Mißtrauens" hingewiesen, der zwischen Orden und Bischöfen und zwischen Ordens- und Weltklerus heute besteht. Es wurde auch auf die Schwierigkeiten verwiesen, die sich daraus besonders in der Mission ergeben. Generalsuperior Buckley versuchte einige Verhaltensregeln für die

Beseitigung dieses Mißtrauens zu geben: Die Bischöfe wollen mehr Vollmachten über die Ordensleute in ihren Diözesen. Das mißfalle den Ordensleuten. Aber die Ordensleute müßten auch bedenken, daß ihr Verhalten den Weltklerus und die Bischöfe oft irritiere, wenn sie etwas überheblich sich so geben, als ob sie der alleinige Stand der Vollkommenheit wären. Die Ordensleute sollten bedenken, daß auch die Priester eine gesunde Spiritualität besitzen, vielfach ebenfalls in Gemeinschaft leben, ehelos bleiben, den Bischöfen oder den Pfarrern gehorchen müssen. Ihre Armut sei oft nicht verschieden von der der Ordensleute. Man müsse besonders bedenken, daß beide dieselbe apostolische Tätigkeit ausüben und im Dienst der einen Kirche stehen. Man könne sogar sagen, die Priester aus den aktiven Orden seien den Weltpriestern näher als den Kontemplativen.

Bischof Čekada von Skoplje sprach von „Zweiteilung" des Ordensmannes durch die Exemtion. Diese Zweiteilung sei heute unzeitgemäß, man müsse daher zu einer Lösung kommen, die der Stellung des Bischofs und der Seelsorge gerecht wird. Daß die Ordensleute noch mehr mit der Universal- und der Lokalkirche denken und fühlen müßten, betonten mehrere Väter. Die Ordensleute sollten aber nicht auf eigene Faust seelsorglich tätig sein, sondern in Unterordnung unter den Bischof. Die Vertretung der Ordensoberen bei den Bischofskonferenzen forderten mehrere Generalsuperioren. Andere wünschten einen ständigen Ausschuß von höheren Ordensoberen und Vertretern der Bischofskonferenzen. Innerhalb der Codexreform wird man ohne Zweifel bei der Behandlung der Exemtion auch der veränderten Stellung der Bischofskonferenzen in irgendeiner Form Rechnung tragen müssen. Vielleicht täte sich gerade hier ein Weg auf, diese „dornige Frage" (Bischof Čekada) zeitgemäß zu regeln.

Spirituelle Erneuerung und Anpassung

Mehrere Interventionen (Döpfner, Bea, Moors) drangen auf die Herausstellung spiritueller und theologischer Leitlinien für die Erneuerung des Ordenslebens, denn gerade diese fehlten im Entwurf. Man machte darauf aufmerksam, daß Hinweise auf die Pflege der gesunden Tradition nicht genügten, diese Tradition gelte nicht schlechthin für unsere Gegenwart und spiegele nicht unbedingt und in jeder Hinsicht den Geist des Evangeliums wider (Bischof Moors). Es wurde von der Notwendigkeit einer „Re-Evangelisierung" des Ordenslebens gesprochen; man intendierte damit ein Zweifaches: Rückkehr über die eigene Frömmigkeitstradition zu den biblischen Fundamenten kirchlicher Frömmigkeit und die Entfaltung einer kirchenförmigeren, das heißt weniger individualistischen Frömmigkeitshaltung in den Klöstern. Die Weihe der Ordensleute an Christus sei zugleich Weihe an die Kirche als den mystischen Leib Christi und über die Kirche an die ganze Menschheit (Kardinal Bea).

Der wichtigste, weil umfassendste Beitrag zur spirituellen Erneuerung der Orden kam von Kardinal Döpfner. Seine Intervention umfaßte vier Punkte: die Erneuerung der Spiritualität, die aus dieser Erneuerung zu schöpfende Anpassung, die Reform der Ausbildung, das Tätigkeitsfeld der Orden. Zum ersten bemerkte der Kardinal: Nicht daß es an geistlichem Leben in den Klöstern fehlte, aber viele Ordensinstitute, vor allem Frauenklöster, seien noch zu sehr von den Formen des geistlichen Lebens des vorigen Jahrhunderts getragen. Es handle sich dabei um eine einseitig moralbetonte Geistigkeit. Anstelle einer Vielzahl geistlicher Übungen von sehr unterschiedlicher Werthaftigkeit müsse man zur Einfachheit des Evangeliums, zur geistlichen Theologie der Väter und zu den Quellen der Liturgie zurückkehren. Was in vielen Ordensregeln und Konstitutionen über die evangelischen Räte gesagt werde, sei völlig unzureichend. Man müsse sich auch fragen, ob die kirchlichen Erneuerungsbewegungen der letzten Jahrzehnte in die Klöster schon hinreichend Eingang gefunden haben. Leider sei das nicht der Fall, und darin müsse man eine der ersten Ursachen für den Rückgang an Ordensberufen sehen. Über all diese Fragen müßte der Entwurf in erster Linie und konkret handeln. Die nötige Anpassung an die heutigen Lebensverhältnisse mache einen tiefgreifenden Mentalitätswandel in den Klöstern notwendig: Trotz des Lebens nach den evangelischen Räten müssen sich die Ordensleute als zu dieser Welt gehörig wissen. Auch sie müssen die Zeichen der Zeit verstehen. So müsse man zeigen, wie in den heutigen Verhältnissen die klösterliche Armut nicht nur den Ordensmitgliedern eine persönliche geistliche Hilfe, sondern Zeugnis vor der Welt sein kann. Es gebe zudem in den Orden eine offene Gehorsamskrise. Das liege, so betonte Kardinal Döpfner neben Generalsuperior Buckley, nicht nur an den Untergebenen, sondern auch und eher mehr an den Vorgesetzten. Man müsse nach der Form des Gehorsams fragen, die dem Menschen von heute geziemt. Angesichts der größeren Verantwortung der Untergebenen müsse der Obere bei Entscheidungen auch sie zu Rate ziehen, besonders wenn es sich um die Durchführung von Seelsorgsaufgaben handelt.

Die Ausbildung der Ordensleute, vor allem die theologische Ausbildung, müsse in manchen Orden gründlicher und den Lebensgewohnheiten unserer Zeit angepaßter werden. Viele Ordensgemeinschaften würden noch in enger Abkapselung zu sehr sich selbst leben, sich vielerlei Beschäftigungen widmen, oft ohne klare Zielsetzung.

Kardinal Döpfner warnte auch vor der Nivellierung, da viele Genossenschaften die gleichen Ziele verfolgten und sich nur wenig voneinander unterschieden. Manche Frauenorden würden durch ein Übermaß äußerer Tätigkeit erdrückt, während sie gleichzeitig zu einem quasi-monastischen Leben verpflichtet sind. Der Erneuerung bedürften auch die beschaulichen Orden. Es gebe heute relativ viele Berufungen zu diesen Orden, aber nur wenige Kandidaten würden psychisch durchhalten. Man müsse jede intellektuelle Enge überwinden und in den Orden, die von der eigenen Hände Arbeit leben, in angepaßter Form moderne Arbeitsmethoden einführen. Eine Form des kontemplativen Lebens, mit der irgendeine Arbeit verbunden werde, die heute nicht mehr im eigentlichen Sinne als Arbeit angesehen wird, sei nicht wirklich christlich.

In Abwehr eines übertriebenen Aktivismus in den Orden betonte Kardinal Spellman die Notwendigkeit der Pflege des kontemplativen Lebens und die Reinerhaltung der ordenseigenen Lebensformen. Wohl mit einer gewissen Spitze gegen jene Interventionen, die die Orden vornehmlich unter den Gesichtspunkten des aktiven Apostolates betrachteten, warnte der Kardinal davor, in der Tätigkeit der Orden nur eine besondere Art von Laienapostolat zu sehen. Er war nicht der einzige, der in dieser Richtung warnte. Es scheint aber nicht gelungen zu sein, den Unterschied zwischen Aktiven und Kontemplativen herauszustellen und die innere Beziehung von Ordensleben und apostolischer Tätigkeit zu klären.

Im Gegensatz zum Ordensschema stießen die Propositiones „Über die Priesterausbildung" — gemeint war damit nicht nur die theologische, sondern die menschliche, aszetische, spirituelle und wissenschaftliche Ausbildung in ihrer Einheit, Verschiedenheit und gegenseitigen Verflechtung — nur auf geringen Widerstand. Sie wurden bereits bei der ersten Abstimmung alle mit mehr als Zweidrittelmehrheit, die meisten mit einer erstaunlich geringen Zahl an Juxta-modum-Stimmen angenommen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 158 f.). Das war nicht selbstverständlich, denn sowohl die beiden von der Vorbereitenden Kommission für Seminare und Studien ausgearbeiteten Entwürfe über die Berufungen zum Priestertum und über die Ausbildung der Seminaristen wie das während des Konzils von der gleichnamigen Konzilskommission erarbeitete Schema über die Ausbildung der Seminaristen, in das inzwischen auch das Schema über die Berufungen eingearbeitet worden war, standen im Ruf der Mittelmäßigkeit: Was dort gesagt werde, sei zu weitläufig, enthalte im Grunde wenig Neues, reiche nicht aus, um der bestehenden Krise geistlicher Berufungen wie der Seminarausbildung abzuhelfen, entspreche nicht den Vorstellungen, die man heute mit einer wirksamen Seminarreform verbinde; sei in seiner Substanz wenig geeignet, das Modell, das auf dem Konzil von Trient geschaffen wurde und seither der Kirche unschätzbare Dienste geleistet hat, heute aber angesichts der gewandelten sozialen, wissenschaftlichen, pädagogischen und menschlichen Voraussetzungen nicht mehr ausreiche, wirksam zu ergänzen oder notfalls auch zu korrigieren. Anderseits erwarteten viele Bischöfe gerade in dieser Frage einen mutigen Schritt nach vorne: klare Richtlinien für eine stufenweise Reform sowohl der theologischen wie der menschlich-spirituellen Ausbildung der Priester. Den Konzilsentwürfen waren bereits zahlreiche Tagungen und Zeitschriftenbeiträge zum selben Thema vorausgegangen. Man war also auf eine Diskussion vorbereitet, auch wenn es noch an konkreter Erfahrung mit den gemachten Vorschlägen fehlte. Aber auch die erste Fassung der Propositiones, auf die das Schema auf Geheiß der Koordinierungskommission nach der Zweiten Session zusammengezogen worden war, vermochte trotz einiger konstruktiver Vorschläge nicht zu befriedigen.

Erst die letzte Fassung, die auf eine Überarbeitung und in wichtigen Punkten wesentliche Erweiterung des Textes zu Beginn der Dritten Session zurückgeht, fand weitgehend Zustimmung bei den Vätern. In der kurzen Diskussion (Hunderteinundzwanzigste bis Hundertdreiundzwanzigste Generalkongregation) wurde nur gelegentlich eine ablehnende Stimme laut. Die schärfste Kritik, die sich aber in beiden Fällen kaum gegen den Entwurf als solchen richtete, kam von dem Gnesener Weihbischof Drzazga und von Kardinal Ruffini. Ersterer stellte fest: Die Richtlinien der Propositiones entsprächen nicht dem Apostolischen Schreiben *Summi Dei Verbum* Pauls VI. am Ende der Zweiten Session, es bringe gegenüber den päpstlichen Dokumenten keinerlei Fortschritt. Der Entwurf beschränke sich auf allgemeine Richtlinien, während Seminarvorstände und Dozenten klare, unserer Zeit angepaßte Direktiven erwarten. Man könne nicht den Bischöfen die lokalen Adaptationen überlassen, denn die Hauptprobleme seien überall dieselben. Man müsse Natur und Anzeichen priesterlicher Berufung erklären, die natürlichen Tugenden mehr betonen, der echten Marienverehrung in den Seminaren mehr Aufmerksamkeit schenken und mehr Wert auf die liturgische Formung der Priesterkandidaten legen. Man könne sich zudem nicht mit einem kurzen Abschnitt über die Kleinen Seminare begnügen. Mit einem Wort: die Propositiones müßten an die zuständige Kommission zurückverwiesen werden. Für konkrete, vor allem disziplinare Normen sprach sich, wenn auch nicht im gleichen Sinne, Kardinal Ruffini aus. Er wandte sich gegen die Errichtung einer Mehrzahl kleiner Gemeinschaften in den Seminaren (Pavillonsystem). Eine solche Aufteilung würde das Seminar nur noch zu einem gemeinsamen Schulbetrieb ohne einheitliche Disziplin machen. Den Seminaristen mehr Selbstverantwortung zu überlassen sei gefährlich. Die Einübung in die Seelsorgsarbeit geschehe besser während einer verlängerten Ausbildung nach Abschluß der eigentlichen Studien unter der Führung von erfahrenen Seelsorgern als bereits während der Seminarzeit. Im Zusammenhang mit den philosophischen Studien werde der hl. Thomas überhaupt nicht und im Zusammenhang mit den theologischen Studien nur nebenbei erwähnt. Damit setze sich der Entwurf in Gegensatz zu Paul VI., Leo XIII. und vielen anderen Päpsten. Die Errichtung Kleiner Seminare müsse überall vorgeschrieben werden. Priester, die höhere Studien absolvieren müssen, sollten das möglichst an Katholischen Universitäten tun. Der langjährige Seminarregens und ehemalige Sekretär der Kongregation für Seminare und Universitäten, dem man Erfahrung und klugen Rat keineswegs absprechen konnte, schloß seine Intervention: „Ich bin alt. Ich habe im Konzil viel Neues gehört. Man darf die alten Wahrheiten nicht vergessen. Mögen die Seminare also beitragen, neue Menschen heranzubilden, Heilige, die Christus den Gekreuzigten predigen durch das Wort und mehr noch durch das Beispiel, mit einem Wort: Priester, denen wir in unserer Todesstunde unsere Aufgaben in Ruhe anvertrauen können."

Mehrere Väter, unter ihnen Kardinal Meyer, sprachen sich für die Wiederherstellung des vollen Textes aus und wünschten wie schon Weihbischof Drzazga konkrete Einzelbestimmungen. Diesen wurde aber von anderen entgegengehalten (Léger, Reuß, Jaeger), daß es gerade der Vorzug der Propositiones sei, daß sie sich auf wesentliche Richtlinien beschränken, Türen für die notwendigen Reformen öffnen, die Konkretisierung aber den lokalen kirchlichen Autoritäten und der Praxis überlassen, ohne den Blick für das Ganze zu verlieren.

Ein flexibleres Ausbildungsprogramm

In der Einleitung der Propositiones wird gesagt, daß die im Text aufgestellten Leitlinien wegen der Einheit des katholischen Priestertums für die Priester aller Riten gelten. Kardinal Meyer machte deswegen dem Schema den Vorwurf, es mache es sich bezüglich der Einheit des katholischen Priestertums zu leicht. In Wirklichkeit könne der Text nur auf die Priester der lateinischen Kirche angewandt werden. Man solle sich deshalb entweder auf allgemeinste Richtlinien beschränken oder die Propositiones nach Riten differenzieren. Mit einer solchen Differenzierung wäre der Text aber wohl überfordert gewesen. Das Dilemma bestand zudem für die meisten Entwürfe dieses Konzils: Galten die allgemeinen Bestim-

mungen für alle Teilkirchen, so waren die konkreten Richtlinien meist nur auf die lateinische Kirche unmittelbar anwendbar. Wenn aber in den Propositiones über die Priesterausbildung die anderen Teilkirchen nicht ausdrücklich berücksichtigt wurden, so beschreibt der Entwurf doch einen neuen Weg, indem gleich im ersten Abschnitt festgelegt wird: Wegen der großen Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Völkern und Regionen könne das Konzil nur allgemeine Richtlinien erlassen. Dafür solle in den einzelnen Ländern und Riten eine besondere „Sacerdotalis Institutionis Ratio" ausgearbeitet und von den Bischöfen festgelegt werden, die vom Apostolischen Stuhl approbiert und von Zeit zu Zeit überprüft werden soll.

Durch eine solche Studienordnung soll es möglich werden, die allgemeinen Bestimmungen den örtlichen Verhältnissen entsprechend anzupassen. Die Priesterausbildung sollte ja den seelsorglichen Bedürfnissen der jeweiligen Gegend, in der das geistliche Amt ausgeübt wird, entsprechen. In dieser Bestimmung über die Anpassung der allgemeinen Ausbildungs- und Studienordnung an die lokalen Verhältnisse durch die örtlichen Bischofsversammlungen — ob es sich dabei nur um nationale oder auch um regionale oder kontinentale Bischofskonferenzen oder im Falle der Ostkirchen um Patriarchalsynoden handeln soll, wird nicht präzisiert — sah die zuständige Kommission, wie aus der Relatio von Bischof Carraro von Verona hervorgeht, den Kern- und Angelpunkt des ganzen Entwurfs. Und so haben sie auch die Mehrheit der Väter verstanden. Von vielen Vätern wurde diese Bestimmung als der größte Vorzug des Schemas hervorgehoben. In diesem Sinne äußerten sich u. a. Erzbischof Gopu von Hyderabat im Namen der indischen Bischöfe und Erzbischof Lorenz Jaeger im Namen von 70 Bischöfen. Erzbischof Jaeger betonte, diese Bestimmung sei deswegen so wichtig, weil sie nicht nur die nähere Determinierung der Studienordnung, sondern die Anpassung der gesamten Priesterausbildung den Bischofskonferenzen überlasse. Damit wird die Grundlage geschaffen für eine freiwillige Reform der Priesterausbildung und der Seminarerziehung. Daß diese Regelung neben vielen Vorteilen auch ihre Nachteile hat, wird dabei niemand übersehen. Denn wenn zum Beispiel der Entwurf es den Bischofskonferenzen überläßt, das Weihealter heraufzusetzen, besteht damit auch die Gefahr, daß man sich gerade in jenen Ländern nicht dazu entschließen kann, wo es am dringlichsten wäre. Da aber erzwungene Reformen erfahrungsgemäß die unwirksamsten sind, wird man diese Nachteile gerne in Kauf nehmen. Auf eine erste administrative Konsequenz aus dieser geplanten Dezentralisierung und Differenzierung hat Erzbischof Garrone von Toulouse aufmerksam gemacht. Die Übertragung von Vollmachten an die Bischofskonferenzen in dieser Materie müsse strukturelle Veränderungen in der zuständigen römischen Kongregation nach sich ziehen. Die Aufgaben der Kongregation für Seminare und Studien würden dadurch wesentlich modifiziert. Diese sollte in Zukunft hauptsächlich ein Ort der Begegnung und der Koordination zwischen den autonomen lokalen Autoritäten sein, mit denen die Kongregation dann viel enger zusammenarbeiten müßte als in der Vergangenheit. Das Konzil sollte ein entsprechendes Votum formulieren. Fachleute aus aller Welt sollten in der Kongregation zusammenarbeiten. Diese müßte aus ihrer mehr negativen Haltung heraustreten, der Entwicklung der Wissenschaften aufgeschlossener sein und die wahre Rangordnung der Probleme zur Kenntnis nehmen.

Die menschliche und christliche Reife der Kandidaten

Neben der Förderung geistlicher Berufe durch das ganze christliche Volk, durch Priester und Laien — die Familie wird als das „gleichsam erste Seminar" bezeichnet —, ist die menschliche, sittliche und christliche Reife der Priesterkandidaten eines der wichtigsten Anliegen der Propositiones. Die Oberen sollen darauf achten, daß die Kandidaten die Wahl in der rechten Absicht und aus freien Stücken treffen, daß nur Kandidaten zum Priestertum zugelassen werden mit der nötigen sittlichen und intellektuellen Eignung, die physisch und psychisch gesund sind, die fähig sind, die Lasten des Priesterlebens zu tragen und die Seelsorgspflichten zu erfüllen. Die Oberen sollen auch dann strenge Maßstäbe anwenden, wenn Priestermangel herrscht. Die nicht Geeigneten sollen „väterlich" auf andere Berufe verwiesen werden. In der Vorbereitung auf das Priestertum sollen die Regeln der Psychologie und der Pädagogik, auch die neuen psychologischen Erkenntnisse beachtet werden. Die Seminardisziplin soll so gehandhabt werden, daß die Seminaristen ihrem Alter entsprechend stufenweise zur Übernahme eigener Verantwortung hingeführt und der Eigeninitiative fähig werden. Besonderes Gewicht soll man auf die Fähigkeit zur Zusammenarbeit mit den Mitbrüdern und den Laien legen. Die natürlichen Tugenden, wie Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, und Eigeninitiative sollen besonders entwickelt werden. Das ganze Leben im Seminar soll bereits ein Spiegel des späteren Lebens als Priester sein.

Alle diese Hinweise wurden auch in der Diskussion unterstrichen, und manche Väter wünschten noch eine stärkere Akzentuierung, so vor allem Kardinal Döpfner, Kardinal Meyer und Erzbischof Jaeger. Kardinal Meyer insistierte, das Schema möge noch deutlicher zeigen, daß der Priester als Getaufter und Gläubiger bereits zu der Vollkommenheit verpflichtet ist, daß das Priestertum zunächst eine frei geschenkte Gabe Gottes zum Dienst an der Kirche ist und nicht ein Mittel zum persönlichen Heiligkeitsstreben, zu dem jeder Christ auch verpflichtet ist. Ob sich aber jemand einer solchen Gnade würdig erweist, hängt vom menschlichen Mitwirken des Erwählten ab. Niemand könne folglich zum Priestertum zugelassen werden, der nicht vorher bewiesen hat, daß er menschlich dazu fähig sei. Bevor er Priester ist, muß er zunächst einmal ein guter Mensch und ein guter Christ sein. Es gebe immer noch Priesterkandidaten, die ihren Beruf nicht als Gabe im Dienst der Kirche, sondern als heilende Gnade verstehen, mit deren Hilfe sie den Erfordernissen des christlichen Lebens besser und leichter zu entsprechen hoffen. Man müsse solche Fehlhaltungen korrigieren, sonst lebten die Kandidaten in der Vorstellung, ihre natürlichen Anlagen würden durch die Weihe in quasi magischer Weise umgeformt. Erstes Ziel der Priesterausbildung müsse die Formung der vollen christlichen Persönlichkeit sein. Diese Forderung wurde auch von anderen Vätern, Kardinal Döpfner, Kardinal Barros Câmara und Erzbischof Colombo, besonders unterstrichen. Der Entwurf sieht in dieser Richtung auch eine Reihe von Maßnahmen und Empfehlungen vor, die viele Väter noch näher präzisiert wissen wollten: die Lockerung der großen Seminargemeinschaften durch Bildung kleiner Gemeinschaften, um so mehr Raum für Eigeninitiative im Zusammenleben mit den anderen Alumnen und auf den verschiedenen Gebieten zu lassen; die Errichtung von Regionalseminaren, wo die Diözesen für ein eigenes Seminar zu klein sind, nicht nur um jede Kräftevergeudung zu vermeiden, sondern auch um

die Seminaristen vor einer allzu großen geistigen Enge zu bewahren; Lockerung der klostermäßigen Abkapselung vor der Welt und die Pflege des Umgangs mit den Laien auch während der Seminarzeit bei aller Aufrechterhaltung der notwendigen Zurückgezogenheit; Zwischenschaltung besonderer Zeiten zur Vertiefung der geistlichen Formung innerhalb des normalen Studiengangs, eine Unterbrechung des Studiums zur weiteren Erprobung der Berufseignung und Reife oder Zwischenschaltung eigener Seelsorgsexperimente, die eventuelle Hinaufsetzung des Weihealters durch die zuständigen Bischofsversammlungen. Man sieht, hier sind eine Reihe praktischer Maßnahmen vorgesehen, die geeignet sind, die Seminarerziehung lebensnäher zu gestalten.

Die Kleinen Seminarien

Bei der Forderung nach besserer Erprobung der Kandidaten und der stärkeren Betonung der persönlichen Reife der künftigen Priester kam auch das Problem der sog. Kleinen Seminare zur Sprache. Hier meldeten sich sehr kritische Stimmen, die zwar den Wert einer solchen Institution nicht grundsätzlich in Frage stellten, aber doch auf seine Grenzen verwiesen. Dabei kamen die kritischen Stimmen gerade aus den romanischen Ländern. Erzbischof Colombo von Mailand, früher selbst Regens des Kleinen und später des Großen Seminars von Mailand, wies darauf hin, die Erfahrung zeige, daß gerade die Kandidaten, die aus den Kleinen Seminarien kommen, an menschlicher Qualifikation oft mehr zu wünschen übriglassen als die, die von anderen Schulen ins Seminar eintreten. Sowohl in den Kleinen wie in den Großen Seminaren müsse die Erziehung persönlicher werden, man könne die Studenten nicht wie eine träge und anonyme Masse behandeln. Er forderte zudem eine Reform der Studien dergestalt, daß es dem Seminaristen jederzeit möglich ist, in ein anderes Studium oder in einen anderen Beruf überzuwechseln. Die Berufswahl des Seminaristen müsse völlig frei sein, der Bischof müsse diese Freiheit garantieren und einen Wechsel in Ehren ermöglichen. Im Entwurf sollte das ausdrücklich festgehalten werden. Erzbischof Colombo bezog sich dabei wohl auf das in den südlichen Ländern vorherrschende kirchliche Unterrichtssystem, wo für den Eintritt in das Große Seminar das Abitur nicht erfordert ist. Das bedeutet für den Alumnus später oft eine berufliche Zwangslage, in der die freie Entscheidung für oder gegen den geistlichen Beruf zumindest beeinträchtigt ist. Der Entwurf versucht hier wenigstens insofern Abhilfe zu schaffen, als er vorschreibt, die Studenten, die in das Große Seminar aufgenommen werden, sollen außer den besonderen Kenntnissen, die für das Theologiestudium unerläßlich sind (Latein!), über jene Ausbildung verfügen, über die auch ihre Altersgenossen an den weltlichen Hochschulen und Universitäten verfügen müssen. Will man eine bildungsmäßige und intellektuelle Inferiorität der Theologiestudenten und der späteren Geistlichen gegenüber ihren weltlichen Kollegen vermeiden, wird man allerdings diese Bestimmungen noch konkreter formulieren und auch für eine strenge Durchführung sorgen müssen. Die Versuchung, wegen Nachwuchsmangels auch weniger geeignete zu nehmen und Prüfungen zu „schenken", liegt zu nahe.

Was das Kleine Seminar selbst betrifft, so ist ihm im Schema nur ein kurzer Abschnitt gewidmet. Dort heißt es: Man müsse in den Kleinen Seminaren und vergleichbaren Kollegien vor allem auf eine allgemeine gesunde religiöse Erziehung durch geistliche Leitung Wert legen. Im übrigen aber sollen die Seminaristen ein Leben führen können, wie es auch ihre Altersgenossen tun. Eigens erwähnt wird die Notwendigkeit engeren Kontakts mit der eigenen Familie. Die Studien sollen in diesen Häusern so eingerichtet werden, daß die Schüler jederzeit ohne Unannehmlichkeiten auf weltliche Schulen überwechseln können. Die Errichtung eigener Spätberufenenseminare wird eigens empfohlen. Zwei Kardinäle, Döpfner und Bueno y Monreal, stellten fest, daß das beste Kleine Seminar für den späteren Priester immer seine eigene Familie sei. Nur dort, wo die eigene Familie versage oder aus bestimmten Gründen die Erziehung nicht leisten könne, solle man die Kinder ins Seminar schicken. In diesem Alter könnten die Seminaristen die wirklichen Erfordernisse des Berufes noch nicht beurteilen. Man müsse vor allem innerhalb der katholischen Jugendorganisationen mehr für den Priesternachwuchs werben. In Spanien habe man damit schon große Erfolge gehabt.

Organische Einheit
von geistlicher, theologischer und pastoraler Ausbildung

Diese Forderung wurde in der Diskussion am häufigsten vorgetragen. Erzbischof Colombo bezeichnete als einen der größten Mängel im gegenwärtigen Priesterausbildungssystem das Fehlen einer organischen Gesamtschau und Koordination, ein bloßes Nebeneinander von geistlicher, intellektueller, disziplinärer und pastoraler Vorbereitung. In all diesen Bereichen gehe man seine eigenen Wege ohne zentrale und dynamische Leitidee. Damit sprach der Mailänder Erzbischof aus, was auf Tagungen und in Zeitschriftenbeiträgen seit Jahren vorgetragen wird, ohne daß man bisher zu praktischen Lösungen gekommen wäre. Der Entwurf über die Priesterausbildung scheint nun den Weg zu einer notwendigen Reform auf verschiedenen Ebenen und in verschiedener Weise zu öffnen. Einmal durch die Hervorhebung der überragenden Stellung und der deshalb notwendigen persönlichen Qualifikation der Seminarvorstände für die gesamte Vorbereitung der Theologen auf das Priestertum. Das Schema läßt sich von dem Grundsatz leiten, der auch in mehreren Interventionen (Jaeger, Reuß, Colombo, Hurley) wiederholt wurde, daß die Vorbereitung der Theologen von geeigneten Erziehern mehr abhänge als von klugen Bestimmungen über die Seminarausbildung. Es mahnt zur engeren Zusammenarbeit zwischen den Seminarvorständen und zwischen diesen und den Professoren. Es versucht zudem — und darin liegt wohl der wesentlichste Fortschritt —, der gesamten Priesterausbildung disziplinar, theologisch und pastoral eine christozentrische Richtung zu geben. Die ganze Priesterausbildung solle dem Beispiel Jesu, des Lehrers, Priesters und Hirten, folgen. Sie soll in allem zum Ziele haben, die Priester zu Dienern des Wortes heranzubilden, damit sie das geoffenbarte Wort immer besser verstehen, betrachtend es sich aneignen und in Sprache und Verhalten zum Ausdruck bringen; zum Kultdiener, damit sie in Opfer und Sakrament das Werk des Heils vollziehen; zum Dienst des Hirten, damit sie den Menschen Christus darstellen können, der nicht gekommen ist, bedient zu werden, sondern um zu dienen (Mark. 10, 45). Die ganze Ausbildung, die geistliche, intellektuelle und disziplinare, soll durch gemeinsame Zusammenarbeit (consociata actione) auf dieses Ziel ausgerichtet werden. Und alle Verantwortlichen sollen unter der Leitung des Bischofs dazu ihren Beitrag leisten. Von den Oberen wird ver-

langt, daß sie aus den Besten ausgewählt werden, über eine solide Bildung verfügen, pastorale Erfahrung aufzuweisen haben und die entsprechenden geistlichen und pädagogischen Voraussetzungen mitbringen. Bezüglich der geistlichen Formung der Alumnen soll zwar auf die altüberlieferten Frömmigkeitsformen Bedacht genommen werden. Dem wird aber die Mahnung angefügt, man solle sich davor hüten, die geistliche Formung auf diese allein zu beschränken, damit nicht eine bloße Gefühlsreligiosität gepflegt werde. Die Alumnen müßten vielmehr lernen, nach dem Muster des Evangeliums (secundum formam evangelii) zu leben.

Neben der Forderung christozentrischer geistlicher Formung und in Zuordnung zu ihr wird die Notwendigkeit innerer Verbindung des Priesterkandidaten mit der Kirche hervorgehoben, eine mehr kirchenförmige Spiritualität für den Priester gefordert. Vom Mysterium der Kirche erfüllt, sollen die Kleriker in Zusammenarbeit mit dem Bischof und den geistlichen Mitbrüdern (auch die Erziehung zur Zusammenarbeit mit den Laien wird betont) für jene Einheit Zeugnis geben, durch die die Menschen zu Christus hingezogen werden. Sie sollen ganz klar (clarissime) wissen, daß sie nicht zu Herrschaft und Ehren, sondern zum Dienst für Gott und an den Menschen bestimmt sind. Beide Gesichtspunkte wurden in der Diskussion weiter ausgeführt und vertieft. Zur Integrierung der Gesamtausbildung und um zu erreichen, daß „das Leben im Seminar auf das Leben in der Welt vorbereitet, statt dem Klosterleben ähnlich zu sein" (Kardinal Suenens), wurden noch mehrere Zusatzvorschläge zu den bereits im Entwurf enthaltenen gemacht: praktische pastorale Ausbildung in Verbindung mit der wissenschaftlichen vom Beginn des Studiums an (Kardinal Suenens, Bischof Schmitt, Erzbischof Jaeger u. a.), die Einrichtung eines praktischen Pastoraljahres nach der Priesterweihe (Bischof Sani), Einfügung eigener Pastoralexperimente in die Ausbildungszeit, um eine stufenweise Hinführung zur eigentlichen seelsorglichen Tätigkeit zu ermöglichen (Erzbischof Hurley), zweijährige Aufschiebung der Priesterweihe nach Abschluß der Studien, um in dieser Zeit die Kandidaten als Diakone in der Seelsorge einzusetzen und zugleich noch ihre Berufseignung weiter zu prüfen (E. Bonavent, Koadjutor von Málaga): das alles sollte in den Dienst einer kirchen- und zugleich weltförmigeren Vorbereitung, einer engeren Zusammenschau von pastoraler und geistlicher Formung und einer gründlicheren menschlichen Erprobung gestellt werden. Auf diese Weise sollte „utopischer Spiritualismus", der aus Menschen Engel machen möchte (Bischof Fernández-Conde, Córdoba), jeder Infantilismus (Bischof Charue) vermieden und die Ausbildung im Seminar selbst dem tatsächlichen Leben als Seelsorger angepaßt sein (Kardinal Suenens). Damit die Vorschläge des Entwurfs und die Desiderata der Bischöfe auch verwirklicht werden können, wurde zusätzlich zu den vorgesehenen Fakultäten für die Bischofskonferenzen eine eigene postkonziliare Kommission für Seminarreform gefordert. Kardinal Bacci wandte allerdings dagegen ein, eine solche Kommission sei überflüssig, da es ja eine zuständige römische Kongregation gebe.

Die theologische Ausbildung

Auch bezüglich der wissenschaftlichen Ausbildung des künftigen Priesters ist der Entwurf um eine organischere und strengere Einheit des Stoffes und um eine vom Gegenstand selbst geforderte Zuordnung der Fächer bemüht. Die philosophischen und theologischen Disziplinen sollen neu geordnet werden und gemeinsam zusammenwirken, damit den Alumnen mehr und mehr das Mysterium Christi eröffnet werde. Auch diese Grundnorm läßt eine entschiedene Christozentrik erkennen. Damit diese Sicht dem Alumnus von Anfang an vermittelt wird, sollen die kirchlichen Studien durch einen über einen längeren Zeitraum sich erstreckenden Einleitungskurs begonnen werden, in dem das Heilsmysterium so dargestellt wird, daß die Alumnen ihrer Berufung freudig und bereit Folge leisten und den Sinn der kirchlichen Studien, ihren Aufbau und ihre pastorale Zielsetzung verstehen. Obwohl seltsamerweise dieser Vorschlag des Entwurfs in der Diskussion selbst kein besonderes Echo gefunden hat, wird man kaum fehlgehen, wenn man in der Vorschaltung dieses „cursus introductorius" die wichtigste Neuerung innerhalb der theologischen Ausbildung sieht. Ganz offensichtlich ist der Vorschlag so zu verstehen, daß damit nicht nur eine theoretische Einleitung in den Gesamtstoff des Studiums gemeint ist. Wird auch bezüglich der Gestaltung dieses cursus nichts näher ausgemacht, so ist doch ein zweifaches ersichtlich: Es soll sich dabei um eine heilsgeschichtlich verstandene Einleitung in die Grundoffenbarungen des Christentums handeln, und es soll in der Zeit dieser Einleitung nicht nur die weitere wissenschaftlich-theologische Ausbildung grundgelegt, sondern ein Durchblick durch das Ganze priesterlicher Ausbildung geboten werden, also der engen Einheit von wissenschaftlicher, pastoraler und aszetischer Formung von Anfang an Rechnung getragen werden. Die nähere Präzisierung von Aufbau und Zielsetzung dieses cursus wird freilich von den Bischofskonferenzen gegeben werden müssen.

Im Zusammenhang und als Ergänzung zum Vorschlag des Entwurfs sei hier auf einen Punkt hingewiesen, den Bischof Schmitt in seiner Intervention berührte und auf den auch Karl Rahner in seinem neuesten Beitrag zur Reform des theologischen Studiums („Stimmen der Zeit", Dezember 1964) hingewiesen hat: auf die Glaubenssituation des jungen Menschen, der ins Seminar aufgenommen wird. Der junge Mensch, der ins Seminar eintritt, kommt, so betonte Bischof Schmitt, aus einer geistig und religiös pluralen Welt. Um in einer solchen Welt seinen Auftrag als Priester erfüllen zu können, bedarf er eines tieferen persönlichen Glaubens als in vergangenen Zeiten. Weder der Seminarist noch der spätere Priester wird heute von einer christlichen Gemeinschaft im Glauben getragen. Der Seminarist bedarf der Glaubensfestigung, weil er den unangefochtenen Glauben nicht als selbstverständliches Gut ins Seminar mitbringt, und er bedarf der Formung und Vertiefung eines persönlichen Glaubens, um später als Priester bestehen zu können. In dem cursus introductorius sollte versucht werden, gewissermaßen diese Glaubenssituation einzufangen. Bischof Schmitt fügte freilich hinzu: Das Seminar allein könne den künftigen Priester nicht zu der notwendigen Glaubensfestigkeit führen. Das Leben im Seminar sei zu künstlich und von jeder Gefahr gegen den Glauben abgeschirmt. Die Alumnen müßten vielmehr probeweise in die Seelsorge geschickt werden, auch in Gegenden mit weitgehend nichtchristlichem Milieu, damit der Glaube unter Beweis gestellt und tiefer verwurzelt werde. Ein solcher Dienst müßte stufenweise übernommen und unter der Leitung eines erfahrenen Priesters ausgeübt werden.

Über den cursus introductorius hinaus enthält der Entwurf zur theologischen Ausbildung eine Reihe weiterer

wichtiger Vorschläge, die nicht nur auf eine neue Zuordnung der Fächer, sondern auch auf die geistliche Erneuerung theologischer Ausbildung tendieren. Was die Philosophie anlangt, wird zwar grundsätzlich an den scholastischen Disziplinen festgehalten. Aber die Seminaristen sollen auch die neueren philosophischen Systeme, die in ihrem Lande einen Einfluß ausüben, und die neueren Forschungsergebnisse kennen. In der Diskussion entspann sich um die Scholastik, speziell um die scholastische Philosophie, eine kleine Auseinandersetzung. Während mehrere Väter (Kardinal Caggiano, Erzbischof Hurley, Erzbischof Dino Staffa, der Präfekt der Studienkongregation, Kardinal Bacci) nicht nur auf die außerordentliche Bedeutung des hl. Thomas und im weiteren Sinn der Scholastik hinwiesen, sondern betonten, das scholastische System sei derart mit der katholischen Theologie verquickt, daß man es keinesfalls vernachlässigen dürfe, betonten andere wieder, unter ihnen Kardinal Léger, die Kirche habe nicht die Aufgabe, ein bestimmtes philosophisches System zu tradieren. Kardinal Léger wandte sich überdies gegen den auch im Schema verwandten Terminus „philosophia perennis". Bezeichne man damit die scholastische Philosophie, so tue man es zu Unrecht, denn es gebe mehrere scholastische Philosophien. Der Ausdruck sei auch gegen die Natur der Philosophie, denn diese könne nicht auf Autoritäten fußen, sondern müsse von der Sache selbst ausgehen. Auch in der Theologie sollte der hl. Thomas nicht überbetont werden. Man solle sich darauf beschränken, ihn als Beispiel allen zu empfehlen, die wissenschaftlich Theologie betreiben. Im übrigen warnte er: Vae homini unius libri! Vae Ecclesiae unius doctoris! Mehrere Väter verlangten, daß man von der gegenwärtigen Studienordnung ganz abkomme und die Philosophie innerhalb der eigentlichen theologischen Kurse behandle.

Den entscheidenden Fortschritt bringt das Schema über die Priesterausbildung in bezug auf die theologischen Disziplinen. Als Grundregel wird aufgestellt: die Theologie soll den Studenten so vorgetragen werden, daß sie die katholische Lehre zutiefst aus der Offenbarung schöpfen können, sie zur Nahrung ihres geistlichen Lebens machen und sie in ihrem priesterlichen Dienst verkünden, darstellen und verteidigen können. Besonderes Gewicht wird auf das Studium der Schrift gelegt: dieses soll gleichsam die Seele des gesamten theologischen Studiums sein. Die einzelnen dogmatischen Traktate sollen so vorgetragen werden, daß vor allem die biblischen Themen selbst behandelt werden. Vätertheologie und Dogmengeschichte, auch in ihrer Beziehung zur allgemeinen Kirchengeschichte, sollen daran angeschlossen werden. Von hier aus sollen die Theologen dann leichter in die spekulative Theologie eindringen können. Die übrigen Disziplinen sollen in lebendigerem Kontakt mit der Offenbarung neu geordnet werden. Auch das Studium der ökumenischen Theologie und der nichtchristlichen Religionen wird besonders empfohlen. Da das Studium der Theologie nicht die bloße Aneignung von Begriffen zum Ziele habe, sondern auf die wahre und tiefe Formung der Alumnen abzielen müsse, sollen die didaktischen Methoden überprüft werden, sowohl was die Vorlesungen und Übungen betrifft, als auch was das private Studium wie das gemeinsame Studium in kleinen Arbeitskreisen anlangt. Eine allzu große Anhäufung von Vorlesungen und Disziplinen soll vermieden werden. Auch wird gefordert, man solle jene Fragen weglassen, die von geringer Wichtigkeit oder nur im Rahmen eines höheren Spezialstudiums von Interesse sind. Den Bischöfen wird besonders ans Herz gelegt, auch genügend Priester für Spezialstudien freizustellen. Außer zur Frage der scholastischen Methode entwickelte sich zu all diesen Vorschlägen keine große Diskussion. Fast alle Redner zeigten sich zumindest mit der Grundtendenz der Vorschläge einverstanden, und sie wurden ja auch mit überwältigender Mehrheit angenommen. Nur auf zwei Forderungen sei hingewiesen: Erzbischof Jaeger wünschte nachdrücklich eine stärkere Hervorhebung des Studiums der Soziallehre, auf das im Text nur indirekt hingewiesen wird. Kardinal Léger verlangte einen eigenen Paragraphen über die Reform der Moraltheologie. Diese müßte enger mit der Dogmatik verbunden, aus der Heiligen Schrift begründet und in das Mysterium Christi und der Heilsgeschichte integriert werden.

Der Zölibat

Zum Zölibat enthält das Schema nur einen kurzen Paragraphen. Dieser wiederum beschränkt sich im wesentlichen auf die Mahnung, die Priesterkandidaten auf die Gefahren, die heute die Einhaltung des Zölibats erschweren, rechtzeitig zu unterrichten, damit diese in echter Kenntnis der Werte der Ehe eine freie und bewußte Entscheidung treffen können. Auf eine innere Begründung des Zölibats wird verzichtet. Mehrere Väter (Kardinal Döpfner, Erzbischof Méndez Arceo und Weihbischof Reuß) wünschten, daß darüber ausführlicher gehandelt werde. Man müsse eine positivere Schau des Zölibats vermitteln, damit dieser den Alumnen nicht hauptsächlich nur als Verzicht und als Erlaubnisschein für die Ordination erscheine. Der Zölibat müsse dargestellt werden als der besondere Weg der Totalhingabe an Gott im Dienst der Menschen in der Kirche. Erzbischof Méndez Arceo forderte, man sollte auch über die Frage des Zölibats offen sprechen, nicht um dessen Bedeutung für die Kirche in Frage zu stellen, sondern um eine positive Begründung zu geben und die tatsächlichen Schwierigkeiten, die in bezug auf diesen bestehen, zu lösen versuchen. Er habe den Eindruck, daß man sich aus falscher Scheu zu sehr Zurückhaltung auferlegt habe. Dasselbe gelte übrigens auch bezüglich des Priesterschemas.

Die „Erklärung" über die christliche Erziehung

Mit der Erklärung über die christliche Erziehung, über die von der Hundertvierundzwanzigsten bis zur Hundertsechsundzwanzigsten Generalkongregation debattiert wurde, wandte sich das Konzil in der letzten, so ereignisreichen Woche der Dritten Sitzungsperiode nochmals einem Thema zu, von dem man zwar kaum wird behaupten können, es habe von Anfang eine zentrale Rolle in den Erörterungen dieses Konzils gespielt, das aber im Rückblick auf dessen Programm und treibende Absichten an Bedeutung gewonnen hat. Soll der Geist kirchlicher Erneuerung, von dem das gegenwärtige Konzil getragen ist, im Leben der ganzen Kirche, also im Leben

der Christen konkrete Gestalt gewinnen, so müssen dieser Geist und die konkreten Ziele, die das Konzil verfolgt, Eingang finden in die Erziehung der Jugend. Koadjutor Elchinger hat, soweit man sieht, als einziger in der Diskussion auf diese Bedeutung des Gegenstandes hingewiesen. Wolle man den Konzilsbeschlüssen wirklichen Einfluß in der Kirche der Zukunft sichern, so müsse dieses selbst die „postkonziliare Erziehung der Jugend" vorbereiten. Koadjutor Elchinger bedauerte, daß das Schema zu einer Zeit ausgearbeitet wurde, wo die zuständige Kommission noch nicht die anderen Entwürfe, die für seine Abfassung wichtig gewesen wären, das Schema über die Kirche in der Welt dieser Zeit, das Schema über das Laienapostolat, die Erklärung über die Religionfreiheit, die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und das Schema über den Ökumenismus, habe berücksichtigen können. Hier wurde an den Entwurf eine Forderung herangetragen, die in der Tat Beachtung verdient hätte. Aber leider wurde sie nicht rechtzeitig genug vorgetragen. Eine solche Zielsetzung war mit dem Entwurf offenbar niemals beabsichtigt und wurde wohl auch nicht im Verlauf der verschiedenen Überarbeitungen des ursprünglichen Schemas vorgetragen. Der Text, über den die Väter am Ende der Dritten Session diskutierten, diente dieser Zielsetzung gar nicht oder nur in einem sehr eingeschränkten Sinne. Der Text wurde zudem noch in der Dritten Session in allen Abschnitten in erster Lesung mit Zweidrittelmehrheit gebilligt, auch wenn die Nein- und die Juxta-modum-Stimmen bedeutend höher lagen als etwa bei den Propositiones über die Priesterausbildung. Das bedeutet aber, daß nach den Bestimmungen der Geschäftsordnung der Entwurf in seiner Substanz nicht mehr geändert werden darf. Man mag das im Blick auf den Vorschlag von Koadjutor Elchinger bedauern, denn tatsächlich hätte ein solcher Text dem Konzil gleichsam die Möglichkeit einer rückschauenden und zusammenfassenden Reflexion und der Konkretisierung seiner eigenen Absichten geboten. Wäre aber die Versammlung damit nicht überfordert worden? Die Bewegung, die das Konzil ausgelöst bzw. in der Gesamtkirche zum Tragen gebracht hat, ist noch so sehr im Fluß, daß eine solche Umsetzung ins Konkrete, zudem noch in einen so breiten und komplexen Bereich wie dem der Erziehung, im Augenblick unmöglich scheint. Anderseits wird die Wirkung der Konzilsbeschlüsse gerade von dieser Umsetzung abhängen. Und tatsächlich wird dieses Konzil seine Aufgabe in der Erziehung erst gelöst haben, wenn es ihm gelungen ist, die Neuansätze in den übrigen Konzilsdokumenten auf diesem Gebiet, soweit das überhaupt möglich ist, zu verwirklichen. Den postkonziliaren Kommissionen und den Bischofskonferenzen sind hier unübersehbare, aber sehr konkrete Aufgaben gestellt.

Was will die Erklärung?

Sieht man aber von dieser Fragestellung einmal ab, so behandelt der Entwurf immer noch einen wichtigen Gegenstand. Vieles ist gerade im Bereich der Schule, in Erziehung und Unterricht, in Bewegung geraten. Die Kirche muß manche Funktion überprüfen, ihre Aufgaben neu überdenken, die Schwerpunkte ihrer Erziehungsarbeit neu festlegen, manche neue Aufgaben übernehmen und manche Grundsätze neu klären. Es ist zu bedauern, daß die Zielsetzung des Entwurfs lange nicht recht feststand und erst relativ spät bei der letzten Überarbeitung des Textes geklärt werden konnte. Das ursprüngliche volle Schema hieß „Über die katholischen Schulen". Das bedeutete eine allzu enge Einschränkung des Themas, mit der zugleich eine Verengung des Blickpunktes gegeben war. Der Relator der zuständigen Kommission, Bischof Daem von Antwerpen, gestand, die Arbeit der Kommission habe unter dieser Einschränkung gelitten. Da nach der Zweiten Sitzungsperiode das Schema im Auftrage der Koordinierungskommission auf wenige Propositiones verkürzt werden mußte, sei es auch nicht möglich gewesen, den Wünschen mancher Väter zu entsprechen und in dem Entwurf über die Erziehung als ganze zu handeln. Auf Grund verschiedener Eingaben der Väter sei dann aber der Titel bei der nochmaligen Überarbeitung der Propositiones zu Beginn der Dritten Session geändert worden. Man habe aber nur einige Richtlinien zum Thema Erziehung vorausschicken, sich im übrigen aber auf die Schulerziehung beschränken müssen. Man sei sich bewußt gewesen, daß man den Entwurf nicht einfach auf die katholischen Schulen beschränken konnte, da die Aufgaben der Kirche bezüglich der Schule umfassender seien, man habe sich aber auch eingestehen müssen, daß es andere Erziehungsbereiche gebe, Jugendverbände, Sport, Freizeitgestaltung, publizistische Medien, wo der Kirche eine echte Aufgabe zukommt. Über all das habe aber das Schema wegen der vorgeschriebenen Kürze nicht handeln können. Man habe sich deshalb auf die Aufstellung einiger weniger Grundsätze beschränkt und die Ausarbeitung eines ausführlicheren Textes, der auch Fragen der schulischen Erziehung näher ausführen soll, einer eigens dafür zu schaffenden postkonziliaren Kommission überlassen. Diese Kommission solle dann den Bischofskonferenzen Richtlinien an die Hand geben, damit diese sie den jeweiligen Verhältnissen anpassen können. Der Text selbst handelt tatsächlich im eigentlichen Sinne nur von der Schule und hier wiederum in erster Linie von der katholischen Schule, so daß auch die genannte Zielsetzung nicht ganz erreicht scheint. Bei der Kommission bestand nach der Diskussion die Absicht, den Titel der Erklärung in „Erklärung über die schulische Erziehung" zu ändern. Damit sollte besser zum Ausdruck kommen, daß man nicht über die Erziehung als solche handeln, sich aber auch nicht auf die katholische Schule beschränken wolle. Einen solchen Vorschlag hatte u. a. auch Bischof Pohlschneider in seiner Intervention gemacht.

Einige wenige, vornehmlich juridische Normen

Der Entwurf sucht nicht eine Durchsicht durch die Problematik der Schulfrage, wie sie sich heute der Kirche und im größeren Rahmen der Gesellschaft stellt, zu geben, sondern beschränkt sich auf einige Normen, in denen Pflichten und Rechte der Kirche, der Eltern und des Staates bezüglich der schulischen Erziehung umrissen werden. Nur die ersten drei sehr kurzen Propositiones handeln von der Erziehung im allgemeinen: vom Ziel christlicher Erziehung, von der Zusammenarbeit der Kirche im Gesamtbereich der Erziehung, von den Erziehungsmitteln. Das Ziel wird bestimmt als die Bemühung, den Menschen zur menschlichen und zugleich religiösen Vollkommenheit zu führen, so daß er das Heil in Christus erlange, sich seiner höheren Berufung bewußt sei, an der „consecratio mundi" mitwirke, „in der die natürlichen Werte in die volle Betrachtung des von Christus erlösten Menschen einbezogen werden", und zum Wohle der ganzen Gesellschaft beitrage. Zum Thema Zusammenarbeit wird gesagt: Die Kirche bekunde allen Völkern gegenüber den ehrlichen

Willen, in allen Erziehungsbereichen dazu beizutragen, daß ihre Kinder eine Erziehung nach den eigenen kulturellen Gegebenheiten und nach den Traditionen ihrer Väter erhalten und zur höheren Erkenntnis der Wahrheit geführt werden. Alle Menschen, gleich welcher Rasse, welcher sozialen Lage und welchen Alters, haben ein unverbrüchliches Recht auf eine ihren Fähigkeiten gemäße Erziehung. Hinsichtlich der Erziehungsmittel werden vor allem die Aufgaben der Kirche in der außerschulischen Bildungsarbeit betont: die Mitarbeit der Kirche in den publizistischen Medien, in den Jugendverbänden, in allem, was der körperlichen und geistigen Ertüchtigung der Jugend dient. Wohl diese nicht gerade vielsagenden Sätze, die auch innerkirchlich nichts Neues bedeuten, haben einen Bischof zur Frage veranlaßt, ob ein solcher Entwurf überhaupt sinnvoll sei.

Die restlichen Propositiones handeln ausschließlich von der schulischen Erziehung. Als erstes wird das „unveräußerliche Recht der Eltern" betont, „ihre Kinder zu erziehen und folglich Schulen frei zu gründen und auszuwählen, unter Ausschluß jeglichen Schulmonopols, das den angeborenen Rechten der menschlichen Person widerspricht". Zu diesem Recht gehöre auch die Bereitstellung der nötigen finanziellen Mittel durch den Staat. Aufgabe des Staates sei es: die Pflichten und Rechte der Eltern zu schützen, ihnen beizustehen und die erzieherischen und schulischen Unternehmungen zu fördern. Die Katholiken sollen mit dem Staat zusammenarbeiten bei der Ausarbeitung geeigneter Methoden und Programme und bei der Heranbildung der Lehrer. Ein eigener Abschnitt ist der religiösen Erziehung in der Schule gewidmet. Darin wird die schwere Verpflichtung der Eltern, auch für die moralische und religiöse Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, eingeschärft, gleichgültig, in welcher Schule sie unterrichtet werden. Die Kirche sei bestrebt, alle Mittel zu suchen und anzuwenden, um geeignete Religionslehrer für alle Schulstufen heranzubilden, die auch zur geistlichen Leitung der Schüler befähigt sind. Die Eltern haben die Pflicht, zu veranlassen oder zu fordern, daß der Religionsunterricht sichergestellt wird und die christliche Formung mit dem Zuwachs profanen Wissens Schritt halte. Die Autoritäten und Staaten, „die den Eltern bei der Erfüllung dieser Aufgabe helfen", werden ausdrücklich gelobt.

Zu den katholischen Schulen heißt es: Im Bewußtsein des Rechts auf eigene Schulen fördert die Kirche nach Kräften und entsprechend den örtlichen Gegebenheiten die katholischen Schulen. In ihnen sollen die Schüler nicht nur zu menschlicher Reife, sondern auch zu einem beispielhaften apostolischen Leben erzogen werden und damit zu einem heilsamen Ferment in der menschlichen Gesellschaft werden. In dieser Weise sei die katholische Schule ein echtes Apostolatsfeld und zugleich Dienst an der Gesellschaft. Die Eltern sollen, „soweit und wo sie können", die Kinder in katholische Schulen schicken und diese nach Kräften unterstützen. Unter den Schularten wird den Grund- und höheren Schulen der Vorrang gegeben. Besonders erwähnt werden die fortbildenden Berufs- und technischen Schulen, Sonderschulen für Behinderte und Einrichtungen für Erwachsenenbildung. Es folgen kurze Richtlinien für den katholischen Universitätsbetrieb und die theologischen Fakultäten. Lehr- und Forschungsmethoden, die wissenschaftlichen Hilfsmittel und die Studienordnungen sollen überprüft werden. Die Erklärung schließt mit der Forderung nach stärkerer Koordination im katholischen Schulwesen sowie nach engerer Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen Schulen vor allem im höheren Schulwesen und mit einem Wort des Dankes an Priester, Ordensleute und Laien, die im Schuldienst stehen. Diese werden aufgefordert, alle Mühe darauf zu verwenden, um besonders „die Präsenz der Kirche in der Welt der modernen Intellektuellen zu erhalten und zu stärken".

Was fehlt

Der Entwurf fand in der Diskussion mehr Zustimmung als erwartet, besonders von seiten der nordamerikanischen Bischöfe. Sowohl Kardinal Spellman wie Kardinal Ritter billigten den Text, letzterer allerdings wie die meisten anderen Bischöfe, die intervenierten, unter der Voraussetzung, daß eine eigene postkonziliare Kommission eingesetzt werde, die den ganzen Komplex in extenso behandelt und von der den Bischofskonferenzen die Freiheit gelassen wird, die Bestimmungen ihren jeweiligen Gebieten und Bedürfnissen anzupassen. Auch der französische Erzbischof Gouyon billigte den Entwurf unter denselben Voraussetzungen. Überhaupt dürfte die Versicherung des Relators bezüglich der postkonziliaren Kommission und der Anpassungsmöglichkeiten der Bischöfe, auf die auch das Schema in einer eigenen „nota introductiva" verweist, für die vorläufige Billigung durch das Plenum ausschlaggebend gewesen sein. Negativ beurteilten das Schema zwei lateinamerikanische Bischöfe. Pablo Muñoz-Vega, Erzbischof-Koadjutor von Quito und bis vor kurzem noch Rektor der Päpstlichen Universität Gregoriana, bezeichnete den Grundtenor des Schemas als unrealistisch, und zwar wegen der Überbetonung der konfessionellen Schulen. Auch in den Ländern mit katholischer Tradition habe heute die öffentliche Meinung mehr oder weniger den Primat der Rechte des Staates auf Erziehung akzeptiert. Die Universitäten seien auch in solchen Ländern vielfach vom marxistisch-leninistischen Atheismus beherrscht. Bei aller grundsätzlichen Betonung des Rechts auf katholische Schulen müsse die Kirche Wege finden, um auch an den öffentlichen Schulen und Universitäten präsent zu sein. Voraussetzung dafür sei eine erneuerte christliche Philosophie und Theologie. Die postkonziliare Kommission müsse klar zum Ausdruck bringen, daß es nicht genügt, sich auf die katholischen Schulen zu beschränken, da auch der größere Teil der katholischen Kinder öffentliche Schulen besuche. Noch negativer urteilte Weihbischof Henríquez Jiménez von Caracas: Das Schema verdiene, abgelehnt zu werden. Es sei zu konservativ und trage nichts zum „aggiornamento" im Sinne des Konzils bei. Es lasse die wichtigsten Fragen beiseite und vergesse, daß die Mehrzahl aller Kinder nichtkatholische Schulen besucht. Den Staatsschulen stehe die Kirche aber völlig fremd gegenüber. Die katholischen Schulen seien nicht Selbstzweck und kein eigentliches Mittel der Evangelisation. Früher hatte die Kirche mangels anderer Institutionen einen echten Schulauftrag, den sie heute nicht mehr in der gleichen Weise habe. Die katholischen Schulen könnten zudem ohnehin nicht mit dem Staat konkurrieren. Außerdem seien die katholischen Schulen oft zu exklusiv und zu teuer — eine Kritik, die bereits bei der Diskussion über das Schema 13 angeklungen war. Man müsse hier Selbstkritik üben, nicht nur das Staatsmonopol bekämpfen, für die Präsenz der Kirche im ganzen Erziehungswesen sorgen und sich nicht auf „die verschlossenen Gärten der katholischen Schule" beschränken.

Am zutreffendsten beurteilte wohl Kardinal Léger die Erklärung: Sie solle nach aufmerksamer Prüfung der Kommission zurückgegeben werden. Es fehle jetzt die Zeit und die Kraft, sie gründlich zu studieren. Sie müßte eine Art Grundgesetz für die Jugend abgeben, gerade das sei aber nicht der Fall. Einige Sätze seien ausgezeichnet, aber dem ganzen fehle es an „Inspiration", und Fragen von großer Bedeutung würden nicht behandelt. So werde nichts zur Krise der höheren Studien in der Kirche und zur Frage der Freiheit der Forschung gesagt.

Auf die katholische Schule beschränkt

Von dieser allgemeinen Zustimmung und Kritik abgesehen, blieb die Diskussion leider auf das Problem katholische Schule und ihre Grenzprobleme: Elternrecht, Zuständigkeit des Staates, Anspruch auf staatliche Finanzierung der konfessionellen Schulen, Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat im schulischen Bereich, beschränkt. Als Kernpunkt der Diskussion galt wohl die Frage nach dem Recht der Eltern und der Kirche, eigene Schulen zu gründen, bzw. negativ die Absage an jedes staatliche Schulmonopol. Alle, die dazu das Wort ergriffen, betonten das grundsätzliche Recht der Eltern auf freie Schulwahl und daraus abgeleitet das Recht der Kirche auf eigene Schulen. Doch gab es Nuancen und gelegentlich auch sehr differierende Auslegungen dieses Rechts. Die einen (z. B. Erzbischof Beck von Liverpool, Weihbischof Rivera Damas von San Salvador, Kardinal Spellman) forderten eine stärkere Hervorhebung des Elternrechts, andere (Kardinal Ritter, Koadjutor Elchinger, Erzbischof-Koadjutor Muñoz Vega, Weihbischof Henríquez Jiménez) betonten dieses Recht zwar grundsätzlich, wiesen aber zugleich auf gewisse Grenzen hin, ohne sie allerdings im einzelnen zu präzisieren. Wieder andere unterstrichen zwar kräftig das Recht auf Privatschulen, betonten aber, wie die beiden oben Genannten, daneben die schwere Verpflichtung der Kirche, darüber die noch wichtigere und weiterreichende Aufgabe der Präsenz in der Gesamterziehung nicht zu vernachlässigen. Aufgefallen ist, daß die meisten Stellungnahmen zum Elternrecht auf freie Schulwahl sich in der Frage der staatlichen Finanzierung eher zurückhielten. Nur wenige Väter nahmen darauf ausdrücklich Bezug, u. a. Bischof Pohlschneider, Koadjutor Elchinger und Kardinal Spellman. Bischof Pohlschneider forderte eine deutlichere Begründung des Rechts auf freie Schulwahl und verlangte in dem Zusammenhang auch einen Hinweis darauf, daß der Staat aus Gründen der ausgleichenden Gerechtigkeit verpflichtet sei, private Schulen ebenso zu unterstützen wie öffentliche: unter der Voraussetzung gleicher Leistungen. Im übrigen, so betonte Bischof Pohlschneider, dürfen die heutigen Christen, die immerhin einen bedeutenden Anteil an der modernen menschlichen Gesellschaft haben, verlangen, daß ihre Kinder auch in den öffentlichen Schulen entsprechend den Gewissensforderungen des Elternhauses erzogen werden. Kardinal Spellman verlangte ebenfalls zur praktischen Durchsetzung des Elternrechtes und aus Gründen der ausgleichenden Gerechtigkeit die staatliche Finanzierung, wünschte aber zugleich eine entsprechende Ergänzung der Erklärung, damit die eigentliche Absicht des Konzils klarer werde, die nicht darin bestehe, „Geld aus der Staatskasse für katholische Schulen zu erhalten". Eine stärkere Betonung der Rechte der Kirche im Gesamtbereich der Erziehung forderte Weihbischof Rivera Damas. Der zaghafte Ton einer frommen Ermahnung könnte die Gegner reizen, ihre Absichten erst recht durchzusetzen.

In der ganzen Frage der Rechte des Staates, der Eltern und der Kirche bezüglich der Schule war der Text von Einseitigkeit nicht frei. Nicht alle Funktionsträger wurden gebührend berücksichtigt. Man hatte den Eindruck — auch von der Diskussion —, als würde neben den Eltern und der Kirche der eigentliche Funktionsträger, die Schule selbst, etwas vernachlässigt und auch die Funktion des Staates stark verkürzt wiedergegeben. Nur zwei Interventionen (von Erzbischof Schneiders von Makassar und Koadjutor Elchinger) brachten hier eine gewisse Korrektur. Erzbischof Schneiders betonte, in der ganzen Frage müßten die Schule und der Schüler selbst in den Mittelpunkt rücken. Das Recht der Eltern und der Kirche sei nicht unbedingt zu verstehen, und eine Regierungsaufsicht in Grenzen müsse den katholischen Schulen nicht schaden. Koadjutor Elchinger stellte die Frage der Rechte von Kirche und Staat in einen breiteren Zusammenhang mit dem Hinweis, es handle sich da um einen Punkt, auf den sich „der Geist des Konzils" auswirken müsse. Bei aller Notwendigkeit der Respektierung der Wünsche der Eltern und des Rechts der Kirche komme doch dem Staat das Recht zu, durch Aufstellung von Studienplänen die Jugend auf das staatsbürgerliche Leben vorzubereiten. Alle, Eltern, Lehrer, Kirche, Staat, müßten ihre eigene Verantwortung wahrnehmen, aber als Dienst, nicht als Beherrschung, denn niemand, weder Staat noch Kirche, habe einen Herrschaftsanspruch auf die Jugend. Ein nicht unwesentlicher Mangel in der Darstellung der ganzen Frage lag wohl daran, daß sowohl im Schema wie in der Diskussion nicht genügend zwischen Gesellschaft und Staat — offenbar ein sehr symptomatischer Mangel — unterschieden wurde. Immer nur war vom Staat, von der Kirche usw. als Funktionsträger die Rede, nicht von der Gesellschaft als ganzer. Ein amerikanischer Bischof, James Malone, Weihbischof von Youngstown, hat im Namen von 80 Vätern darauf hingewiesen. Der Staat sei weder die Gesellschaft noch deren Beherrscher, sondern deren Diener. Hätte man hier eine genauere Unterscheidung getroffen und zugleich die Rolle aller Funktionsträger: Kirche, Eltern, Staat, Schule, Lehrer, in ihrer Spezifität und gegenseitig sich integrierenden Bezogenheit herausgearbeitet, wäre man wahrscheinlich zu einer genaueren Bestimmung und umfassenderen Darstellung der Rechte der Eltern, der Kirche und des Staates gekommen.

Unterschiedliche Einschätzung der konfessionellen Schule

Aufgefallen ist eine immerhin sehr verschiedene Einschätzung der Bedeutung der konfessionellen Schule für Erziehung und Kirche. Die verschiedene Einschätzung mag nicht immer davon hergerührt haben, daß man verschiedenen Auffassungen von der wirksamsten Gestalt der Kirche oder des „Katholizismus" anhängt, nämlich einer in der geistig pluralen Gesellschaft offenen oder einer geschlossenen im traditionellen Verständnis der „katholischen" oder „christlichen Gesellschaft". Die Unterschiede basierten eher auf praktischen Argumenten. Das wurde besonders in mehreren Interventionen von Missionsbischöfen deutlich. Der entscheidende Unterschied bestand in der Frage, ist die Schule ein Mittel der Evangelisation. Sie wurde von der Mehrzahl der Missionsbischöfe, die dazu intervenierten (Bischof Nguyen-van Hien von Dalat, Bischof Olu Nwaezeapu von Warri, Nigerien) nicht

nur bejaht, sondern stark betont. Bischof Nguyen-van Hien warf gerade deswegen dem Schema vor, es berücksichtige nur die westlichen Länder und beachte nicht, welche Bedeutung der katholischen Schule in den Missionsländern als Apostolatsmedium zukomme. Ein Missionsbischof betonte besonders den Nutzen der katholischen Missionsschulen als Kontaktzentrum mit den nichtkatholischen Eltern der Schüler und die Freundschaft, die auch die nichtkatholischen Schüler der Missionsschule bewahrten. Demgegenüber machte allerdings Schneiders „auf die nicht geringe Zahl ehemaliger Schüler katholischer Schulen" aufmerksam, die der Kirche später den Rücken kehren, und forderte eine gründliche Prüfung der Ursachen.

Katholische Universitäten und Freiheit der Forschung

Gegensätzliche Meinungen gab es auch über die Zweckmäßigkeit katholischer Universitäten. Während auf der einen Seite der Wunsch vorgetragen wurde, möglichst in jedem Lande sollten katholische Universitäten gegründet werden, gab ein anderer Bischof den Rat, nicht nur keine weiteren Universitäten zu gründen, sondern auch die bestehenden nicht aufrechtzuerhalten. Der Staat, betonte Bischof Nwedo, habe in diesem Bereich viel mehr Möglichkeiten. Den katholischen Studenten könne der Umgang mit anderen Kommilitonen an den staatlichen Universitäten nur zum Vorteil gereichen. An den staatlichen Universitäten sollten aber Priester als Seelsorger und als Dozenten für Philosophie und Religionswissenschaften wirken. Die Erklärung selbst legt sich in dieser Frage eher Zurückhaltung auf. Aus den ursprünglichen beiden Schemata über die Katholischen und die Päpstlichen Universitäten ist nur ein kurzer Abschnitt in die Erklärung über die Erziehung aufgenommen worden. Dort heißt es: das Konzil empfehle sehr, daß Universitäten und Hochschulen, „in geziemender Weise über die verschiedenen Gegenden der Welt verteilt", gefördert werden, fügt aber mahnend und einschränkend hinzu, die Qualität der wissenschaftlichen Leistung sei wichtiger als die Zahl der Hochschulen. In ihnen soll jede Disziplin nach ihren eigenen Methoden in Freiheit gelehrt werden können. Besonders annehmen solle man sich der Studenten aus den Entwicklungsländern. In mehreren Interventionen (Erzbischof-Koadjutor Muñoz Vega, Koadjutor Elchinger u. a.) wurde der Akzent stärker auf die Notwendigkeit der Präsenz der Kirche an den staatlichen Universitäten gesetzt. Weihbischof van Waeyenbergh, Rektor der Universität Löwen, wollte in den Text die Ermahnung aufgenommen wissen, daß die katholischen Universitäten die Pflicht haben, „wissenschaftliche Bildung und Forschung mit Gründlichkeit und Ernst zu betreiben". Generalmagister Fernández stimmte zwar im Namen von 70 Vätern den Ausführungen über die Universitäten grundsätzlich zu, verlangte aber eine stärkere Hervorhebung der thomistischen Philosophie.

Eine nicht unwichtige Rolle spielte die Frage der Forschungsfreiheit an den katholischen Universitäten. Drei Väter (Kardinal Ritter, Kardinal Léger und Weihbischof Waeyenbergh) sprachen davon. Kardinal Ritter forderte von den katholischen Universitäten Vorbildlichkeit in dieser Frage. Am nachdrücklichsten setzte sich Kardinal Léger für einen eigenen Abschnitt über die Freiheit der Forschung ein. Öfters sei auf dem Konzil davon die Rede gewesen, kein Text handle aber bisher darüber. Im Entwurf über die Erziehung sei der rechte Ort für eine solche Erklärung, auf die die Wissenschaftler warten.

Relativ wenig war von den Problemen und den möglichen Reformen des katholischen Schulbetriebs selbst die Rede. Nur wenige Väter, unter ihnen Bischof Pohlschneider, sprachen ein Wort des Dankes an die Lehrer. Nur gelegentlich war die Rede von der Reform der pädagogischen und didaktischen Methoden. Damit sollte sich die nachkonziliare Kommission befassen.

Das „Votum" über das Ehesakrament

Wegen der sich überlagernden Ereignisse des Abschlusses der Dritten Sitzungsperiode fand die Diskussion über das Ehesakrament nicht die Beachtung, die sie verdient hätte: zum Bedauern mancher Konzilsväter und wohl nicht ohne Schaden für die Sache. Nicht einmal eine volle Generalkongregation stand für die Aussprache zur Verfügung. Nur 14 Väter konnten dazu das Wort ergreifen. Sie taten das angesichts der aufregenden Schlußereignisse auch in der letzten Generalkongregation noch mit erstaunlicher Gelassenheit. Aber da die Zeit abgelaufen war, mußte der leitende Moderator bereits nach den wenigen Wortmeldungen den Abschluß der Debatte beantragen. Und auf die anschließende Frage der Moderatoren, ob die Väter damit einverstanden seien, daß das Votum über das Ehesakrament zugleich mit den in der Aula vorgetragenen Interventionen dem Papst zugeleitet werde, damit dieser durch ein Motu proprio sein Urteil darüber abgebe, antworteten immerhin 1592 Väter (über zwei Drittel) mit ja und nur 427 mit nein. Nach der Abstimmung wurden aber doch recht kritische Stimmen zu dem Vorgang vernommen: Man kritisierte die Eile, die dabei entwickelt wurde, und zeigte sich eher skeptisch in bezug auf eine befriedigende Lösung der damit angesprochenen Probleme. Die Initiative war wohl nicht ohne vorgängiges Einverständnis des Papstes selbst zustande gekommen. Zudem hatte bereits Kardinal Döpfner in seiner Intervention den Vorschlag gemacht, das Votum dem Papst zuzuleiten. Man verfolgte damit eine durchaus berechtigte Absicht: Da die Modifizierung der Mischehengesetzgebung wegen der ökumenischen Auswirkungen nicht zu lange hinausgeschoben werden sollte, wollte man nicht mit einer Regelung bis zur Reform des CIC warten. Anderseits wurde erst bei dieser Gelegenheit deutlich, was die Koordinierungskommission mit dem „Votum" beabsichtigte. Votum bedeutete soviel, daß das Konzil in dieser Sache keine definitiven Beschlüsse fassen, sondern nur „Voten" für die Reform des CIC aussprechen sollte. Damit aber wäre die Sache auf die lange Bank geschoben worden, denn niemand kann wegen der immensen Arbeit, die die Reform des Codex mit sich bringt, sagen, wann die neue Gesetzgebung promulgiert werden könnte. Der Wunsch des Papstes und der Moderatoren nach dem genannten verkürzten Verfahren schien also die beste Lösung. Trotzdem hatten die Worte des Erzbischofs Conway von Armagh ihren Sinn, der die Väter beschwörend darauf hinwies, kein Parlament der Welt entschließe sich zu einer so raschen und überstürzten Änderung der Gesetzgebung in einer so wichtigen Materie. Es kommt hinzu, daß die Diskussion in den wichtigen Punkten, gerade was die Mischehen betrifft, keineswegs volle Klarheit oder gar Übereinstim-

mung gebracht hat. Von den drei Vätern aus den USA, die zur Frage intervenierten, vertrat z. B. jeder eine Meinung, die von der des anderen zum mindesten differierte. Die Frage der Moderatoren, über die das Plenum abzustimmen hatte, war rein prozeduraler Natur und in der Form sehr allgemein gehalten. Aus der Diskussion war nicht zu erkennen, was die Mehrheit der Väter in der Frage denkt, das Konzil als solches konnte sich auf Grund des angewandten Verfahrens nicht zum Inhalt des Votums äußern. Es hat lediglich zugestimmt, die Regelung dem Papst selbst zu überlassen. So wird die zu erwartende neue Gesetzgebung zur Mischehe nicht als Konzilsbeschluß, sondern als päpstliches Dekret promulgiert werden. Angesichts der Meinungsverschiedenheiten, die sich in den verschiedenen Interventionen abzeichneten — um ein klares Bild zu erhalten, müßte man freilich auch die schriftlichen Interventionen kennen, die noch bis Ende November bei der zuständigen Kommission eingereicht werden konnten —, dürfte aber eine Entscheidung nicht ganz leicht fallen. Manche haben sich aus all diesen Gründen gefragt, ob es nicht doch besser gewesen wäre, zu warten und dem Plenum auf der Vierten Session die Möglichkeit zu geben, über den Inhalt des Votums abzustimmen und erst dann die neuen Bestimmungen durch ein Motu proprio zu promulgieren. Sicher hätten die von Rom getrennten Kirchen und Gemeinschaften für eine solche Verzögerung Verständnis gehabt.

Ein entscheidender Schritt voran

Aber wie immer dem sei, positiv an der Sache ist ohne Zweifel der Text des Votums selbst. Bleibt seine Substanz erhalten, bedeutet es, ökumenisch und innerkirchlich gesehen, einen entscheidenden Schritt vorwärts. Das gilt allerdings erst für den letzten Text, der den Vätern bei der Diskussion vorlag. Von den früheren Fassungen galt nicht das gleiche, weder vom ursprünglichen Schema, das von der Vorbereitenden Kommission für die Verwaltung der Sakramente ausgearbeitet und von der gleichnamigen Konzilskommission ergänzt worden war, noch von der ersten Fassung des Votums, auf das das Schema nach der Zweiten Session reduziert worden war. Die entscheidende Verbesserung brachte erst die nochmalige Überarbeitung des Votums im Oktober 1964. Der Faktor Zeit spielte dabei eine positive Rolle. Ohne die vorausgegangene Diskussion über den Ökumenismus und über die Religionsfreiheit, auf die sich das Votum in der Frage der Mischehen übrigens ausdrücklich beruft, wäre die letzte, verbesserte und erweiterte Fassung wohl nicht möglich gewesen.

Das Votum beginnt mit einem kurzen Abschnitt über den Charakter der christlichen Ehe: Die Ehe ist seit Beginn des Menschengeschlechtes der heilige Liebesbund, von Gott zur würdigen Fortsetzung des Menschengeschlechtes und zum Schutz „des heiligen Gesetzes des Lebens" eingesetzt. Von Christus zur Würde eines Sakraments erhoben, ist dieses Liebesbündnis hineingenommen in den Bund Gottes mit der Kirche (vgl. Eph. 5, 32). Im Sakrament der Ehe werden die Eheleute in besonderer Weise der Liebe der Kirche zu Christus teilhaftig. Als Prinzip und Fundament menschlichen Zusammenlebens berührt die Ehe auch die Kompetenzen des Staates. Da sie aber ein Sakrament ist, sind Gesetzgebung (disciplina) und Sorge (cura) über die Ehe, besonders in dem, was ihre Integrität und ihre Heiligkeit betrifft, von Christus der Kirche anvertraut worden. Aufgabe der Kirche ist es aber, nicht nur das geoffenbarte Gesetz zu bewahren, sondern dessen Beobachtung nach den Umständen des Ortes und der Zeit zu schützen und die Gesetzgebung den verschiedenen Verhältnissen anzupassen: um die Seelsorge zu erleichtern und Gefahren für den Bestand der Ehe abzuwenden. Das Konzil ist sich der heutigen, von den früheren mit Recht sehr verschiedenen Voraussetzungen der Ehe bewußt. Es weiß um die entscheidenden Faktoren: die veränderten Lebensverhältnisse bei den jungen Völkern, die Trennung vieler junger Leute von Familie und Heimat, das Zusammenleben von Menschen verschiedener Rasse und Religion. Um den damit verbundenen Gefahren für den Bestand der Ehe entgegenzuwirken, will das Konzil die Ehegesetzgebung in einigen Punkten anpassen.

Die Schwerpunkte

Diese Anpassung bezieht sich im wesentlichen auf fünf Bereiche: die Ehehindernisse, die Mischehen, die Form der Eheschließung, die Reform der kirchlichen Eheprozeßordnung, die kirchliche Ehevorbereitung. Bezüglich der Ehehindernisse werden vier Bestimmungen ins Auge gefaßt: die Hindernisse minderen Grades sollen wegfallen, die Hindernisse der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft sollen nicht vermehrt werden, ein privates Gelübde soll niemals ein kanonisches Hindernis bilden, jedes öffentliche ewige Gelübde, das als feierliches oder einfaches Ordensgelübde abgelegt wurde, soll ein trennendes Ehehindernis sein. Einen zusätzlichen bemerkenswerten Vorschlag macht Kardinal Bueno y Monreal: Nur der Zölibat der Priester und der Ordensleute mit feierlichen Gelübden sollte trennendes Ehehindernis sein, der Zölibat der Diakone soll die Ehe nur unerlaubt machen, wobei der Bischof Dispens geben kann. Dieser Vorschlag käme auf halbem Wege dem oft vernehmbaren Wunsch entgegen, erst bei der Priesterweihe sollte der Kleriker zum Zölibat verpflichtet werden. Im Schema über die Priesterausbildung war die Frage nicht berührt worden (vgl. ds. Heft, S. 274).

Bezüglich der Mischehen sind folgende Bestimmungen vorgesehen: Als Grundregel: die Trennung der kanonischen Vorschriften bezüglich der Ehe zwischen einem Katholiken und einem nichtkatholischen Christen von denen bezüglich der Ehe eines Katholiken mit einem Nichtchristen (Nichtgetauften). An Einzelbestimmungen: a) Bei allen Mischehen muß der katholische Teil zur Erteilung der Dispens aus schwerer Gewissensverpflichtung das ehrliche Versprechen ablegen, soweit er kann, für die Taufe und katholische Erziehung aller Kinder zu sorgen. Der nichtkatholische Teil muß von dem Versprechen des katholischen Partners rechtzeitig unterrichtet werden, und es muß feststehen, daß er sich ihm nicht widersetzt. Ebenfalls muß der nichtkatholische Teil von den wesentlichen Zielen und Eigenschaften der Ehe, die von keinem der beiden Kontrahenten auszuschließen sind, unterrichtet werden. b) Die Mischehen müssen nach der kanonischen Form geschlossen werden. Stehen aber schwerwiegende Schwierigkeiten der Beobachtung dieser Form entgegen, soll, damit durch wirklichen Ehekonsens öffentlich geschlossene Ehen nicht der Wirkung der Gültigkeit entbehren, der Ordinarius loci die Vollmacht zur Dispens von der kanonischen Form erhalten. c) Die Mischehe zwischen Getauften soll, wenn kein gerechter Grund dem entgegensteht, innerhalb der Messe geschlossen werden (durch die Konstitution über die Liturgie ist Trauung innerhalb der Messe für den Regelfall vorgesehen). Die Ehe-

schließung zwischen Katholiken und Ungetauften kann innerhalb der Messe und mit Brautsegen geschlossen werden, wenn es der Ordinarius loci für richtig hält. d) Die Exkommunikation derer, die vor einem nichtkatholischen (Kult-)Diener die Ehe schließen, soll wegfallen.

Bezüglich der Beachtung der kanonischen Form wird als Grundregel aufgestellt: Unter Aufrechterhaltung des Prinzips der Vermeidung klandestiner und ungültiger Ehen sollen die Bestimmungen über die kanonische Form der Eheschließung so überarbeitet werden, daß die Verwendung der ordentlichen Form erleichtert und der Gebrauch der außerordentlichen Form außerhalb der Todesgefahr nicht völlig der Überwachung durch die Ordinarien entzogen wird. Im einzelnen wird festgelegt: a) Der Pfarrer und der Ordinarius loci können innerhalb ihres Territoriums jedem Priester auch die allgemeine Vollmacht zur gültigen Assistenz erteilen. Diese Vollmacht kann außer vom Vikar (vicarius cooperator) nur ausgeübt werden, wenn der Pfarrer oder der Ortsordinarius in einzelnen Fällen die Erlaubnis dazu erteilt. b) Eine vor einem Priester gegen die geltenden Rechtsvorschriften geschlossene Ehe soll für gültig erklärt werden, wenn der betreffende Priester nicht öffentlich exkommuniziert oder über ihn das Interdikt verhängt ist, wenn der Priester nicht suspendiert ist oder ein Verbot von seiten des Bischofs besteht und wenn die Ehe in einer Kirche oder öffentlichen Kapelle geschlossen wird. c) Zur Gültigkeit einer Eheschließung vor nur zwei Zeugen außer Todesgefahr müssen außer den geltenden Vorschriften folgende Bedingungen erfüllt sein: Das Gesuch an den Ordinarius darf, soweit es geschehen kann, nicht unterlassen werden, die Ehe kann erst geschlossen werden, wenn vier Wochen nach Stellung des Gesuchs noch keine Antwort eingetroffen ist. Die Ehe darf nicht gegen das Verbot des Ordinarius geschlossen werden. Zur Reform der Eheprozeßordnung heißt es: Die Eheprozesse sollen beschleunigt durchgeführt und die Eheprozeßordnung mit geeigneten Mitteln gegen Mißbrauch geschützt werden. Es soll eine neue Eheprozeßordnung geschaffen werden mit klaren Vorschriften über die Vorbereitung und die Ernennung geeigneter Richter sowie über die Stellung des Anwalts, der sein Amt soweit möglich unentgeltlich ausüben soll. Die Fälle, die nach der geltenden Ordnung vom feierlichen Prozeß ausgenommen werden, sollen erweitert werden. Die ganze Gesetzgebung in dieser Materie muß den Geist der Liebe und Milde Christi atmen.

Mehrere Richtlinien beziehen sich auf die kirchliche Ehevorbereitung. Der Materie entsprechend sind sie in sehr allgemeiner Form gehalten. In der Aussprache wurden sie nur am Rande berührt: Die Notwendigkeit einer geeigneten, sowohl entfernten wie unmittelbaren Ehevorbereitung wird vom Konzil allen Hirten und Gläubigen eingeschärft. Im einzelnen wird ausgeführt: Die Seelsorger sollen die Eltern oft an die Pflicht der Erziehung ihrer Kinder erinnern und an die Verpflichtung, die Kinder stufenweise und rechtzeitig in das Geheimnis der Fortpflanzung des Lebens einzuführen. Die Kinder sollen in der Familie über das wahre Wesen der Liebe belehrt werden und sich darin üben. Auch sollen die Eltern ihren Kindern die wahre Zielsetzung der Ehe erklären. Die Seelsorger sollen ihre Gläubigen zur rechten Zeit über die Schwierigkeiten in der Mischehe sowohl für die Partner wie für die Erziehung der Kinder, „sereno animo et debita observantia acatholicis servata", belehren. Die unmittelbare Vorbereitung biete den Seelsorgern nicht nur eine günstige Gelegenheit, die Paare auf die Ehe vorzubereiten, sondern auch ihren Glauben zu stärken und die Liebe zu Christus und der Kirche zu fördern. Der Seelsorger soll sich ihnen gegenüber als milder, nachsichtiger und liebevoller Pfarrer erweisen und ihnen genügend Zeit zu einem fruchtbaren Gespräch widmen. Die Seelsorger sind von Amts wegen zur katechetischen Unterweisung der Brautleute, entsprechend den örtlichen und persönlichen Verhältnissen der Brautleute, verpflichtet. Verantwortlich für die Unterweisung sind die Pfarrer, die andere Priester und auch Laien hinzuziehen können. Alle Initiativen zur Verbesserung der Ehevorbereitung von Synoden und Bischofskonferenzen werden ausdrücklich gelobt. Für Mischehen wird eine adaptierte Katechese empfohlen. Die Pfarrer werden dringend ermahnt, die kanonischen Voraussetzungen vor einer Eheschließung gründlich zu prüfen und für eine würdige Feier der Trauung zu sorgen. Das Votum schließt mit der Aufforderung an die Priester, besondere Sorgfalt auf die seelsorgliche Betreuung der Eheleute zu verwenden.

Um die kanonische Form

Gab es zur Neuregelung der Ehehindernisse außer der allgemeinen Forderung, die kirchliche Gesetzgebung möge in manchen Punkten besser der staatlichen Gesetzgebung angeglichen werden (Kardinal Bueno y Monreal, Bischof Moors), kaum Stellungnahmen in der Diskussion, so erwiesen sich die intendierten Erleichterungen bezüglich des Gebrauchs der kanonischen Form als kontrovers, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Mischehe. Zurückhaltend, aber grundsätzlich zustimmend äußerte sich Kardinal Döpfner. Kardinal Ritter bescheinigte der Kommission, sie habe mit ihrem Vorschlag die rechte Mitte eingehalten zwischen völliger Unnachgiebigkeit und völliger Preisgabe der kanonischen Form. Diese sei zwar heute nicht mehr nötig wegen der Gefahr klandestiner Ehen, wohl aber wegen der Gefahr unüberlegten Eheschlusses mit nachfolgender staatlicher Scheidung. Grundsätzlich hielten wohl alle Interventionen (mit einer Ausnahme) an der kanonischen Form für die Gültigkeit der Trauung fest. Mehrere Väter sprachen sich aber für eine Art „indirekter Befreiung" aus für bestimmte Gruppen oder in bestimmten Fällen. So betonte Kardinal Bueno y Monreal, die Kirche könne standesamtlich geschlossene Ehen von Katholiken nicht einfachhin als ungültig erklären, besonders wenn der Ehe Kinder entsprungen sind. Kardinal Gilroy meinte, wenn die Ehe nach bürgerlichem Gesetz geschlossen sei und die Beteiligten ein amtliches Ehezeugnis vorlegen, sollte die Kirche diese Ehe auch für Katholiken als gültig, wenn auch als unerlaubt anerkennen. Kardinal Ritter sprach sich dafür aus, daß Katholiken, die zwar katholisch getauft, nicht aber katholisch erzogen wurden, nicht an die kanonische Form gebunden und auch von den rein kirchlichen Ehehindernissen nicht betroffen werden sollten.

Bischof Renard von Versailles wies die Väter auf den Konflikt hin, der jedesmal bestehe, wenn Leute, die katholisch getauft, aber nicht katholisch erzogen sind und dem Glauben völlig den Rücken gekehrt haben, um die katholische Trauung ansuchen. Die einen verlangten in solchen Fällen eine lange Vorbereitung und katechetische Einführung der Brautleute, andere assistierten der Ehe ohne jegliche Vorbereitung. Hier müßten neue Wege gesucht werden. Die Bestimmungen des kanonischen Rechts und die klassischen Bestimmungen der Moraltheologie ent-

sprächen nicht mehr den heutigen Umständen. In einer eigenen Pastoralinstruktion müßten Leitsätze über die kirchliche Ehevorbereitung entwickelt und bestimmt werden, wann die Trauung zu verweigern ist.

Mehrere Väter äußerten schwere Bedenken gegen die Lockerung der kirchlichen Gesetzgebung bezüglich der kanonischen Form der Eheschließung. Kardinal Ruffini fand es seltsam, daß das Votum eine vor einem Priester geschlossene Ehe als gültig anerkennen möchte, auch wenn dabei ein Verstoß gegen die Rechtsnormen vorliege. Damit griff der Kardinal gerade jene Bestimmung an, die sich die Mehrzahl der Väter offenbar ausdrücklich gewünscht hatte. Wie nämlich die Kommission in einer eigenen Note zum Votum vermerkt, beruht der Großteil der ungültigen Eheschließungen „ex defectu formae" auf fehlender oder ungültiger Delegation des assistierenden Priesters. Weitere ungültige Fälle ergäben sich wegen Unklarheit des geistlichen Amtes des assistierenden Priesters, wegen der Assistenz von Kirchenrektoren, deren Kirchen keine Pfarrkirchen sind, oder von Militärkaplänen und wegen Delegationen, die außerhalb der Kompetenz des Delegierenden liegen. Zahlreiche Väter hatten eine gewisse Entflechtung dieser komplizierten Materie gewünscht, und die Kommission hatte sich deshalb zu der oben angegebenen Revision entschlossen. Seelsorgliche Gründe sprachen dafür. Aber Kardinal Ruffini war nicht der einzige, der hier opponierte. Auch zwei Bischöfe aus den USA trugen Bedenken dagegen vor. Besonders eindringlich auch im Blick auf die Mischehe äußerte sich Weihbischof Fearns von New York im Namen von Kardinal Spellman und von 100 weiteren Bischöfen der USA in einem sehr negativen Votum zum Text als ganzem. Die Bestimmungen bezüglich der kanonischen Form dürften nicht gemindert werden, sie werde für die Katholiken der USA als Normalfall empfunden und würde auch vom bürgerlichen Gesetz für die Zivilfolgen der Ehe anerkannt. Die bisherige Zuständigkeit des Pfarrers müsse bestehen bleiben. Die Genehmigung außerkirchlicher Eheschließung könnte das Ende der Familie bedeuten. Dispensvollmacht für den Bischof sei nicht angebracht. Im Notfall sollten Fakultäten beim Apostolischen Stuhl erbeten werden. Des nötigen Realismus wegen sollte man z. B. Pfarrer aus konfessionell gemischten Pfarreien der USA konsultieren. Auf die Gefahren der neuen Gesetzgebung wies auch Erzbischof Krol von Philadelphia hin, der ebenfalls im Namen einer größeren Gruppe sprach. Er erklärte sich zwar mit der Dispensvollmacht für den Ortsordinarius im Falle von Mischehen einverstanden, meinte aber zugleich, der Text bedenke zuwenig die Gefahren des Säkularismus und Indifferentismus. Da sich in den USA ein Drittel der Bevölkerung zu keiner Konfession bekenne, bringe die Lockerung der kirchlichen Gesetzgebung die Gefahr des Indifferentismus bei den Katholiken. Auch die Bestimmung, daß jeder Priester einer Eheschließung gültig assistieren kann, wollte Erzbischof Krol insofern einschränken, als er vom assistierenden Priester verlangte, daß er der kirchlichen Behörde bekannt sei. Um gültig assistieren zu können, müsse der Priester Beichtvollmacht im Bistum besitzen und die ausdrückliche Genehmigung des zuständigen Pfarrers erhalten haben. Erzbischof Conway von Armagh mahnte die Väter, die psychologischen Folgen zu bedenken, die die Lockerung der kanonischen Bestimmungen auslösen könnte. Trotz aller Verschiedenheit der Verhältnisse in den verschiedenen Ländern scheinen aber manche Väter die psychologischen Folgen fast zu hoch veranschlagt zu haben. Und aus manchen Interventionen sprach auch geringes Vertrauen in das Verantwortungsbewußtsein der zuständigen Bischöfe und Pfarrer. Denn trotz aller konstruktiven Vorschläge bringt das Votum keine radikalen Änderungen, da es ja auch im Falle der Mischehen an der kanonischen Form zur Gültigkeit der Eheschließung festhält und nur die Dispensvollmachten dezentralisiert und die Dispens von der kanonischen Form, die bisher nicht möglich war, dem Bischof überläßt. Damit wollte die Kommission bei aller grundsätzlichen Strenge doch eine möglichst wirksame Anpassung an die örtlichen Verhältnisse der Seelsorge willen und aus ökumenischer Gesinnung erreichen. Diese kluge Mitte hat sie auch in der kanonischen Regelung der Assistenz des Priesters eingehalten.

Die Mischehengesetzgebung

Bezüglich der grundsätzlichen Möglichkeit der Dispens von der kanonischen Form bei Mischehen herrschte Übereinstimmung. Differenzen gab es nur hinsichtlich der Dispensvollmacht und deren Gebrauch. Übereinstimmung dürfte auch geherrscht haben bezüglich des Wegfallens der Exkommunikation für den Katholiken bei Trauung vor einem nichtkatholischen Kultdiener. Auch Kardinal Ruffini erklärte sich damit einverstanden, verlangte aber die strenge Aufrechterhaltung des Verbots. Kardinal Gilroy schlug allgemein zensurenverschärfend vor, Katholiken, die gegen die Ehegesetzgebung der Kirche verstoßen, so lange nicht zu den Sakramenten zuzulassen, bis sie sich vor dem Bischof oder vor dem Pfarrer zur Aufsichnahme der Vorschriften bereit erklären. Kardinal Döpfner legte Wert auf die Feststellung, daß die Kirche nicht einfach Ehen als gültig anerkennen könne, wenn nicht feststehe, daß der nichtkatholische Partner an der Unauflöslichkeit des Ehebandes festhalte. Bischof Charrière fand die Bestimmung über die Dispensvollmacht des Bischofs von der kanonischen Form zu allgemein, man müsse der Gefahr ungültiger Ehen vorbeugen. Zugleich schlug aber Charrière vor, man möge den Brautleuten erlauben, sich nach der katholischen Trauung dem nichtkatholischen Geistlichen ins Gebet zu empfehlen, freilich unter Ausschluß eines nochmaligen Eheabschlusses. Auch Erzbischof Heenan empfahl im Falle von aktiv gläubigen Nichtkatholiken nach der katholischen Trauung den Segen in der nichtkatholischen Kirche zu gestatten. Die Möglichkeit einer Doppelassistenz, wie sie voriges Jahr in der Diözese von Kardinal Ritter (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 561) und vor kurzer Zeit einmal in Holland praktiziert wurde, wurde von niemandem erwähnt, aber auch von niemandem ausgeschlossen. Mehrere Väter wandten sich, wohl mit guter Begründung, gegen die Sollensvorschrift, die Trauung von Mischehen innerhalb der Messe zu vollziehen.

Gegensätzliche Stellungnahmen gab es in der Frage der Kautelen. Erzbischof Krol sprach sich für die Beibehaltung der bisherigen Gesetzgebung aus, desgleichen, aber in allgemeinerer Form, Weihbischof Fearns. Kardinal Gilroy erklärte sich mit dem Vorschlag der Kommission einverstanden, verlangte aber, daß das Versprechen des katholischen Teiles des größeren moralischen Gewichtes wegen vor dem Pfarrer abgegeben werden müsse. Bischof Charrière stimmte ebenfalls zu, wollte aber eine kräftigere Präzisierung, das „soweit er kann" genüge nicht für den katholischen Partner. Dieselbe Einschränkung machte Erzbischof Heenan, der sich sehr nachdrücklich für die neue Regelung aussprach, mit der Begründung, daß die Indiffe-

renten den Kautelen ohne weiteres zustimmen würden. Für die Fälle von praktizierenden Nichtkatholiken müßten allerdings eigene Regeln aufgestellt werden. Niemand sprach sich für die grundsätzliche Aufhebung der schriftlichen Kautelen aus, auch wenn gelegentlich Rücksicht in besonders schwierigen Fällen über die Bestimmungen des Votums hinaus gefordert wurde. Eine allseits befriedigende Lösung ist in dieser Frage wohl nicht möglich, sie ist zu eng mit dem Gewissen des einzelnen verknüpft, hängt zu sehr mit dem Gemeinwohl der Ehe zusammen, so daß gesetzliche Bestimmungen nur einen Rahmen bieten, nicht aber das Problem lösen können. Der Vorschlag von Bischof Hengsbach auf der Zweiten Session, vor der Änderung der Mischehengesetzgebung sich auch mit den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften zu beraten, ist nicht wieder vorgetragen worden. Gleichwohl scheinen sich auch da inzwischen die Wege zu ebnen.

Die Ehe mit Nichtchristen

Das Problem der Ehe zwischen Katholiken und Nichtchristen wurde im Votum nicht berührt. Nur bei den Bestimmungen über die liturgische Form der Trauung wird überhaupt auf die Ehe mit Nichtchristen hingewiesen. Doch wurde das Thema in der Diskussion wenigstens kurz berührt. Nach Kardinal Gilroy sollte das Hindernis der Religionsverschiedenheit (bei Ehe zwischen Katholiken und Ungetauften) nicht mehr als trennendes, sondern nur noch als verbietendes Hindernis gelten. Dasselbe schlug der japanische Bischof Paul Yoshigoro Taguchi vor, der, soweit man sieht, als einziger auch verlangte, die kanonische Form sollte im Falle von Mischehen nicht zur Gültigkeit erfordert sein. Am ausführlichsten befaßte sich mit dem Hindernis der Religionsverschiedenheit Bischof Moors von Roermond. Es sei nicht einzusehen, warum es sich bei der Religionsverschiedenheit um ein trennendes Hindernis handeln soll. Man könne sich auch unter ökumenischen Gesichtspunkten fragen, ob die Gültigkeit der Ehe von der Gültigkeit der Taufe abhängig sein solle, wie es das kanonische Recht bisher vorsah und vom Votum über das Ehesakrament bekräftigt wird. Die Nachforschungen über die Gültigkeit der Taufe des nichtkatholischen Partners seien schwierig und ökumenisch unerfreulich.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BODEM, Anton, SDB. *Die Auseinandersetzung der Theologie mit der Entwicklungslehre.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 74 Heft 1 (Januar/Februar 1965) S. 37—57.

Anknüpfend an die Aussage von *Humani generis* zur Lehre von der Abstammung des Menschen hinsichtlich seines Leibes, gibt Bodem aus der Arbeit des Mainzer dogmatischen Seminars über „Erschaffung des Menschen und biologische Anthropogenese" einen wertvollen historischen Überblick über die Haltung der Kirche und der Theologie zum sog. Evolutionismus mit ausführlichen Belegen. Er führt bis zur Neuorientierung der Exegese des Schöpfungsberichtes, die zwischen religiösen Grundwahrheiten und ihrer zeitgeschichtlichen Einkleidung unterscheidet, mit dem Ergebnis, daß die Theologie gut beraten sei mit einer „Selbstbescheidung" auf die Offenbarungswahrheit, da es nicht ihre Aufgabe sei, die innerweltliche Ursächlichkeit zu erklären.

BOYER, Charles, SJ. *The Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council.* In: Unitas Vol. 16 Nr. 4 (Winter 1964) S. 243 bis 253.

Der Leiter der römischen „Unitas" kommentiert das Dekret über den Ökumenismus und erörtert ausführlicher die Änderungen der letzten Stunde, die zwar nicht den Sinn verändert hätten, aber doch besser unterblieben wären. Der englische Text des Dekrets folgt als Dokument S. 285—301.

BRUCH, Richard. *Die naturgesetzlichen Grundlagen der Lehre vom abusus matrimonii in moralhistorischer Betrachtung.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 1 (1965) S. 23—49.

Der kenntnisreiche Beitrag unterrichtet über die naturwissenschaftlich-biologischen Hintergründe der früheren kirchlichen Sexualethik, die auf der von Aristoteles übernommenen Meinung beruhte, daß im männlichen Samen bereits der fertige Mensch enthalten sei und daher jede naturwidrige Verschwendung einer Tötung gleichkomme. Er gibt zu, daß die Paarung der Tiere Vorbild für das moraltheologische Urteil über die naturgemäße Copula war und leitet vorsichtig über zu den neuen, vom kirchlichen Lehramt zu erwartenden Entscheidungen, wobei er den von J. D. gezeichneten Aufsatz in „Theologie der Gegenwart" (1964, S. 71 ff., vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 551) „sehr anregend" findet.

CONGAR, Yves, OP. *Chiesa e Mondo.* In: Aggiornamenti sociali Jhg. 16 Nr. 2 (Februar 1965) S. 81—102.

Bei dem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung eines Vortrags, den Congar am 12. 10. 64 kurz vor Beginn der Diskussion über das Schema 13 gehalten hat. Es handelt sich um einen der gründlichsten Beiträge, die bisher zur Thematik des Schema 13 erschienen sind. Zwei Merkmale zeichnen den Beitrag besonders aus: die eingehende und ehrliche Behandlung dessen, was die Kirche in den letzten Jahrhunderten an Anpassung und an Entwicklung geschichtlichen Sinns versäumt hat und die enge sachliche Verbindung der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt mit der Ekklesiologie des Konzils, wie sie in den ersten beiden Kapiteln der Konstitution *De Ecclesia* niedergelegt ist. Congar macht deutlich, daß erst von einer weiteren Vertiefung des Selbstverständnisses der Kirche eine adäquate Klärung der Probleme von Kirche und Welt gefunden werden kann.

DEJAIFVE, G., SJ. *La „Magna Charta" de Vatican II. La Constitution sur l'Église „Lumen Gentium".* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 97 Nr. 1 (Januar 1965) S. 3—22.

Dejaifve bietet einen guten, wenn auch nicht vollständigen Überblick über die Konstitution *De Ecclesia.* Seine Absicht ist offenbar nicht, die Genese der Konstitution darzustellen, sondern ihr eine erste und deshalb vorläufig theologische Deutung zu geben, Kapitel für Kapitel. In einem abschließenden Gesamturteil hält der Autor fest: die Konstitution erreicht nicht die Nüchternheit und Klarheit der Dokumente früherer Konzilien, auch die logische Ordnung der Argumente sei mangelhaft. Aber die Konstitution weise in die Zukunft. Sie stehe am Beginn großer Umwandlungen, deren Ausgang wir noch nicht absehen können.

GUÉRARD DES LAURIERS, Michel L., OP. *Mater Ecclesiae.* In: Divinitas Jhg. 8 Heft 3 (November 1964) S. 350—416.

Ein ausführlicher, teilweise polemischer Beitrag zum Thema: Maria, Mutter der Kirche, im Anschluß an die feierliche Proklamation dieses Titels durch Papst Paul VI., in dem auch noch die Konzilsdebatte zum gleichen Titel ein kritisches Echo findet. In besonderer Weise richtet sich der Beitrag gegen den bekannten französischen Mariologen und Konzilstheologen Abbé Laurentin. Das Positive an dem Beitrag ist, daß alle dogmatischen Elemente, die der Stützung des Titels dienen oder von dessen Befürwortern dazu verwendet werden, behandelt sind.

HOLSTEIN, H. *La Constitution dogmatique sur l'Église.* In: Études (Februar 1965) S. 239—254.

Holstein gibt einen guten Überblick über die theologisch relevanten Inhalte der Konstitution *De Ecclesia* und stellt diese in den Kontext ekklesiologischer Entwicklung der letzten Jahrzehnte. Sein Gesamturteil lautet: Erst nach längerer Zeit werde man den vollen Wert der Konstitution ermessen. Später werde man ohne weiteres erkennen, daß die Konstitution die Lehre über den Episkopat und über dessen Verhältnis zum Primat in der rechten Weise fortgeführt hat. In den „biblischen Kapiteln" weise sie den Weg zu einem tieferen Verständnis des Mysteriums der Kirche, in dem auch Maria, Instrument des Heils und Mitwirkerin des Erlösers, gesehen werde. Doch müsse die Lehre des Konzils noch fortgeführt und erweitert werden: Die Theologie des Priestertums sei zu kurz behandelt, die Theologie des Laien bleibe zu sehr in Abhängigkeit von der Hierarchie und zu wenig in der Konfrontation mit der Welt.

JAEGER, Lorenz, Kardinal. *Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus".* In: Catholica Jhg. 19 Heft 1 (1965) S. 3 bis 13.

Der Erzbischof von Paderborn, Lorenz Kardinal Jaeger, hat als Mitglied des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen selber die authentische Erklärung nach Kapiteln und Abschnitten vorgenommen. Anschließend folgt der Abdruck des Dekrets durch Gegenüberstellung des lateinischen und des deutschen (von Werner Becker übersetzten) Textes, dem sich in gleicher Gegenüberstellung das Dekret *De Ecclesiis Orientalibus Catholicis* mit einer Erklärung dazu von Eduard Stakemeier (S. 75—82) anschließt.

KARRER, Otto. *Geschichtliche und geistliche Wirklichkeit.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 3 (Februar 1965) S. 205—219.

Karrers Beurteilung der Dritten Konzilssession hat ihren Schwerpunkt in den ökumenischen Fragen, vornehmlich im verabschiedeten Ökumenismusdekret, er nennt es das reifste und am weitesten fortgeschrittene Schema, das sich jeglichen kirchlichen Triumphalismus enthalte. Die alte Votum-Konzeption sei endlich zugunsten der Lehre von den „vestigia Ecclesiae" abgelöst. Abgesehen von den Modalitäten am Ende der Session, die die Öffentlichkeit in der Aula erregten, bemängelt Karrer an der Session die allzu einseitigen Fragestellungen, den Mangel an wirklicher Ökumene: „Das Konzil ist in Anlage und Thematik noch zu einseitig abendländisch, um die im Wesen eines Konzils liegende Katholizität voll zu realisieren."

LERCARO, Card. Giacomo. *La signification du Décret „De Oecumenismo" pour le dialogue avec les Églises Orientales non catholiques.* In: Irénikon T. 37 4. Trimester (1964) S. 467—486.

Der besondere Wert dieser Würdigung des Ökumenismus-Dekretes, das von vornherein als Teil der Trilogie mit den beiden Konstitutionen über die Liturgie und über die Kirche gesehen wird, liegt darin, daß es die bisher nicht genug beachtete Seite des Dekrets herausarbeitet: das Bemühen um ein Verständnis der von Rom getrennten Ostkirchen, das hier und nicht im Dekret über die katholischen Ostkirchen zu suchen ist. Nachdrücklich unterstreicht der Kardinal, daß die so wichtige und durchaus mögliche Communicatio in sacris mit der Orthodoxie nicht als ein Weg zum Proselytismus mißdeutet werden dürfe. Diese im Dekret vorgesehene Communicatio sollte mit den Orthodoxen kirchlich vereinbart werden.

RATZINGER, Joseph. *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe.* In: Concilium Jhg. 1 Heft 1 (1965) S. 16—27.

Wenngleich im Titel die pastoraltheologische Zielsetzung des Beitrags zum Ausdruck kommt, handelt es sich bei dem Artikel von Ratzinger doch in erster Linie um einen dogmatisch-ekklesiologischen Beitrag. Er bezieht die Lehre von der Bischofskollegialität auf die Gesamtstruktur der Kirche und vermittelt dadurch eine Reihe neuer Akzente.
In dem gleichen Heft von Concilium, das als Internationale Zeitschrift für Theologie mit dieser Nummer zum erstenmal an die Öffentlichkeit tritt, sind im Anschluß an die bisherige Konzilsdiskussion Beiträge enthalten von Yves M. J. Congar OP (Die Kirche als Volk Gottes), E. Schillebeeckx OP (Kirche und Menschheit), Michael Novak (Freiheit und Vielfalt der Formen). Es folgen mit Kurzbeiträgen R. Schnackenburg / J. Dupont OSB (Die Kirche als Volk Gottes), Bonifac Willems OP (Die Heilsnotwendigkeit der Kirche), Roger Aubert (Die Eucharistischen Kongresse von Leo XIII. bis Johannes XXIII.), P. van Kets OP (Die Kirche im Dialog mit den heutigen Kulturen). Den Beiträgen voraus geht ein Vorwort von Rahner / Schillebeeckx über Zielsetzung und Aufgaben der Zeitschrift.
Heft 2 der gleichen Zeitschrift ist der Liturgie gewidmet mit Beiträgen von C. Vagaggini, J. Pasche, F. R. McManus, J. A. Jungmann, J. Gelineau usw. und mit einem Geleitwort von J. Wagner.

ROUSSEAU, Olivier, OSB. *La troisième conférence panorthodoxe de Rhodes.* In: Irénikon T. 37 4. Trimester (1964) S. 487 bis 507.

Dieser sehr eingehende Bericht eines Augenzeugen über die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 222) sagt zusammenfassend über die etwas magere Bilanz, daß man die Entgegennahme der Botschaft des Papstes und die darin ausgesprochene Anerkennung der Orthodoxen Kirchen als einer ekklesialen Einheit nicht unterschätzen dürfe. Auch sei das Schauspiel der Konzelebration der anwesenden acht Patriarchate und sechs anderen Kirchen gemeinsam mit dem Hauptzelebranten, dem Delegierten des Patriarchats von Konstantinopel, eine ungewohnte, aber authentische Vision kirchlicher Einheit, nämlich im Vollzug der Eucharistie, wofür man in der lateinischen Kirche immer noch nicht das ausreichende Verständnis habe. Es folgt dann eine Themenliste für den theologischen Dialog.

Immobilismo cattolico nel dialogo ecumenico? In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2750 (16. Januar 1965) S. 105—108.

Ein kurzer, aber wichtiger und mutiger Beitrag der offiziösen römischen Jesuitenzeitschrift zu den Möglichkeiten und Grenzen des ökumenischen Dialogs nach der Promulgierung des Konzilsdekrets über den Ökumenismus, der in der Presse bereits Beachtung gefunden hat. In dem Beitrag wird versucht, eine doppelte Gefahr zu bannen: die Gefahr, von seiten der nichtkatholischen Christen zu glauben, es handle sich bei dem neuen ökumenischen Klima in der katholischen Kirche nur um eine (höfliche) Variante in Sprache und Umgang, und die Gefahr von katholischer Seite, den wirklichen Dimensionen des ökumenischen Anliegens durch träges Festhalten an überkommenen Leitbildern nicht gerecht zu werden. Wenn man in der katholischen Kirche heute nicht mehr von der Rückkehr, sondern von der Wiederherstellung der Einheit spreche, so sei das keine Höflichkeitsfloskel, sondern zeige, daß die Kirche auf dem Wege zu einem dynamischeren Verständnis der Einheit ist. Der Dialog könne nicht nur Bewegung der getrennten Brüder zur katholischen Kirche, sondern auch der Katholiken zu den getrennten Brüdern hin sein.

Philosophie

MARKO, Kurt. *Sowjetideologie im Aufklärungszeitalter.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1965) S. 23—36.

Der Verfasser behandelt die gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Wandlungen in der UdSSR, denen sich die Doktrin nicht entziehen kann. Daher rühre die Tendenz zu einer Neo-Orthodoxie, einem erneut geschlossenem System, in das die Elemente der Veränderung restlos integriert seien.

SPLETT, Jörg. *Ideologie und Toleranz.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1965) S. 37—49.

Der Verfasser behandelt die enge Abhängigkeit von Ideologie und Toleranz in der pluralen Gesellschaft. Für jeden Begriff gibt Splett die Herkunftsgeschichte und die philosophische Bestimmung. Danach sei den Ideologien die Wahrheit entgegenzusetzen, Wahrheit, Liebe, Behutsamkeit und Strenge. Die gelebte Gestalt solcher Wahrheit ist die recht verstandene Toleranz.

Kultur

BAUMGART, Reinhard. *Unmenschlichkeit beschreiben. Weltkrieg und Faschismus in der Literatur.* In: Merkur Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1965) S. 37—50.

Der Verfasser behandelt die besondere Problematik der Kriegs- und Vernichtungsliteratur. Abgesehen von falschem Pathos und Verteufelung (Hochhuth), stehe diese Literatur immer in der Gefahr, durch Abbildung des Schrecklichen dem Schrecklichen zuzustimmen und durch Stilisierung das Schreckliche zu verharmlosen und damit unwahr zu werden.

JERING, Karl. *Die Deutschen im Osten — Wandel eines Geschichtsbildes.* In: Zeitschrift für Politik Jhg. 11 (Neue Folge) Heft 4 (Dezember 1964) S. 333—339.

Einen „deutschen Osten" habe es als Geschichtsbegriff vor 1940 nicht gegeben. Der Blick der Wilhelminischen Ära ging nach Übersee. Die Bedeutung der Deutschen im Osten wurde erst im Ersten Weltkrieg entdeckt. Als Folge davon setzte sich in breitem Maße der Gedanke der Ostkolonisation fest, idealisiert und ideologisiert durch den tiefgehenden Einfluß der deutschen Jugendbewegung. Heute nach dem Ende des freien deutschen Ostens ist der Blick für die Volksindividualitäten viel schärfer entwickelt, die Kenntnisse vom deutschen Osten beschränken sich nicht mehr auf einen Katalog deutscher Leistungen.

Politisches und soziales Leben

BEHRENDT, Richard F. *Entwicklung als sozialwissenschaftlicher Begriff.* In: Schweizer Monatshefte Jhg. 44 Heft 11 (Februar 1965) S. 992—1001.

Der Begriff der „Entwicklung" ist neu, er ist in seiner gegenwärtigen Ausprägung das Produkt der angelsächsischen Kulturanthropologie (Benedict, Malinowski, Linton). Als sozialwissenschaftlicher Terminus muß er rational, eindeutig und praktisch brauchbar sein. Behrendt betont besonders die Notwendigkeit eines gezielten Kulturwandels heute.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *Una necessità urgente: la moralizzazione della vita amministrativa.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2751 (6. Februar 1965) S. 209—217.

Ausgehend von der Registrierung der vielen Skandale im öffentlichen Leben und in den staatlichen und halbstaatlichen Unternehmungen Italiens, befaßt sich der Autor mit den Notwendigkeiten einer allgemeinen Verwaltungsreform, die seit längerer Zeit in Italien angestrebt wird, aber immer noch in den Anfängen steckengeblieben ist. De Rosa weist aber zugleich darauf hin, daß das Umsichgreifen der Korruption nicht in erster Linie auf institutionelle Mängel, sondern auf das Fehlen einer sittlichen Gesinnung, einer echten Gemeinwohlverantwortung zurückzuführen ist. Er schließt mit einer kräftigen Mahnung an die im öffentlichen Leben verantwortlichen Christen.

GEIGER, Willi. *Grundrechte: Theorie und Wirklichkeit.* In: Die neue Ordnung Jhg. 19 Heft 1 (Februar 1965) S. 1—19.

Der Vortrag, gehalten am 9. 5. 1964 auf der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, behandelt den naturrechtlichen Gehalt des Grundgesetzes, die Rechtsmacht und den Unterlassungsanspruch der Grundrechtsbestimmungen, die Grenzen der beiden Grundrechtsberechtigungen und der staatlichen Regelungsbefugnis. Im zweiten Kapitel behandelt Geiger die Grundrechte in ihrer Bedeutung für das Verfassungsleben der Bundesrepublik, im dritten, abschließenden, die politische Wirklichkeit unserer Grundrechte (Gefährdung durch Exekutive und Judikatur).

JOBLIN, Joseph, SJ. *I „segni dei tempi" nelle istituzioni internazionali.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2750 (16. Januar 1965) S. 143—156.

Das „aggiornamento", die Anpassung der Kirche an die weltlichen Strukturen unserer Zeit im Sinne des Konzils, bedarf einer vorausgehenden sachgerechten Analyse dieser Strukturen und der sie charakterisierenden Faktoren, die im Schema 13 Zeichen der Zeit genannt werden. Die Internationalisierung ist ein solches Zeichen der Zeit. Joblin charakterisiert die Rolle, die die internationalen Organisationen, allen voran die UN, im gegenwärtigen Internationalisierungsprozeß des öffentlichen Lebens spielen, und den Beitrag, den diese Organisationen zur Zusammenführung und allgemeinen Hebung der Völker leisten. Joblin unterstreicht auch die positive Haltung der Kirche gegenüber diesen Institutionen und wünscht eine stärkere katholische Präsenz.

HARSCHE, Edgar. *Die Landwirtschaft auf dem Weg in die Industriegesellschaft.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 5 (Februar 1965) S. 355—374.

Ein vorzüglicher Überblick über die wirtschaftlichen und sozialen Probleme des deutschen Bauern. Haupttendenz des Beitrags ist die Überwindung sozial-romantischer Vorstellungen vom gesunden, erdverbundenen Landleben und ein vorsichtiges Aufzeigen einer notwendig nach industriellen Gesichtspunkten gesteuerte Landwirtschaft.

KERKHOFS, P. J., SJ. *Die gegenwärtige Entwicklung der Religionssoziologie.* In: Orientierung Jhg. 29 Nr. 2 (31. Januar 1965) S. 20—23.

Der Überblick legt besonderes Gewicht auf die Entwicklungs einer Soziologie der Religionen und das Studium der religiösen Mentalitäten (die es beide heute noch nicht gibt), wobei letzteres helfen könnte, die Gründe des Disengagements, das heute weit verbreitet ist, bloßzulegen, wie auch überhaupt die Tiefendimensionen unserer Kultur.

OBERMAYER, Klaus. *Krise und Bewährung des Föderalismus.* In: Die neue Ordnung Jhg. 19 Heft 1 (Februar 1965) S. 20 bis 32.

Nach einleitenden Bemerkungen zum Begriff und zur Entstehung des föderalistischen Prinzips nennt der Verfasser folgende Ursachen für die Krise des Föderalismus in der Bundesrepublik: eine verfassungsrechtliche Spannung (zum demokratischen Prinzip und zum Sozialstaatsprinzip); die politische Notlage bei Ausgestaltung des Prinzips am Ende des Krieges, die Verschiebung in der Zusammensetzung der deutschen Bevölkerung, die Überholung des Verfassungsrechtes durch die Verfassungswirklichkeit; Ausweitung der Bundeskompetenzen.

Chronik des katholischen Lebens

BAUER, Hans. *Katholisches Italien?* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1965) S. 50—54.

Das Wachsen der KP Italiens und die strukturellen Schwächen des italienischen Katholizismus bedingen sich gegenseitig: Hauptgrund ist eine unvorstellbare religiöse Unwissenheit. Doch glaubt der Verfasser, daß bei ausreichenden Anstrengungen der Katholiken das Land nicht unbedingt eine Beute des Kommunismus werden müsse.

CARRIER, Hervé, SJ. *Les Catholiques et la sociologie empirique.* In: Gregorianum Jhg. 46 Nr. 1 (1965) S. 66—82.

Carrier, Professor für Soziologie an der Gregoriana, untersucht das Verhältnis der Katholiken zur empirischen Soziologie seit ihrem Ursprung. Dieses Verhältnis war von Anfang an gestört wegen des positivistischen Charakters, den ihr ihre Gründer gaben. Dieses Mißtrauen sei von den katholischen Sozialwissenschaftlern bis in die jüngste Zeit nicht überwunden worden. Doch seitdem sich von Frankreich aus (Le Bras, Boulard) innerhalb der katholischen Kirche die Religionssoziologie immer mehr durchgesetzt habe, die kirchlichen Vertreter die empirischen Methoden bejahen, habe sich das Verhältnis mehr und mehr normalisiert. In dem Streit um die „sociologie religieuse" und „sociologie de religion" entscheidet sich Carrier für die Anwendung rein empirischer Methoden und damit für die wissenschaftliche Eigenständigkeit der Religionssoziologie, die in jedem Falle unabhängig von der persönlichen Einstellung des Forschers betrieben werden müsse.

DAVID, J. *Zwei Schwerpunkte christlicher Neubesinnung.* In: Orientierung Jhg. 29 Nr. 2 (31. Januar 1965) S. 15—16.

Als wichtigste Punkte, die zu lösen Christen heute aufgetragen ist, nennt David die Frage der Geschichtlichkeit (Exegese, Dogma, Moral) und die Frage der Vergesellschaftung (Verbandskatholizismus alter Prägung).

DIRKS, Walter. *Katholizismus 64/65.* In: Frankfurter Hefte Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1965) S. 7—14.

An Hand dreier Ereignisse versucht Dirks eine Bilanz des derzeitigen Katholizismus zu ziehen: Bombay (Eucharistischer Kongreß), Rom (Dritte Session), Stuttgart (Katholikentag). Die Bilanz ist, im ganzen gesehen, positiv, vor allem durch die Arbeit des Konzils.

HAHN, Karl Josef. *Katholischer Widerstand gegen den Nationalsozialismus in den Niederlanden.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 3 (Februar 1965) S. 232—253.

Der sehr interessante Beitrag behandelt den Widerstand gegen das NS-System sowohl der deutschen Emigranten in Holland als auch der holländischen Katholiken. Die bedeutendsten Widerstandskämpfer waren Friedrich Muckermann und Theo Hespers, die schwer unter der Isolierung, schwerer noch unter dem Schicksal der Exilierten nach der Rückkehr 1945 ins Reich litten. Am Beispiel der antifaschistischen Aktionen der holländischen Katholiken macht der Verfasser deutlich, wie entscheidend für das unterschiedliche Verhalten der deutschen und holländischen Katholiken die Ausgangspositionen gewesen sind: auf seiten der Deutschen bis Anfang der dreißiger Jahre ein stark romantisch-organisches Gemeinschaftsdenken, verbunden mit einem Vulgärhegelianismus, bei den holländischen Christen eine geschichtlich bedingte Defensivhaltung, verbunden mit dem starken Hang, Erscheinungen auf ihre Prinzipien hin zu prüfen.

LABBENS, Jean. *Déchristianisation ou sécularisation?* In: Chronique Sociale de France Jhg. 72 Nr. 8 (31. Dezember 1964) S. 491—497.

Nach langem, undifferenzierten Gebrauch des Schlagworts der „déchristianisation" setzt in Frankreich eine von der Religionssoziologie herkommende Besinnung auf den Kern des Problems ein. Labbens möchte in erster Linie nicht von Entchristlichung, sondern von Säkularisierung des sozialen Lebens sprechen, mit dem allerdings die stufenweise Lockerung der Kirchenzugehörigkeit bei den breiten Massen Hand in Hand gehe. Die Kirche habe durch Jahrhunderte die Mittel gefunden, um eine sakrale Gesellschaft zu verchristlichen. Sie müsse nun die Mittel zur Verchristlichung einer säkularisierten Gesellschaft finden. Daß diese ebenso verchristlichtbar sei wie die anderen, sei nicht zu bezweifeln. Der Kern des Problems sei nicht die Tatsache der Entchristlichung, sondern daß es die Kirche bisher unterlassen hat, eine neuentstandene Gesellschaft (eben die säkularisierte) zu verchristlichen.

NEUNER, Josef, SJ. *Statio Orbis. Der Eucharistische Weltkongreß im Bombay.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 5 (Februar 1965) S. 343—355.

Ein kritischer Bericht über den eucharistischen Weltkongreß, dessen Gottesdienste nicht immer optimal das verwirklicht hätten, was möglich gewesen wäre. Sehr positiv werden die theoretischen und praktischen Arbeitskreise gewürdigt (obgleich letztere beträchtlich zurückstecken mußten); bezüglich des Papstbesuchs meint Neuner: „Erst durch den Papstbesuch hat der Kongreß seinen Sinn erfüllt."

SIMMEL, Oskar, SJ. *Alfred Delp SJ. † 2. 2. 1945.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 5 (Februar 1965) S. 321—328.

Zum Gedenken an den vor 20 Jahren erlittenen Tod Delps durch den Henker wird Delps Bedeutung für den Kreisauer Kreis und die ihn verfolgende faschistische Partei skizziert. Ein sehr aktueller Beitrag aus der Feder Delps über das Schicksal der Kirchen rundet den Beitrag ab.

Chronik des ökumenischen Lebens

DUMONT, C.-J. *Das Zögern auf Rhodos.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1965) S. 9—22.

Augenzeugenbericht über die Dritte panorthodoxe Konferenz auf Rhodos mit ausführlicher Dokumentation. Dumonts Fazit lautet weit positiver als das der meisten Zeitungskorrespondenten. Die auf Rhodos sichtbar gewordene Verzögerung der Aufnahme des Dialogs der Orthodoxen mit Rom hat berechtigte Gründe: sie liegen in der mangelnden Kenntnis der Konzilsarbeit, im geringen Bedürfnis bei den Orthodoxen nach Konfrontation und in politischen Umständen, die den Dialog mit Rom erschweren, wenn nicht unmöglich machen.

CONZELMANN, Hans. *Zur Analyse der Bekenntnisformel I. Kor 15, 3—5.* In: Evangelische Theologie Jhg. 25 Heft 1/2 (Januar/Februar 1965) S. 1—11.

Der Beitrag eröffnet eine Reihe weiterer als Festgabe zum 65. Geburtstag von Hermann Diem und sieht als erwiesen an, daß der Formel Jes. 52/53, aber auch Hos. 6, 2 zugrunde liege: „Sie schließt aus, daß schon Jesus vor seinem Tode die Kirche stiftete." Und zwar deshalb, weil die Formel „als einzige Stelle im NT einen historischen Einblick in die Gründung der Kirche gibt". — Unter den anderen Beiträgen ist bemerkenswert H. Gollwitzer: „Paulus und Jesus" (S. 11—24) sowie Philipp Vielhauer: „Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?", eine Prüfung der Thesen des Buches von Ferdinand Hahn: „Christologische Hoheitstitel" (S. 24—72).

EVDOKIMOV, Paul. *Die Natur.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 1 (1965) S. 1—20.

Dies ist das erste von drei Referaten, die auf der Faith-and-Order-Tagung zu Aarhus (15.—27. 8. 64; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 96 und 139) über das Thema „Schöpfung und Erlösung" gehalten wurden. Evdokimov legte den orthodoxen Standpunkt dar, G. W. H. Lampe unter dem Titel: „Die neutestamentliche Lehre von der Krisis" den anglikanischen (S. 21—32), und Wilhelm Dantine zu „Schöpfung und Erlösung" (S. 33—48) den protestantischen Standpunkt, alle drei höchst beunruhigt von der Bedrohung des Menschen durch die technologische Verwandlung der Welt, aber ebensowenig fähig, die Sache selbst in den Griff zu bekommen, wie es dem Schema 13 des Konzils nachgesagt worden ist. Es fehlt offenbar auch hier das Teamwork mit Technologen und Naturwissenschaftlern.

FOHRER, Georg. *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 1 (1965) S. 49—74.

Die an A. Alt anknüpfende rechtsgeschichtlich-exegetische Untersuchung ermittelt Lev. 18, 7—17 a als den „ursprünglichen Dekalog", die nicht auf Jahwe bezogene Lebensregel von Nomaden. Ihm sei später der Dekalog von Exod. 20, 1—17 nachgebildet worden, während der ganz andersartige Dekalog des Jahwisten Exod. 34, 14—26 kultische Heiligtumsregeln bewahrt.

GENSICHEN, Hans-Werner. *Heutige Perspektiven der Weltmouvement.* In: The Ecumenical Review Vol. 17 Nr. 1 (Januar 1965) S. 1—14.

Diese durchdringende Selbstkritik der Mission bzw. ihres überholten westlichen Modells einer Zweiteilung von Mission und Kirche bei völliger Enthaltung der Konsumchristen von missionarischer Verantwortung sowie das Umdenken betreffend die Tauglichkeit zivilisatorischer Hilfseinrichtungen, die längst von weltlichen Instanzen in den Schatten gestellt werden, schließlich die scharfe Warnung vor römisch-katholischen Tendenzen zum Synkretismus (S. 6) ist ein lesenswertes Dokument auch für katholische Fachleute.

LEE, J. Oscar. *The Freedom mouvement and the Ecumenical mouvement.* In: The: Ecumenical Review Vol. 17 Nr. 1 (Januar 1965) S. 18—28.

Der kritische Bericht des Exekutivsekretärs der Kommission „Religion und Rasse" des „Nationalrates der Kirchen Christi in den USA" schildert den geistlichen Charakter der politischen Freiheitsbewegung der amerikanischen Neger und stellt die immer noch unbekehrten amerikanischen Kirchen vor die Frage, wann sie endlich die vom Nationalrat erlassenen Kundgebungen zugunsten der Rassengleichheit in der Praxis verwirklichen wollen; diese Praxis besagt, daß rund 90 % der nordamerikanischen Neger separierten Negerkirchen angehören, während die restlichen 10 % den Hauptbestandteil der wenigen gemischten Denominationen ausmachen. Der Bericht gibt somit, ohne es zu sagen, das Bild einer fatalen Heuchelei des amerikanischen Protestantismus.

MEINHOLD, Peter. *Reformation in Rom.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 2 (Februar 1965) S. 105—122.

Abgesehen von dem gewollt zweideutigen Titel, der die „Reform in der Kirche" gern als „Reformation" verstehen möchte, ist dies die ausgewogenste und verständnisvollste evangelische Würdigung der Dritten Konzilsperiode, kritische gegenüber voreiliger katholischer wie evangelischer Kritik am Konzil. Im Begriff der „Gemeinschaft" in der Konstitution *De Ecclesia* glaubt Meinhold einen „höchstexplosiven Stoff" zu sehen, der nach seinem Wunsch zur vollen Gemeinschaft mit den nicht-katholischen Christen führen werde. Gegen die Marienaussagen der Konstitution hält er die protestantischen Vorbehalte aufrecht und nennt es eine „Schwachheit unserer getrennten Brüder" (d. h. der Katholiken), der katholischen Kirche die Fülle Christi zuzuschreiben.

WILKENS, Erwin. *Struktur und Grenzen evangelischer Sozialethik.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 1 (Januar 1965) S. 11—21.

Ohne unnötigen theologischen Aufwand wird hier versucht, die Eigentümlichkeit der „dynamischen" evangelischen Sozialethik darzustellen, die unter dem doppelten Vorzeichen, der Erhaltung der in Sünde lebenden Schöpfung und ihrer Erlösung, immer mit einem Rest von Ungewißheit behaftet ist und nicht eine sog. „christliche" Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft lehren kann, da sie keine Normenethik ist. Daraus ergeben sich ihre Grenzen und auch ihr Unterschied zur katholischen Sozialethik. Doch die Sorge um den Menschen und seine Bewahrung vor der Überfremdung durch die technische Zivilisation führt beide zum Gespräch.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. März (Montag)

9.00 Schulf. Die Campesino-Bewegung in Brasilien (HR)
17.45 Wer auf den Herrn hofft . . ., *F. Heer* (SFB)
20.00 Das gestreute Eigentum — Legende und Wirklichkeit, *H. Markmann* (RB II)
21.00 Der Roman Michel Butors, *G. Zeltner* (SDR II)
22.00 Effekte der Menschenbeeinflussung, *F. Benseler* (DLF)

2. März (Dienstag)

9.00 Wagnis der Gegenwart, *E. Schaper* (SDR II)
9.00 Schulf. Der Vertrag von Locarno (SWF)
17.45 Über die Geheimniskrämerei in der Schule, *H. Wilden* (RB II)
19.30 Die Liturgiereform, *H. Volk* (HR II)

3. März (Mittwoch)

9.00 Schulf. Augustin: Der Gottesstaat (SR II)
17.45 Protestantismus in Portugal, *W. Schricker* (SWF II)
18.30 Kirche im Aufbruch, *F. Wulf* (BR)
19.30 Davids Berufung, *St. Andres* (BR II)
20.45 Ehe und Familie in der modernen Gesellschaft, *D. Fromberg* (SWF)
21.00 Jan Hus und Blaise Pascal, *E. Schaper* (SDR)
22.00 Christlichkeit außerhalb der Kirche, *T. Rendtroff* (DLF)
22.15 Ungewohnte Erwägungen zum Verständnis von China und Sowjetrußland, *H. Achminow* (WDR)
22.15 Wandlungen im kommunistischen Lager, *O. K. Flechtheim* (SWF)

4. März (Donnerstag)

9.00 Schulf. Iran (SWF)
15.45 Vom ABC zum Sprachkunstwerk, *W. E. Süskind* (SWF II)
17.15 Das persönliche Engagement als Ziel der politischen Bildung, *E. Schütte* (HR II)
20.00 Der Stand der Christen in der Heilsgeschichte, *E. Schaper* (SR II)
21.00 Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers, *M. Born* (SDR II)
21.40 Der Briefwechsel Thomas Wolfe — Maxwell E. Perkins, *H. Bienek* (SR II)
22.00 Jorge Luis Borges, ein Porträt, *H. Bienek* (DLF)
22.25 Mensch und Automat als Partner, *R. Gerwin* (BR II)

5. März (Freitag)

8.50 Über den Umgang mit Versehrten, *H. P. Richter* (SR)
11.30 Zum 250. Geburtstag von Ewald von Kleist, *K. Granzow* (SWF II)
14.45 Malaysia — Sammelsurium von Rassen und Religionen, *J. Appel* (SWF II)
16.45 Das neue Schanghai, *H. D. Kley* (HR)
17.30 Die Eroberung des Kaukasus, *W. Horst* (DLF)
20.00 Die dänische Kirche zwischen Bußchristentum und christlicher Lebensfreude, *G. Harbsmeier* (RB II)
22.00 Neue Grenzen — Ökumenisches Christentum morgen, *K. von Bismarck, W. Dirks* u. *F. Klostermann* (WDR)
22.30 Uruguay, die südamerikanische Schweiz, *R. Zorn* (BR II)

6. März (Samstag)

15.45 Checkpoint im Heiligen Land — An der Mauer von Jerusalem, *G. Angermann* (SDR II)
18.05 Die Evangelische Kirche in Lippe, *H. Boedeker* (WDR II)
19.45 Gnade, *H.-R. Müller-Schwefe* (SR II)
21.15 Emigration, ein sozialer Ausnahmezustand, *H.-A. Walter* (SDR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *Th. Sartory* (SWF II)
23.05 Das Konzil — Dritte Session, *L. Waltermann* (SFB II)

7. März (Sonntag)

8.00 Zur Liturgiereform, *J. Pascher* (BR II)
8.15 Mar Saba — Kloster in der Wüste Juda, *O. H. Klingele* (SWF II)
8.30 Zwischen Zeitung und Glaube, *A. Sommerauer* (BR II)
9.00 Protestantismus in der Tschechoslowakei, *W. Fierkau* (SR II)
9.30 Früchte des Ungehorsams, *H.-R. Schlette* (WDR II)
9.40 Die Konzilsreform des Gottesdienstes wird wirksam, *E. Riebartsch* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *M. Tupec* (BR)
10.05 Stress als Krankheitsursache, *H. Selye* (SDR)
10.30 Spinoza und das Problem der Toleranz, *H. Lübbe* (SWF)
11.00 Die Rettung der Religion, *M. Linz* (SDR II)
11.00 Die Fragwürdigkeit der traditionellen Elitevorstellungen, *K. Lenk* (SR)
11.15 Der Mensch in der modernen Arbeitswelt, *A. Auer* (SWF II)
11.45 Gott ist Liebe, *K. Jutzler* (SWF II)
17.30 Der jenseitige Gott, *H. Bolewski* (HR II)
18.00 Die Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, *A. M. Keim* (SWF II)
18.45 Das alte Israel und wir, *R. Smend* (NDR)
21.00 Zur Geschichte des Vorworts bei Büchern, *J. Dahl* (SDR)

8. März (Montag)

10.10 Industriekultur und Religion, *F. A. Hoyer* (DLF)
15.00 Schulf. Carl von Ossietzky (SR II)
17.30 Der Verleger Johann Friedrich Cotta, *K. U. Ebmeyer* (DLF)
20.00 Der Redeschwall Wilhelms II., *E. Johann* (RB II)
20.45 Juden, Christen und das Neue Testament, *H. Spaemann* (SWF II)
21.00 Neues zum Lebensbild von Karl May, *H. Wollschläger* (HR II)
21.00 Ungleichheit der Bildungschancen — regional, *H. Kalbfuß* (SR)
22.15 Ewald Christian von Kleist, *H. G. Adler* (WDR II)
22.30 Von Hiob bis zum Knechte Gottes, *Schalom Ben-Chorin* (SFB)
22.30 Hundert Jahre „Stimmen der Zeit" — Der Weg einer katholischen Kulturzeitschrift, *O. Simmel* (BR II)
22.30 Die Todesstrafe — ihre „Rechtfertigungen" und ihre politische Funktion, *W. Sarstedt* (RIAS)

9. März (Dienstag)

9.00 Die Armen Christi, *E. Schaper* (SDR II)
11.15 Was ist rechts und was ist links?, *B. Moser* (SWF II)
17.15 Die Götter Tibets, *Th. Burang-Illion* (ÖRT II)
17.45 Erziehung zur Ehrfurcht, *K. Plehn* (RB II)
19.30 Die Konstitution über die Kirche, *O. Semmelroth* (HR II)
20.30 Arbeiterpriester in der Fabrik, *F.-J. Bautz* (SR II)
21.00 Die Geschichte des Ersten Weltkrieges, *O. Hirschfeld* (SDR)
22.00 Die Revolution im englischen Schulwesen (SR II)
22.15 Kunst im Maschinenzeitalter, *E. Bloch* (ÖRS II)
22.20 Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins, *G. Scholem* (HR)
22.20 Wissenschaft und Ethik, *A. Portmann* (BR II)
22.30 Gedanken über Hiob, *E. Bloch* (SFB)

10. März (Mittwoch)

10.40 Johannes, der Almosengeber, *O. v. Taube* (BR)
17.45 Die Einigung der Christen — katholisch gesehen, *Th. Sartory* (SWF II)
18.30 Die Frühjahrstagung der Landessynode in Bayreuth, *W. Schricker* (BR)
19.30 Der König David, *St. Andres* (BR II)
20.00 Die Welt Marc Chagalls im Wort, *K. Colberg* (RB II)
20.05 Kann man über Juden sprechen? — Eine Diskussion (BR II)
20.45 Ehe und Familie in der modernen Gesellschaft, *D. Fromberg* (SWF)
21.00 Die Schöpfung zwischen Glauben und Wissenschaft, *G. Kleemann* (HR)
21.00 Der Gottesstaat Calvins, *E. Schaper* (SDR)
22.00 Plädoyer für die Volkskirche, *D. v. Oppen* (DLF)
22.15 Waren die Pharisäer wirklich Pharisäer?, *G. Salzberger* (RIAS)
22.15 Ostjüdische Welt im Spiegel ihrer Dichter, *K. Colberg* (SWF)
22.30 Vom Baum der Erkenntnis bis zu Albert Einstein, *R. M. Heilbrunn* (SFB)

11. März (Donnerstag)

10.00 Schulf. Thailand (BR)
14.40 Die Sonne im Glauben und Leben der Völker, *J. Bauer* (ÖRG)
15.05 Der Weg durch die Emigration, *M. Dessauer* (DLF)
17.15 Psychologische Grundlagen des programmierten Unterrichts, *D. Gottschaldt* (HR II)
20.00 Innozenz und Franziskus, *E. Schaper* (SR II)
21.00 Symbol und Wirklichkeit, *M. Born* (SDR II)
21.10 Bekenntnisse aus den Tagebüchern von André Gide und Julien Green, *H. Schirmbeck* (BR)
21.30 Das Problem der Schuld — Ein Forumgespräch (BR II)
22.00 Architektur im Nachstalinismus, *U. Kultermann* (DLF)
22.00 Karl Jaspers, *J. Hersch* (HR II)
22.05 Das Vassar-College, *M. McCarthy* (BR II)
22.30 Von Abraham bis zum Prinzip Hoffnung, *H. Diwald* (SFB)
22.35 Gibt es etwas typisch Jüdisches?, *H. G. Adler* (BR II)

12. März (Freitag)

10.00 Martin Luther, *E. v. Glasenapp* (SWF II)
14.45 Indonesien — Vielfalt der Kulturen, *J. Appel* (SWF II)
17.15 Erfolge und Aussichten der psychiatrischen Rehabilitation, *A. Waituseh* (ÖRW II)
17.40 Die eine Kirche und die vielen Liturgien, *L. Bernhard OSB* (ÖRS II)
20.00 Die Armen Christi, *E. Schaper* (RB II)
21.15 Ist die Weltrevolution noch möglich?, *O. K. Flechtheim* (HR II)
21.30 Kirche und Synagoge, *W. Eckert* (RB II)
22.30 Von Salomo bis zu Martin Buber, *H. L. Goldschmidt* (SFB)

13. März (Samstag)

18.00 Die Misere der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, *W. Besson* (NDR II)
18.20 Der Prozeß Jesu: Nikodemus, *H. Flügel* (NDR II)
18.35 Aus dem Gemeindeleben deutscher Juden im Mittelalter, *S. Neufeld* (RB II)
19.45 Die Nachfolge, *J. Ratzinger* (SR II)
21.20 Über Notwendigkeit und Schönheit des Fragments, *W. Höck* (BR II)
22.15 Pater Lombardis „bessere Welt", *G. Passek* (SWF II)
23.05 Die autoritäre Persönlichkeit, *K. Krüger* (SFB II)

14. März (Sonntag)

8.00 Die staatspolitischen Rundschreiben Papst Leos XIII., *H. Maier* (BR II)
8.30 Das christlich-jüdische Gespräch in der Krise, *H. Flügel* (BR II)
9.10 Die zweite Welle der Entdecker, *H. Unbehaun* (BR)
9.40 Ist Christsein erlernbar?, *K. Künkel* (NDR II)
10.00 Zum Caritassonntag, *Julius Kardinal Döpfner* (BR)
10.05 Wandlungen in der Gegenwartssprache, *H. Eggers* (SDR)
10.30 Lessing und die Humanität, *H. Mayer* (SWF)
11.00 Die katholische Schule in der pluralistischen Gesellschaft, *K. Erlinghagen* (SR)

11.00 Die Menschen als Schuld- und Gnadengemeinschaft, *H. G. Adler* (SDR II)
11.15 Der Mensch in der modernen Arbeitswelt, *A. Auer* (SWF II)
11.45 Auferstehungsglaube und Auferstehungsberichte, *K. Jutzler* (SWF II)
16.00 Über die Freiheit, *G. Mann* (SDR II)

15. März (Montag)

15.45 Die Knotenschrift — ein weltweites Kulturelement der Menschheit, *V. K. Wendt* (SWF II)
17.30 Die Verleger Breitkopf und Härtel, *K. U. Ebmeyer* (DLF)
20.00 Lehrermangel an höheren Schulen, *A. Schardt* u. *M. Brauneiser* (BR)
20.00 Japanische Prosa des 20. Jahrhunderts (I), *H. Sundhaußen* (RIAS II)
21.00 Die Entstehung der Kunstgeschichte, *U. Kultermann* (SDR II)
21.15 Der Dom zu St. Stephan — 600 Jahre Symbol des christlichen Abendlandes, *H. Leopoldseder* (ÖRW II)
22.30 Der hierarchische Aufbau der Kirche, *K. Mörsdorf* (BR II)

16. März (Dienstag)

19.00 Zum 25. Todestag von Selma Lagerlöf, *O. Freye-Wendt* (SFB II)
22.15 Ende oder Zukunft der Kunst?, *E. Fischer* (ÖRS II)
22.20 Ende der Ideologien?, *H. Barth* (BR II)

17. März (Mittwoch)

9.00 Schulf. Blaise Pascal: Glauben und Erkennen (SR)
10.00 Schulf. Woodrow Wilson (BR)
15.00 Schulf. Republik Südafrika (SDR)
15.00 Schulf. Der Dresdner Zwinger (SR II)
15.30 Gewissen, Scham und Schuld — Zur Psychologie der Verfolgten und Verfolger, *K. Hoppe* (ÖRT II)
17.45 Die Einigung der Christen — katholisch gesehen, *Th. Sartory* (SWF II)
19.30 Davids Leiden und Tod, *St. Andres* (BR II)
21.00 Weltweiter Pietismus, *E. Schaper* (SDR)
22.00 Verweltlichung als Chance — Von Jesaja bis Karl Marx, *H. Bannach* (DLF)
22.30 Zur Neuverteilung politischer Macht in der heutigen Welt, *G. Schwarzenberger* (RIAS)

18. März (Donnerstag)

17.40 Über das moderne und das „einfache" Leben, *H. Smola* (ÖRW II)
20.00 Der Weg der Kirche nach Osten, *E. Schaper* (SR II)
21.00 Diplomatie der Menschlichkeit: Raoul Wallenberg, *J. Wulf* (SR)
21.00 Hoffnung auf Einsicht aller Menschen, *M. Born* (SDR II)
21.05 „Das Reich", Aushängeschild des Dritten Reiches, *I.* und *W. Jens* (NDR II)
21.30 Zu Ernst Jüngers „Arbeiter", *C. Gneuss* (SWF)
21.45 Der totale Krieg, *P. W. Jansen* (SR II)
22.00 Die „Gruppe 47" und die deutsche Nachkriegsliteratur, *R. Schroers* (DLF)
22.20 Analyse der Konservativen Partei im England der Zukunft, *A. Hartley* (BR II)
23.00 Kybernetik — Brücke zwischen den Wissenschaften?, *W. S. Nicklis* (SWF II)

19. März (Freitag)

14.45 Schulf. Die Enzyklopädisten (SWF)
17.15 Die geistige Struktur des Buddhismus, *W. Benesch* (ÖRK II)
20.45 Theodor Däubler in Griechenland, *E. Peterich* (BR II)
21.30 Jüdisches Leben in Deutschland vor 1933, *Ch. Dericum* (RB II)
21.30 Wesen und Grenzen der Musikkritik, *K. Honolka* (SDR II)
22.30 Portugals Weg in Afrika, *J. M. Munck* (BR II)

20. März (Samstag)

10.15 Die altindische und altchinesische Philosophie, *W. Rudorff* (SFB II)
10.30 Paul Cézanne, *R. Carti* (SFB II)
18.00 Wie mache ich eine Predigt?, *A. Sommerauer* (NDR II)
19.45 Das Denken, *H.-D. Osenberg* (SR II)
21.40 Englands populärster Dichter: John Betjeman, *U. Heinemann* (SDR II)
22.15 Gott ist des Menschen Geheimnis, *W. Strolz* (SWF II)
23.05 Die Lage der Kirche in Ungarn, *L. Waltermann* (SFB II)

21. März (Sonntag)

7.30 Sklaven Christi, *S. Pirker* (ÖRW II)
8.00 Die Erziehungsenzyklika „Divini illius magistri" Pius' XII., *H. Fischer* (BR II)
8.30 Was ist aus der Evangelischen Kirche in Deutschland geworden?, *H. Stubbe* (BR)
9.00 Toleranz und Wahrheit — Probleme der Mischehe, *Th. Sartory* (SR II)
9.30 Strukturwandlungen des Glaubens im Zeitalter der Technik, *E. Biser* (SR)
9.40 Die Feier der ersten heiligen Kommunion, *H.-G. Müller* (NDR II)
9.45 Otto Erich Hartleben — ein Rückblick, *H. Straub* (SWF)
10.00 Evangelium nach Mätthäus, *A. Lupp* (BR)
10.05 Der Arzt und das Strafrecht, *K. Englisch* (SDR)
10.30 Richter und Naturwissenschaft (I), *F. Schörcher* (SWF)
11.00 Widerstand oder Anpassung — Zum Verhältnis von Welt- und Heilsgeschichte, *G. Rohrmoser* (SDR II)
11.15 Ansätze einer einfachen Sittlichkeit, *A. Auer* (SWF II)
11.45 Die Offenbarung des Johannes und andere Visionen, *K. Jutzler* (SWF II)

22. März (Montag)

10.40 Schulf. Otto von Freising, der Chronist Barbarossas, *H. Stoiser* (ÖR II)
14.35 Das Geld in Geschichte und Gegenwart, *H. Sauermann* (ÖRW II)
15.45 Die mittelalterliche Burg — ihre Geschichte und Bedeutung, *Th. H. Graff* (ÖRG)
21.00 Das Buch als Objekt, *M. Butor* (SDR II)
21.30 Die Dichtungen von Albert Paris von Gütersloh, *Th. Sapper* (ÖRG)
20.00 Japanische Prosa des 20. Jahrhunderts (II), *H. Sundhaußen* (RIAS II)
22.30 Begründung und Abbau nationaler Souveränität in der Gegenwart, *H. J. Morgenthau* (RIAS)
22.30 Entstehung und Aufgabe des Vatikanischen Archivs, *H. Hoberg* (BR II)

23. März (Dienstag)

21.00 Die Geschichte des Ersten Weltkriegs, *P. Coulmas* (SDR)
22.15 Die Sprache im technischen Zeitalter, *K. Löwith* (ÖRS II)

24. März (Mittwoch)

10.45 Probleme der englischen Kulturpolitik, *F. Walter* (SWF)
14.35 Dichtung im Zeitalter der Technik, *I. M. Dumser* (ÖRW II)
14.40 Die Insel Ceylon an ihren Arbeits- und Kultstätten, *F. Standenath* (ÖRG)
17.45 Die Einigung der Christen — katholisch gesehen, *Th. Sartory* (SWF II)
18.30 Das Schicksal der Ottobrunner Schwestern, *W. Wömpner* (BR)
21.00 Das Wagnis Kierkegaards, *E. Schaper* (SDR)
22.15 Zum Sprachproblem der modernen Dichtung, *M. Kesting* (SWF)
22.30 Soziale und kulturelle Strukturbedingungen wirtschaftlichen Wachstums in der zweiten Jahrhunderthälfte, *F. Friedensburg* (RIAS)

25. März (Donnerstag)

23.00 Pädagogische Fragen an die Kybernetik und kybernetische Rückfragen, *W. S. Nicklis* (SWF II)

26. März (Freitag)

9.00 Gelebter Glaube, *K. Ihlenfeld* (SR)
17.40 Die Anpassung der Kirche an die Welt, *A. Burghardt* (ÖRW II)
20.40 Sprache der Dichtung — Sprache der Wissenschaft, *G. Bien* (SDR II)

27. März (Samstag)

18.00 Trennung vom Staat? — Kirche in der Revision, *F.-M. Schmölz* (NDR II)
18.20 Der Prozeß Jesu: Pilatus, *H. Flügel* (NDR II)
18.30 Gegenwartsaufgaben der Volkskunde, *R. Wolfram* (ÖRW II)
19.45 Das Leiden, *A. Kirchgässner* (SR II)
21.30 Ketzerische Huldigung für Ernst Jünger, *K. O. Paetel* (SDR II)
22.00 Konfirmation — wann, wie, warum?, *K. Immer* (SWF II)

28. März (Sonntag)

8.15 Der moderne Stil und das Urbedürfnis des Schmückens, *W. Ross* (SWF II)
8.30 Das Menschenbild im Rampenlicht, *K. Colberg* (BR II)
9.00 Ein Nigerianer erzählt die Schöpfungsgeschichte, *A. Siwumni* (SR II)
9.30 Mensch und Menschensohn in der modernen Literatur, *H.-E. Bahr* (SR)
9.40 Die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt, *H. Zahrnt* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Mätthäus, *A. Lupp* (BR)
10.30 Der Richter und die Erkenntnisse moderner Medizin (II), *F. Schörcher* (SWF)
11.00 Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, *E.-W. Böckenförde* (SDR II)
17.30 Gott der Schöpfer, *S. Darke* (HR II)

29. März (Montag)

10.45 Zum 70. Geburtstag von Ernst Jünger, *R. Altmann* (SWF II)

30. März (Dienstag)

11.15 Goethes und Schmelings Faust — Der Sport und die Literatur, *P. W. Jansen* (SWF II)
21.00 Die Welt der Comics und ihre Hintergründe, *A. Baumgärtner* (HR II)
22.20 Die Vorgeschichte des Faschismus in Italien, *W. Alff* (HR)

31. März (Mittwoch)

10.40 Spuren unseres Lebens, *A. Heilmann* (BR)
18.30 Kommentar zur Tagung der EKD-Synode in Frankfurt a. M., *W. Schricker* (BR)
21.00 Der Glaube in der Welt des Atheismus, *E. Schaper* (SDR)
22.15 Prognosen über Rußland — Vergangene Zukunftsvisionen von Marx bis Thomas Mann, *H. Ebeling* (SWF)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Siebtes Heft — 19. Jahrgang — April 1965

Es ist gut, Christus als den Leidenden in uns zu wissen, vielmehr, der leidende Christus zu sein. Das will er vor allem in uns sein. Der eucharistische Christus ist der hingeopferte Christus. In dieser hingeopferten Gestalt wollte er bei uns bleiben und kommt jeden Tag zu uns.

Albert Peyriguère

Der Geist der heiligen Liturgie möge das Leben der Gläubigen immer mehr erfassen und gestalten. Allgemeine Gebetsmeinung für Mai 1965

1. Die Gebetsmeinung für den Monat der Erwartung des Heiligen Geistes nimmt mehrere der vorausgehenden wieder auf, die dem gleichen Anliegen gewidmet waren. Sie zeigen, wie vordringlich dem Heiligen Vater die Umwandlung der ganzen Kirche durch die Konstitution *De sacra Liturgia* ist. Im vergangenen Jahr wurde aufgegeben, „die Fastenzeit im Geist der Liturgie zu verstehen" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 230 f.). Für Dezember 1964 wurde abermals „die wirksame Erneuerung des geistlichen Lebens" der Gläubigen erbetet (vgl. ds. Jhg., S. 49 f.), und schon für Februar 1965 hieß es wiederum, die Konzilsdekrete mögen „zu einer durchgreifenden Lebensreform führen" (vgl. ds. Jhg., S. 145 f.). Diesmal ist wieder an das bedrohte Leben der Gläubigen gedacht, eine vordringliche pastorale Sorge des ganzen Konzils, die auch die Vierte Session beherrschen wird. In der diesjährigen Fastenzeit mußte zwangsläufig die Einübung in die ersten Maßnahmen der Liturgiereform im Vordergrunde stehen, und die Umgewöhnung von einer mehr passiven Teilnahme am Opus Dei des Priesters wurde einer immer noch recht privaten Andächtigkeit sicher manchmal schwer, obwohl viele Bischöfe in ihren Fastenhirtenbriefen aus der Konstitution *De Ecclesia* die Bedeutung des betenden und mitopfernden Volkes Gottes vernehmlich eingeprägt haben. Aber nun muß das Gebet wieder ganz zum Geist der Liturgie selbst zurückkehren, damit er immer mehr zum Lebensgeist der Gläubigen werde. Die Bischöfe wissen, daß dies nur stufenweise geschehen kann.

Eben deshalb wird man sich fragen müssen, ob es nicht auch angezeigt wäre, damit anzufangen, daß unsere Priester bei der Einführung der Gläubigen in die Liturgiereform die als fremdartig empfundenen theologischen Begriffe zurückhaltender gebrauchen, damit sie nicht, gleich einem Barockgitter, den Raum des Glaubens von dem des Lebens trennen, denn das soll nicht mehr sein. Die Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der Messe legen wie die Liturgiekonstitution besonderen Wert darauf, daß Christus selber im Gottesdienstvollzug inmitten der Gemeinde erscheint, und zwar nicht nur im Opfer oder in der Person des Priesters oder in den sakramentalen Gestalten, sondern auch in seinem Wort, „da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden" (Nr. 7). Der Gebrauch des Wortes „Liturgie", das in der Ostkirche ein sehr lebendiges Miteinander von Priestern und Volk bezeichnet, dient bei uns weniger diesem Ziel, denn es bedeutet für viele mehr eine objektive hierarchische Handlung, und für deren Reichtum oder Veränderung hat ausreichendes Verständnis nur ein begrenzter Kreis von Gebildeten, die nach wie vor an liturgischen Erlebnissen wie etwa in Beuron oder Maria Laach oder in Rom Gefallen finden werden. Es sind Menschen, deren wirkliches Leben noch von der Liturgie erfaßbar ist, weil es durch keine technischen Prozesse reduziert wird. Von solchen Menschen wird man nicht mit Gertrud von le Fort sagen müssen: „Der moderne Mensch funktioniert nur noch, er lebt nicht mehr. Das Maschinenherz ist die eigentliche Gefahr unseres Zeitalters." Das Anliegen des Heiligen Vaters — schon als Kardinal Montini — ist die Frage vieler Bischöfe und Priester: Ist überhaupt das Leben heute, wie es wenigstens der Mensch in den Industrienationen führen muß, noch durch den „Geist der Liturgie" bestimmbar? Denn in seinem Leben droht die Person zu erlöschen, weil sie zu früh, wenn sie noch reifen sollte, von den Zwängen der Produktionsmethoden wie ein Störungsfaktor eliminiert wird (vgl. E. Rosenstock-Huessy: „Der unbezahlbare Mensch", Herder-Bücherei, Nr. 187, S. 52 ff.).

2. Wird diese Frage, theologisch durchaus richtig, vom „Geist der Liturgie" her gestellt, einem Begriff, der nur für wenige eine ganz lebendige Bedeutung hat, so scheint sie fast aussichtslos. Sie gewinnt aber eine völlig neue, ja rettende Dynamik, wenn sie von ihrer wahren Intention her verstanden und demgemäß in der einfachen evangeliumgemäßen Weise ausgesprochen wird. Und zwar so, daß Jesus Christus und sein Geist zu Worte kommt. Er selber ist ja der Geist der Liturgie! Die innere Verfassung der meisten Menschen rechtfertigt eine Verkündigung des Gotteswortes, die von Person zu Person ergeht, etwa: „Fürchte dich nicht, denn ICH erlöse dich. ICH rufe

dich beim Namen, mein bist du!" (Is. 43, 1). Oder: „Kommt zu mir alle, die ihr mühsam Lasten tragt, ICH will euch beleben . . ." (Matth. 11, 28 f.). Zwar ist die Warnung manches durchaus nicht weltfremden Theologen vor einem übertriebenen Personalismus der Gnadenverkündigung sehr wahr — zieht doch eine Mutter ihr Kind auch nicht nur durch persönlichen Anruf zum Menschen auf. Ebenso wahr sind wiederum Erfahrungen von anerkannten Lehrern des industriellen Managements, die in das Rundschreiben Johannes' XXIII. *Mater et magistra* eingegangen sind: daß die Rationalisierung oder gar Automatisierung eines Betriebes sich dann erst als wirklich produktiv erweist, wenn die Betriebsleitung ihre Maßnahmen sozusagen „dialogisch" mit den geweckteren Mitgliedern der Belegschaft wie mit Mitarbeitern durchberaten hat (vgl. W. Buckingham: „Automation und Gesellschaft", S. Fischer 1964, S. 150 f. und 160 f., um einmal die pastorale Frage auf die unwiderlegbare Sacherfahrung einer jener technologischen Kapazitäten zu gründen, die sich heute wirksam um den Menschen sorgen. Dadurch geben sie berufenen Seelsorgern ein aktuelles, analog zu gebrauchendes Vorbild als Anregung für die Durchführung der Reform der Kirche). Die Person bedarf also des Anrufs und der Indienstnahme, damit sie nicht ganz erlischt. Das gilt in erhöhtem Maße dort, wo Christus in Person handelt und sein Volk um sich versammelt, ein Volk von vielen personal Berufenen!

Die volle Entfaltung der Personhaftigkeit Gottes und seiner Zeichen in der Feier der Befreiung des Menschen durch Jesus Christus aus der Finsternis dieser Welt (Eph. 5, 8) ist der unentbehrliche Anfang und die bleibende Grundlage für ein Erfassen und Gestalten des Lebens der Gläubigen. Auch dieser Anfang muß immer mehr geübt und erfahren werden, weil die Gewöhnung an sakramentalistische und moralistische Vorstellungen sehr stark ist.

Vom personalen Heilsruf Gottes her — und nicht in erster Linie vom moralistischen Gesetz — muß dem Abgleiten des einzelnen in die Vereinsamung der Masse begegnet werden. Der Mensch, der in seinem Berufsleben in Anpassung an die Maschine entpersonalisiert wird und eine „Lochkartenexistenz" führt, muß zuallererst einmal erfahren, daß er, ganz persönlich, im Gottesdienst der Gemeinde daheim ist und sein darf. Das ist gerade darum festzuhalten, weil die Erneuerung der Liturgie von der individualistischen Frömmigkeit weg zum Gemeinschaftserlebnis des pilgernden Gottesvolkes führen will. Dieses Volk ist eine Gemeinschaft von zum Heil berufenen Personen, die unter dem Wehen des Geistes Christi zum Bewußtsein der empfangenen Gotteskindschaft erwacht sind (Röm. 8, 13 f.). Das darf bei allen Hinweisen auf den nicht-privaten, sondern öffentlichen Charakter des Gottesdienstes nicht vergessen werden.

3. Die aufmerksame Pflege der personalen Eingliederung in den Leib Christi durch die Teilnahme am eucharistischen Gottesdienst bedeutet also keine Rückkehr zum sog. „Schott-Individualismus" (vgl. J. E. Mayer, Wien, in „Wort und Wahrheit", Februar 1965, S. 147), sondern die Öffnung seelisch verkrüppelter Menschen für das Erlebnis der Teilhabe am Geiste Christi, der immer ein Geist der Gemeinschaft auch untereinander ist (Const. *De sacra Liturgia* 48). Das kam bei einem Verständnis der Messe als Teilnahme am Opfer des Priesters zu kurz. Für die Gewinnung dieser im katholischen Bewußtsein keineswegs üblichen und bewährten Gemeinschaft mag hilfreich werden, was die Kirche „Konzelebration" nennt. Dieses Phänomen ist zwar zunächst Sache der Priester, also der Zelebranten. Aber welche inneren Wandlungen zur Communio untereinander die Konzelebration ermöglicht, war z. B. sehr eindrucksvoll anzuschauen bei der Eurovision des öffentlichen Konsistoriums Papst Pauls VI. mit den 26 neuen Kardinälen. Die Konzelebration hatte offenbar den voraufgehenden, unerwarteten Ritus der Verpflichtung der Kardinäle zu Treue und Gehorsam gegenüber dem Nachfolger Petri wesentlich mitbestimmt. Da lagen die Kardinäle nicht wie früher in Prosternation zu Füßen des thronenden Papstes, um sich über den Fußkuß und den Ringkuß allmählich zum Friedenskuß zu erheben, sondern alles vollzog sich aufrecht und im Stehen mit einem sehr geringen, weitgehend dem einzelnen überlassenen Maß an Devotion; sie führte nur bei dem befreiten Kardinal Beran zum Knien, was verständlich ist.

Dieses Vorbild einer Gemeinschaft untereinander, die nach den ebenfalls bezeichnenden Worten Pauls VI. die Mitverantwortung an der Vollmacht des Primats empfangen hatte, zeigt, wie der Geist der heiligen Liturgie das Leben der Gläubigen, hier ihrer höchsten Repräsentanten, immer mehr erfaßt und gestaltet, so daß tatsächlich auch hier schon die von Johannes XXIII. geschauten reinen Linien des Urbildes der Kirche durchzuscheinen begannen. Dieses Leitbild wird auch beitragen zur Überwindung des liturgischen Individualismus der Priester und ihrer Vorstellung von einer „Privatmesse", die von der Konstitution noch nicht ganz eliminiert werden konnte. Dann werden auch die Gläubigen, die sich um den Altar sammeln, wieder besser verstehen lernen, was der Apostel Paulus im 10. Kapitel des ersten Korintherbriefes aus der Gemeinschaft des Einen Leibes Christi als Lebenslehre gewann, die so weit geht, daß sie jeden davor warnt, weiterhin sich selbst zu leben und den eigenen Vorteil zu suchen (1 Kor. 10, 24; 2 Kor. 5, 15; Gal. 6, 2 f.). Der Anstoß zu dieser Erfahrung muß von oben her vorgelebt werden, das gehört zu den hierarchischen Vorleistungen, denen die Gläubigen folgen werden.

4. „Das Leben der Gläubigen erfassen" heißt natürlich auch immer, ihr persönliches, „privates" Leben in Familie und Beruf heiligen, damit „die Frucht des Geistes" Christi (Gal. 5, 22) daran erkennbar wird, und das ist Liebe und Freude und die Austreibung der „Werke des Fleisches", in denen leider auch Christen „einander beißen und fressen" (Gal. 5, 15). Doch im Grunde gibt es in der Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi nur noch sehr bedingt das „Private". Das Leben der Gläubigen aus dem Geist der Liturgie, d. h. dem Geiste Christi, immer mehr ergreifen und gestalten bedeutet vor allem ein rechtes Zusammenleben, ein Füreinander-Sein im gegenseitigen Dienst der Charismen. Daß z. B. die verschiedenen Dienste (= Liturgien) in der gottesdienstlichen Gemeinde wieder auf ihre verschiedenen Ämter verteilt werden, „weil doch die ganze heilige Versammlung — mit Priester und Volk — der eigentliche Träger des Gottesdienstes ist" (Richtlinien, Artikel 51), also der Priester nicht mehr alles allein tut, hat wohl nicht nur einen liturgischen Sinn. Vielmehr wird daran erkennbar, daß das Zusammenleben der Christen im Heiligen Geist, ihre Communio oder Koinonia, einen sozusagen „arbeitsteiligen" Charakter hat und teamartig füreinander aufgegliedert ist, damit die Fülle des Leibes Christi sich entfaltet und möglichst sichtbar, auch einladend für die Außenstehenden wird, missionarisch und heilbringend (vgl. die Allgemeine Gebetsmeinung für März 1965, ds. Jhg., S. 193).

Was bisher eher sakramentalistisch als „häufige Kommunion" von möglichst vielen Gläubigen praktiziert wurde, darf nicht nur einen liturgischen Akt bedeuten, der die persönliche Gemeinschaft des einzelnen zu Christus fördert; Kommunion muß ein Wachsen in der Frucht des Geistes bringen, d. h. in der Liebe zueinander, und diese ist mehr als ein Sentiment, sie sollte lebendiges Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten des Nächsten einschließen mit einem Blick für seine „schwachen Stellen", die eine diskrete Hilfe erfordern, damit „einer des anderen Last trage" und das Gesetz Christi erfüllt werde. Geschieht das, so ist auch der Sinn der Liturgiereform erfüllt, daß die Gläubigen „sich durch das Wort Gottes formen lassen" (Nr. 48).

Daß die Anhänger des Hinduismus in Jesus Christus den Erlöser des Menschengeschlechts anerkennen. Missionsgebetsmeinung für Mai 1965

Durch den Eucharistischen Weltkongreß in Bombay und die Begegnung des Papstes mit den indischen Massen sowie führenden Persönlichkeiten von in Indien vertretenen nichtchristlichen Religionen hat die Frage der Gewinnung des Hinduismus für das Christentum eine neue Aktualität erhalten. 367 Millionen von insgesamt 440 Millionen Indern (Volkszählung von 1961) bezeichnen sich als Hindus. Da der Hinduismus ein religiös-soziales Mischgebilde ist, in dem zum Teil uralte religiöse Vorstellungen das in Form der Kaste gegliederte Gesellschaftsleben innig durchdringen, ist das Bekenntnis zum Hinduismus zugleich ein religiöses und ein soziales Bekenntnis. Ja noch mehr: es ist ein Bekenntnis zum nationalen Erbe Indiens. Die im Hinduismus vertretenen religiösen Anschauungen sind sämtlich auf indischem Kulturboden erwachsen und haben die Kultur des Landes in mehreren Jahrtausenden geformt. Daher der spirituelle Grundzug des indischen Lebens, der auch im Zeitalter der Durchdringung Indiens mit Elementen der westlichen Zivilisation noch stark sichtbar ist, selbst in Großstädten wie Bombay. Der Papstbesuch hat dies vor aller Welt gezeigt.

Man kann darüber streiten, ob der Hinduismus primär ein religiöses oder ein soziales Gebilde ist. Je nach der Entscheidung des Betrachters ergeben sich für die christliche Mission weittragende Konsequenzen. Die planetarische Weltzivilisation, die schon die großen Städte Indiens erfaßt hat und nun auch in die 550 000 Dörfer allmählich eindringt, nagt an der Kastenordnung, vorerst am stärksten in den Städten. Eine religiös neutrale, der Religion als solcher aber positiv fördernd gegenüberstehende Regierung stützt zwar, theoretisch gesehen, die Kastenordnung nicht mehr, hilft aber ungewollt zur Sicherung ihres Bestandes durch je nach dem Rang der Kasten abgestufte soziale und wirtschaftliche Beihilfen. Ist der Hinduismus nun primär ein zum allmählichen Verschwinden verurteiltes soziales System, dann ist es fraglich, ob der religiöse Hinduismus, der in seiner gegenwärtigen Verfassung den Erfordernissen des modernen Lebens hilflos gegenübersteht, den gesellschaftlichen Wandel ohne schwerste Substanzverluste übersteht. Stellt aber der Hinduismus in seinem Wesen in erster Linie ein religiöses Gebilde dar, so könnte er, sich auf seine besten und höchsten Werte besinnend, in Anpassung an neue soziale Gegebenheiten den Kampf mit der Diesseitszivilisation unserer Tage aufnehmen. Wird indes der sog. Neuhinduismus, von nationalistischem Denken geleitet und die edelste Substanz des indischen Spiritualismus doch stark vernachlässigend, imstande sein, diesen Kampf erfolgreich zu führen?

Die Krise des Hinduismus

Die ereignisreichen Tage des Papstbesuches in Bombay, bei denen jede grundsätzliche Auseinandersetzung zwischen Kirche und Hinduismus von allen Seiten vermieden wurde, boten auch keine Gelegenheit, die tiefe innere Krise des Hinduismus auszuleuchten. In einem Artikel „Die spirituelle Krise des modernen Indien" („Église Vivante" 5, 1964) hat der Direktor des Heras-Instituts für indische Geschichte und Kultur zu Bombay, John Correia-Afonso SJ, die These aufgestellt: „In dem Konflikt zwischen dem Alten und dem Neuen verlieren die religiösen und philosophischen Systeme des alten Indien unaufhörlich an Boden; im Gegenteil entwickelt das westliche Denken, dargestellt durch Schriftsteller wie Marx, Freud, Lasker und Russel, dank der Bücher und Zeitschriften des Westens, oft auch dank des Einflusses von Universitätsprofessoren, deren Bildung und Blickrichtung im Ausland durch den europäischen und amerikanischen Rationalismus geformt wurden, seinen Einfluß." Besonders die Gebildeten haben nach dem Verfasser des Artikels ihren Glauben an die Hindu-Lehren schon in weitem Maße verloren und sind daran, ihre Einstellung zu jedem Glauben überhaupt zu verlieren. Ein breiter Strom materialistischen Denkens dringt allmählich in das einfache Volk ein, das an sich schon mangels eines Religionsunterrichts der hinduistischen Jugend religiös gefährdet ist und nur aus Riten, Erzählungen, Gesängen und Dramen sich eine jeweils individuelle religiöse Vorstellung bilden kann. Ein religiös so wenig durchgebildetes Volk kann auf die Dauer die Auseinandersetzung mit der Zivilisation der neuen Zeit nicht erfolgreich führen, mag auch die Kraft der religiösen Überlieferung in Indien sehr stark sein.

Nur wenn man katholischerseits die Krise des Hinduismus klar sieht, kann der Versuch, Indien für Christus zu gewinnen, in der erforderlichen Breite und Tiefe unternommen werden. Die Beschäftigung mit dem großen geistigen Erbe Indiens ist wichtig, desgleichen der Aufbau einer Theologie und Philosophie mit Hilfe von Bausteinen aus den großen religiös-philosophischen Systemen Indiens. Ebenso muß die aus dem Abendland in ihrem westlichen Gewand importierte Kirche eine eigene, auf Indiens mystische Neigung ausgerichtete tiefere Spiritualität ausformen. Aber dies alles darf nur im Hinblick auf die innere Not eines Volkes geschehen, dessen Geschichte durch das immerwährende Suchen nach der Berührung mit dem Göttlichen gekennzeichnet ist, das dennoch heute in Gefahr ist, seine Seele an die moderne Diesseits-Zivilisation zu verlieren.

Die Schwierigkeit der Aufgabe

Richtet man den Blick auf das religiöse Element im Hinduismus, so kann die enorme Schwierigkeit nicht übersehen werden, die darin besteht, die Anhänger einer Religion, die eine unbegrenzte Fähigkeit hat, Elemente anderer Religionen in sich aufzunehmen, ohne als absolut undogmatische Religion ihr Wesen zu verfälschen, dazu zu führen, den Gottmenschen Jesus Christus als den einzigen Erlöser der Welt und die Kirche als die einzige von ihm gestiftete Heilsanstalt anzuerkennen. Auch bietet kein einziges philosophisches System des Hinduismus den Ansatzpunkt zu seiner geschlossenen Verwendung in der christlichen Theologie. Der „Anpassung" an die indische

Geistigkeit sind also Grenzen gesetzt. Und wenn sie irgendwie gelänge, bleibt doch im Hindu-Volk jene überkommene Mentalität, die es gestattet, Lehren aufzunehmen, die sich widersprechen und vom reinsten Spiritualismus bis zum krassesten Materialismus reichen. „Als Glaube", so sagte einmal Nehru, „ist der Hinduismus vage, gestaltlos, vielflächig." Ein Mensch kann sich für einen Hindu halten, obwohl er nicht an Gott glaubt, wenn auch die Zahl der erklärten indischen Atheisten, falls man den Erhebungen der Volkszählung von 1961 glauben kann, in Indien verschwindend gering ist. Der Hinduismus ist ein immerwährendes Suchen nach der Wahrheit. Er behauptet nicht, die Wahrheit zu besitzen. Aber der Hindu, der eine andere Religion als die hinduistische annimmt, gilt als Verräter und muß den Ausstoß aus der sozialen Gemeinschaft seiner Kaste gewärtigen. Anläßlich des Eucharistischen Weltkongresses ist von kirchlichen Vertretern (darunter dem Papst selbst) die Hochachtung Indiens vor der Gestalt Christi hervorgehoben worden, und zahlreiche hinduistische Staatsbeamte und Zeitungen haben damals das gleiche betont. Ein Hindu kann indes sein Leben nach den Lehren der Bergpredigt zu gestalten suchen und sogar zu Christus beten, ihn vielleicht sogar als eine Emanation des göttlichen Weltgrundes betrachten, ohne damit „Christ" zu werden. Der Missionsarbeit der christlichen Kirchen aber steht der Hinduismus schroff ablehnend gegenüber. Wegen seiner Toleranz gerühmt, ist er intolerant, wenn jemand einen seiner Angehörigen der „nationalen Religion" entfremden will. Dabei spielt die Auffassung, das Christentum sei eine europäische Religion, eine Hauptrolle. Dies hinwiederum weist uns darauf hin, daß das Christentum in Indien einerseits noch nicht ausreichend enteuropäisiert ist, anderseits seine übervölkische Universalität noch nicht hinreichend zum Ausdruck gebracht hat. Die Beseitigung dieser psychologischen Schwierigkeiten, zu der Bombay-Kongreß und Papstbesuch sicher einiges beigetragen haben, kann indes nicht von dem Kernproblem ablenken, wie man eine auf der Suche nach der Berührung mit dem Göttlichen befindliche indische Menschheit zur Anerkennung des christlichen Gottesbegriffs und der Offenbarung Gottes an die Menschheit in dem einzigen Erlöser Jesus Christus führen kann. Die Mission ist hier nur Werkzeug der Gnade Gottes, aber sie muß diese werkzeugliche Funktion richtig ausführen. Hat der Hindu wirklich den liebenden Gott der Offenbarung gefunden, so ist er auch von der Versuchung zur Religionsmengerei befreit.

Die neuen Wege der Glaubensverkündigung

In ganz anderer Weise als bisher muß die Kirche mit dem Hinduismus auf der ganzen Linie ins Gespräch kommen. Durch Abkapselung der Kirche vom gesamtindischen Leben gewinnt man den Hindu sicherlich ebensowenig wie durch eine Aburteilung seiner religiösen Überzeugungen. Die Öffnung der Kirche des Konzils auf die nichtchristliche Welt hin zeigt neue Wege für das Apostolat, zu deren Künder sich Paul VI. in der Enzyklika *Ecclesiam suam* und auch durch sein Auftreten in Bombay machte.

Zu den Voraussetzungen eines echten Dialogs mit dem Hinduismus gehört eine bessere und tiefere Kenntnis der indischen Religionen seitens aller im Apostolat in Indien tätigen Kräfte und eine neue Sicht ihrer Stellung in der Heilsordnung. Sowohl in der Konzils-Konstitution über die Kirche als in der Erklärung des Konzils über die Beziehungen der Kirche zu den Nichtchristen wird der Hinduismus besonders erwähnt. Es heißt dort, daß alles Wahre und Gute im Hinduismus Vorbereitung auf das Evangelium ist bzw. daß diese Werte einen Strahl der Wahrheit aufleuchten lassen, die alle Menschen erleuchtet. Die Religionen Indiens, so schrieb noch jüngst der Dekan der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Hochschule in Puna, P. Josef Neuner SJ, sind nicht un-christlich, vielmehr vor-christlich, und was sich in ihnen an Licht findet, steht nicht außerhalb der Offenbarung und gleichsam in Rivalität mit Christus. Die christliche Mission muß also methodisch mit den gläubigen Hindus gemeinsam den Weg beginnen, der zur Anerkennung des einen Gottes der Offenbarung und der einzigen Erlösung durch Christus führt. Der Hindu wird indes nicht unser Weggenosse auf der Suche nach der Wahrheit sein wollen, wenn die Christen nicht durch ein Leben aus und mit Gott Zeugnis für die weltumgestaltende universale Erlöserliebe Gottes geben, die alle Rassen- und Kastenschranken übersteigt. Damit wird das lebendige Herz Indiens berührt. Paul VI. schenkte Indien sein Herz, und Indien schenkte ihm das seinige. Die große Unruhe und Erwartung eines besseren, sinnvolleren Daseins, die das Volk des riesigen Landes in dieser Zeit des großen Umbruchs ergriffen hat, macht es für eine neue Lebensschau aufgeschlossener denn je, und viele, vor allem gebildete Hindus, fühlen instinktiv, daß die Kirche beim Aufbau einer neuen Lebensordnung etwas zu geben hat. Wo immer sich in den Großstädten Indiens während der Tage des Papstbesuches gebildete Menschen trafen, sprach man über die geistigen Fragen der Zeit. In einem Gespräch zu mitternächtlicher Stunde sagte Kardinal Döpfner, der dem ganzen Kongreß von Bombay mit größter Anteilnahme beiwohnte, zu P. Plattner SJ, dem Verfasser des 1963 erschienenen Buches „Indien", es sei jetzt der Kairos, die rechte Zeit der indischen Kirche gekommen, die hoffentlich nicht verpaßt werde.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Das niedersächsische Konkordat

Der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Corrado Bafile, und Ministerpräsident E. Diederichs haben am 26. Februar 1965 in Hannover in feierlichem Zeremoniell ein Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Lande Niedersachsen unterzeichnet. Mit diesem Vertrag sind erstmalig in der Nachkriegszeit die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und einem der deutschen Länder auf konkordatärer Grundlage geregelt worden. So ist mit den durch die Veränderung der politischen Verhältnisse in Deutschland notwendig gewordenen Anpassungen der konkrete Fortbestand des Vertragsverhältnisses zwischen Kirche und Staat, das durch das Preußische Konkordat von 1929 und das Reichskonkordat von 1933 geschaffen worden war, für einen Teil Westdeutschlands gesichert. Wenn man auf den Inhalt des Konkordats blickt, kann man sogar sagen, daß nicht nur eine Sicherung, sondern darüber hinaus eine Verbreiterung und Vertiefung der gegenseitigen Vertragsbeziehungen erreicht worden ist.

Daß es gerade in Niedersachsen zu diesem Abkommen kam, ist besonders bemerkenswert; denn wegen des niedersächsischen Schulgesetzes von 1954, das die Gemeinschaftsschule zur Regel machte und den Fortbestand der

katholischen Schulen bedrohte, kam es zu dem Streit um die Fortdauer der Gültigkeit des Reichskonkordats. Das Bundesverfassungsgericht entschied 1957, daß das Reichskonkordat zwar für die Bundesregierung verbindlich bleibe, daß aber die Länder wegen ihrer Kulturhoheit nicht zur Ausführung seiner Bestimmungen verpflichtet werden können. Das mußte sich besonders für die Schulgesetzgebung unter Umständen zum Nachteil des katholischen Standpunktes auswirken. Nicht allein die Konfessionsschulen wurden gefährdet, sondern auch die nicht minder wichtige Lehrerbildung im Sinne der Kirche.

Niedersachsen hatte aber nicht nur einen negativen Präzedenzfall geschaffen, sondern auch einen weiteren, der sich im Hinblick auf ein Konkordat positiv auswirken mußte. Das Land hatte 1955 mit der Evangelischen Kirche den Staatsvertrag von Loccum geschlossen, in dem sich die Partner verpflichteten, „in Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche und ihre Eigenständigkeit, den Vertrag unter Wahrung der Rechte der Kirchen im Sinne echter freiheitlicher Ordnung fortzubilden ... im Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für den evangelischen Teil der niedersächsischen Bevölkerung". Diese staatliche Anerkennung der Eigenständigkeit und des Öffentlichkeitsanspruchs der evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen forderte die Konsequenz, daß die Landesregierung sich auch mit der katholischen Kirche ins Benehmen setzte, deren Gläubige im Lande eine beträchtliche Minderheit bilden, ja in einzelnen Landesteilen sogar die Mehrheit stellen. Es zeugt von der Fairneß der Regierung, daß sie alsbald nach dem Karlsruher Urteil über das Reichskonkordat mit der katholischen Kirche ins Gespräch eintrat, das zunächst hauptsächlich die Schulfrage zum Gegenstand hatte. Die Gegensätze erwiesen sich als hart. Aber seit 1961 kam man sich näher und konnte in regelrechte Verhandlungen eintreten, die sich in die Länge zogen, aber sich auch inhaltlich ausweiteten zu einem umfassenden Vertrag, der alle Berührungspunkte zwischen Kirche und Staat regelt.

Der Inhalt des Konkordats

Das Konkordat umfaßt 20 Artikel und eine Anlage mit 15 Paragraphen, die eine Einheit bilden und beide der Ratifikation durch den Heiligen Stuhl und den niedersächsischen Landtag bedürfen. Dazu kommt ein abschließendes Sitzungsprotokoll interpretierenden Inhalts. Ferner gehört zum Komplex des Konkordates die Zusage der Landesregierung, eine Novelle zum Schulgesetz von 1954 einzubringen, die das Gesetz auf das Konkordat abstimmt, und endlich ein Vertrag zwischen dem Bischof von Hildesheim und der Regierung über die Pädagogische Hochschule Alfeld, die nach Hildesheim verlegt werden soll.

In der Präambel des Konkordates wird die Fortgeltung des preußischen und des Reichskonkordates anerkannt. Dennoch hat das niedersächsische Konkordat nicht nur den Charakter einer Ausführungsvereinbarung; denn es soll die Rechtslage der katholischen Kirche fortbilden und für dauernd regeln. So geht es denn auch in seinem Inhalt über die bisherigen Verträge hinaus. Das zeigt sich schon in Artikel 1, der nicht nur das katholische Bekenntnis, sondern auch die Liebestätigkeit der Kirche und die kirchlichen Feiertage unter gesetzlichen Schutz stellt. Diese Abmachung schließt die kirchliche Sammlungsfreiheit ein. Haussammlungen werden allerdings auf eine im Jahr beschränkt, die keiner besonderen Genehmigung bedarf.

In Artikel 2 wird die Diözesanumschreibung geregelt. Niedersachsen gehört zu den Diözesen Hildesheim und Osnabrück und mit seinem Landesteil Oldenburg zum Bistum Münster. Oldenburg wird aber kirchlich durch einen ständigen Stellvertreter des Bischofs von Münster mit dem Titel Offizial und dem Amtssitz Vechta verwaltet. Zwischen den Diözesen Hildesheim und Osnabrück sind mehrere Grenzverlegungen vereinbart worden, die seelsorglichen Bedürfnissen entsprechen.

Artikel 3 regelt die Besetzung kirchlicher Ämter. Für die Bischöfe und den Offizial von Vechta gilt auch in Zukunft die politische Klausel, wonach der Staat allgemeine politische Bedenken gegen die Erwählten geltend machen kann. Jedoch liegt die letzte Entscheidung bei der Kirche. Die Meldepflicht für sonstige Stellenbesetzungen entfällt. In Osnabrück und Hildesheim werden je zwei (in Hildesheim später drei) Kanonikate für nicht residierende Domkapitulare errichtet. Das dritte Kanonikat in Hildesheim wird einem Mitglied der im Konkordat vorgesehenen Katholisch-Theologischen Fakultät Göttingen vorbehalten.

Mit Artikel 4 beginnt ein zweiter besonders wichtiger Teil des Konkordates, der von den Schulen und Bildungseinrichtungen handelt. An ihrer Spitze steht die Vereinbarung über die Errichtung einer theologischen Fakultät an der Universität Göttingen, wofür Hildesheim und Osnabrück auf kirchliche Hochschulen verzichten werden. Die Fakultät wird staatlich sein. Aber vor Besetzung der Lehrstühle muß der Bischof gehört werden. Dasselbe gilt für die Religionsprofessuren an den Pädagogischen Hochschulen, wie es in Artikel 5 vereinbart ist, der außerdem den katholischen Charakter der Pädagogischen Hochschule in Vechta sichert.

Artikel 6 handelt von den katholischen Bekenntnisschulen. Soweit sie bestehen, werden sie beibehalten. Auf den Antrag von Eltern können auch neue Bekenntnisschulen errichtet werden, „wenn eine angemessene Gliederung der beantragten Schule gesichert erscheint und die schulische Versorgung anderer Schüler im Bereich des Schulträgers gewahrt wird". Das ist eine Formulierung, deren beiderseits befriedigende Anwendung in besonderem Maße das gegenseitige Vertrauensverhältnis zur Voraussetzung hat, in dem das Konkordat abgeschlossen wurde. Artikel 6 faßt auch die kommende Zusammenlegung kleinerer Volksschulen ins Auge und bestimmt, daß katholische Schulen nur mit ihresgleichen vereinigt werden sollen. In der Diasporasituation Niedersachsens wird es auch ferner zahlreiche katholische Schüler geben, die keine katholische Schule besuchen können. Für sie soll gelten, daß der konfessionelle Anteil der Lehrkräfte dem der Schüler entspricht.

Artikel 7 regelt die kirchliche Aufsicht über den Religionsunterricht, der an den öffentlichen Schulen Niedersachsens ordentliches Lehrfach ist. Im Artikel 8 verpflichtet sich die Regierung zur Förderung der katholischen Privatschulen „mindestens unter Wahrung des bisherigen Verhältnisses zu den Aufwendungen für die von Gemeinden und Gemeindeverbänden getragenen öffentlichen Schulen". Artikel 9 bezieht auch die Erwachsenenbildung in das Konkordat ein. Die Kirche wird berechtigt, daran teilzunehmen, und erhält einen Anspruch auf finanzielle Förderung.

Neuartig ist Artikel 10, der sich mit dem Rundfunk befaßt. Soweit das Land daran beteiligt ist, werden der Kirche drei Zugeständnisse gemacht. Die Programme

sollen das religiöse Empfinden der Katholiken respektieren, der Kirche sollen angemessene Sendezeiten eingeräumt werden, und ihr soll die Vertretung ihrer Interessen am Programm ermöglicht werden.

Im dritten Teil des Konkordates, der mit Artikel 11 beginnt, stehen organisatorische und finanzielle Fragen im Vordergrunde.

Artikel 11 regelt die Seelsorge in den dem Lande gehörigen Anstalten, in der Hauptsache Krankenhäusern und Strafanstalten. Soweit ein Bedürfnis für hauptamtliche Tätigkeit besteht, trägt der Staat die Kosten und stellt die Geistlichen auch an.

In Artikel 12 ist die Rede von der Veränderung von Pfarrgemeinden und sonstigen kirchlichen öffentlich-rechtlichen Körperschaften. Sie wird gegebenenfalls den Bedenken der Landesregierung zugänglich gehalten.

Artikel 13 beschäftigt sich mit der vermögensrechtlichen Vertretung der kirchlichen Körperschaften. Sie wird in der Regel durch gewählte Vertreter aus dem Kreis der Gemeinden ausgeübt werden.

Artikel 14 sichert die Kirchensteuer, die sowohl von den Diözesen als auch von den Pfarrgemeinden erhoben werden kann.

Außerdem zahlt das Land den Diözesen eine Dotation, die in erster Linie als Staatszuschuß zur Besoldung und Versorgung der Pfarrer gedacht ist. Das wird in Artikel 15 festgelegt, der auch die Höhe der Dotation auf 3,25 Millionen Mark begrenzt. Die Summe ist aber variabel in Anpassung an die Besoldung der Landesbeamten. Außerdem leistet das Land eine einmalige Nachzahlung von 7,4 Millionen Mark. Die Möglichkeit zu einer Ablösung der regelmäßigen Leistungen bleibt grundsätzlich offen.

Nach Artikel 16 tauscht die Diözese Hildesheim ihre Anrechte bezüglich einer staatlichen Baupflicht gegen das Eigentum an gewissen diözesanen Grundstücken ein. Sie stellt den Staat von allen Geld- und Sachleistungen an Kirchengemeinden frei. Dafür geht das Eigentum an allen ortskirchlichen Zwecken dienenden Grundstücken auf die Kirche über. Zu den baulichen Unterhaltspflichten des Landes, auf die die Kirche verzichtet, gehören auch die gegenüber dem Hildesheimer Dom und dem Domschatz.

Artikel 17 gewährleistet den Schutz des Eigentums der Kirche und der katholischen Vereine. Bei Enteignungen ist auf die kirchlichen Belange Rücksicht zu nehmen.

Mit Artikel 18 beginnen die Schlußbestimmungen. Die beigefügte Anlage, die konkrete Prozedurbestimmungen enthält, wird zum Vertragsbestandteil erklärt.

Artikel 19 enthält eine Vereinbarung, die der Heilige Stuhl bei allen Konkordaten anstrebt. Die Vertragschließenden werden über alle Fragen ihres Verhältnisses, besonders soweit sie hier konkordatär geregelt sind, Kontakt unterhalten und Meinungsverschiedenheiten über die Auslegung freundschaftlich regeln.

Artikel 20 verleiht dem italienischen und dem deutschen Text gleiche Kraft und trifft Vorsorge wegen der Ratifikation.

Sinn und Geist des Konkordats

Die französische Zeitung „Le Monde" (28. 2./1. 3. 65) schreibt am Ende ihres Berichtes: „Solche juridischen Abkommen können eine örtliche Rechtfertigung haben. Aber der Geist, der sie eingibt und die Folgen, die sich daraus ergeben, stehen der fortschrittlichen Haltung, die bei den deutschen Bischöfen auf dem Konzil in Erscheinung trat, sehr fremd gegenüber. In ihrem Bereich bestärken die Bischöfe die konservativsten Strukturen und kämpfen dafür, daß die Kirche möglichst bequem im Staat installiert wird." Denselben Vorwurf erhebt die Zeitung freilich auch gegen die evangelischen Kirchen, die von der Existenz des Loccumer Vertrages sehr befriedigt sind. Das französische Blatt stellt den konkordatären Bindungen die Handlungsfreiheit gegenüber, die die französische Kirche durch den Bruch mit dem Staat im Jahre 1905 gewonnen habe, und es ist keine Frage, daß es ihr den Vorzug gibt. In dieser Einstellung, die da und dort auch in Deutschland vertreten wird. daß Staat und Kirche sich gegenseitig möglichst vollständig ignorieren sollen, weil sie völlig verschiedene Aufgaben haben, verbirgt sich aber ein zu spiritualistischer und individualistischer Kirchenbegriff, der für sich nicht in Anspruch nehmen kann, besonders fortschrittlich zu sein. Als Gemeinschaft und Gesellschaft gerät die Kirche in Beziehungen zu den anderen Gesellschaftsgebilden, auch wenn der Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat bejaht wird. Diese Beziehungen verlangen nach einer Ordnung, und eine Form, sie in einem der Zeit entsprechenden Sinne zu ordnen, sind Konkordate. Bei der Beurteilung der Frage, ob die Beziehungen zwischen Kirche und Staat zeitgemäß geordnet sind, kommt es deshalb nicht darauf an, ob diese Ordnung durch Konkordate oder auf andere Art geregelt wird, sondern auf den Inhalt der Konkordate, wenn Kirche und Staaten diese Form wählen.

Aus Anlaß des niedersächsischen Konkordates erklärten die beteiligten Bischöfe: „Es ging in den Konkordats-Verhandlungen in erster Linie um die religiöse Erziehung unserer Kinder, um die Ausbildung katholischer Erzieher und die Erhaltung und Weiterführung der katholischen Bekenntnisschule. Es ging aber auch um den Religionsunterricht in den anderen Schularten, um Fragen der Erwachsenenbildung und um die Mitarbeit der Kirche bei den Rundfunkanstalten. Auch die Seelsorge in Krankenhäusern und Anstalten sowie die freie Durchführung der kirchlichen Liebestätigkeit wurden in diesem Vertragswerk geregelt."

Damit haben die Bischöfe gesagt, in welchen Abmachungen für sie der Schwerpunkt des Konkordates liegt. Was die Landesregierung zum Konkordatsabschluß bewogen hat, das geht aus einer Äußerung von Ministerpräsident Diederichs hervor. In einem Aufsatz schrieb er, es müsse den freiheitlichen Staat auszeichnen, daß er seine Minderheiten nicht zurücksetzt, sondern sie gleichstellt und vor Nachteilen schützt, die aus der Minderheitensituation folgen. Das heißt, daß das Land Niedersachsen den Katholiken nicht vorenthalten will, was es den evangelischen Kirchen im Vertrag von Loccum eingeräumt hat, der seinerseits im Anschluß an das Konkordat ergänzt wurde. Kirche und Staat, so schrieb Diederichs, haben sich darüber verständigt, was sie sich in der demokratischen Ordnung, besonders auf dem Gebiet der Bildungspolitik, schuldig sind. Daß der Konkordatsabschluß in das Jahr der Wahlen zum Bundestag fällt, mag den Sozialdemokraten, die in Hannover regieren, zum Beweis der wohlwollenden Haltung, die sie seit ihrem Godesberger Programm gegenüber der Kirche einnehmen, sehr willkommen gewesen sein und möglicherweise die Einigung beschleunigt haben. Doch kann man diesen Terminzusammenhang nicht als das ausschlaggebende Motiv auf seiten des Staates ansehen. Die Verhandlungen liefen seit vier oder, wenn man auf die ersten Anfänge zurückgeht, seit acht Jahren, und die Beteiligten haben erklärt, sie seien im Geiste freundschaftlichen Vertrauens verlaufen.

Diese Freundschaft und dieses Vertrauen haben aber erst bei der Ausführung des Konkordats ihre Bewährungsprobe zu bestehen. Fast jeder Staatsvertrag und so auch dieses Konkordat enthält gewisse Klauseln und Formulierungen, die nicht bis ins Letzte eindeutig sind und auf einen Kompromiß hindeuten, sei es derart, daß man genauere Vereinbarungen der zukünftigen Entwicklung überläßt, weil man sie im Augenblick nicht treffen kann oder weil man sie aus Opportunitätsgründen nicht treffen will, um nicht das ganze Vertragswerk an Einzelheiten scheitern zu lassen. Die weittragendste derartige Klausel findet sich in Artikel 19 Absatz 2 des Konkordates. Er lautet: „Die Vertragschließenden behalten sich das Recht vor, bei wesentlicher Änderung der derzeitigen Struktur des öffentlichen Schulwesens Verhandlungen über eine dem Geist dieses Vertrages entsprechende Anpassung seiner Bestimmungen zu begehren." Das Konkordat enthält keine Kündigungsklausel, weil es ja die Beziehungen zwischen Staat und Kirche ein für allemal regeln will, ein Prinzip, das der Heilige Stuhl in allen seinen Konkordaten anstrebt. Der abgeschlossene Vertrag kann also nur in beiderseitigem Einvernehmen abgeändert werden, Vertragstreue vorausgesetzt. Da aber im Augenblick nicht zu übersehen ist, wie sich die zukünftige Schul- und Bildungsreform in den deutschen Ländern auswirken wird, mußte eine Anpassungsklausel eingefügt werden, deren Wert vom Bestand des gegenseitigen Vertrauens abhängt.

Auch in manchen anderen Artikeln des Konkordats bleiben Interpretationsfragen zurück, die allerdings zum Teil durch das nicht veröffentlichte Schlußprotokoll entschieden oder wenigstens durch mündliche Absprache geklärt sein dürften. Die wichtigste dieser Fragen scheint in Artikel 6 zu liegen, der von den Bekenntnisschulen handelt. Bekenntnisschulen und solche Gemeinschaftsschulen, die einen weit überwiegenden Anteil katholischer Schüler haben, aber als einzige Schule am Ort auf Grund des niedersächsischen Schulgesetzes von 1954 de jure Gemeinschaftsschulen sind, können „grundsätzlich" nur mit gleichartigen Schulen zusammengelegt werden, wenn die Zusammenlegung kleinerer Volksschulen zu Mittelpunktschulen durchgeführt wird. Der italienische Konkordatstext „di regola" scheint zu bestätigen, daß mit dem Ausdruck „grundsätzlich" die Gewährung von Ausnahmen zugesagt ist, daß also „grundsätzlich" in diesem Fall nicht soviel bedeuten soll wie „unter allen Umständen". So gibt es eine Reihe anderer Formulierungen, die Einzelfragen offenlassen.

Das beeinträchtigt aber nicht das Urteil, daß in Niedersachsen der Staat im ganzen der Kirche großzügig entgegengekommen ist. Nach dem Sinn und Geist des Konkordats werden ihr alle Möglichkeiten des Wirkens eingeräumt, die in einer pluralistischen Gesellschaft denkbar und gegeben sind.

Aus dem Vatikan

Die ersten Kardinalsernennungen Pauls VI.

Am 22. Februar hielt Papst Paul VI. sein erstes geheimes Konsistorium zur Ernennung der 27 neuen Kardinäle ab, deren Liste wir bereits im letzten Heft dieser Zeitschrift veröffentlicht haben (S. 251). Am Donnerstag, dem 25. Februar, am Feste Petri Stuhlfeier, folgte das öffentliche Konsistorium, in dem den Neuernannten die Insignien ihrer Würde in einem feierlichen liturgischen Akt überreicht wurden. Aus einer Reihe von Gründen haben die Ernennungen und die Feier im Petersdom mehr als vergleichbare Anlässe das Interesse der Öffentlichkeit erweckt: Es war die erste Kardinalskreierung Pauls VI.; die Ernennungen zeigten ganz bestimmte Merkmale, die zu einer Reihe von Mutmaßungen Anlaß gaben; nach den Konzilsdiskussionen über die Reform der Kirchenregierung, insbesondere über die Reform der Kurie, in die die Reform des Kardinalskollegiums irgendwie eingeschlossen war, sah man in den neuen Ernennungen einen Gradmesser für die Bereitschaft des Papstes zu dieser Reform. Deswegen wurde alles, was den beiden Konsistorien vorausging, von der Presse sorgfältig registriert: ein Brief des Kardinaldekans Tisserant mit der Mahnung an die einzelnen römischen Dikasterien, sich kommenden Reformen nicht zu widersetzen (zugleich wurde in diesem Brief, der nicht veröffentlicht wurde, die Kurie gegen „ungerechtfertigte" Kritiken in Schutz genommen), ein weiterer Brief des Kardinaldekans über einige geringfügige Reformen an der Kleidung der Kardinäle (vgl. KNA, 9. 2. 65) und umlaufende Gerüchte über eine mögliche Ankündigung konkreter Reformen an der Kurie noch vor dem Konsistorium (u. a. „La Croix", 29. 1. 65).

Ein neuer Stil

Tatsächlich unterschied sich das erste Konsistorium Papst Pauls VI. in mehr als einer Hinsicht von den früheren: in der Auswahl der neuen Kardinäle, in den Bestimmungen über ihre Residenzpflicht usw., aber vor allem in der Form der Feier der Konsistorien selbst. Bei bisherigen Kardinalsernennungen waren im ganzen vier verschiedene Konsistorien in der Reihenfolge: geheimes Konsistorium, halböffentliches Konsistorium, öffentliches Konsistorium und zweites geheimes Konsistorium üblich. Im geheimen Konsistorium (jeweils an einem Montag) gab der Papst unter Ausschluß des Publikums den in Rom anwesenden Kardinälen die Namen der Neuzuernennenden (deren Namen allerdings schon geraume Zeit vorher veröffentlicht wurden) bekannt und fragte die Mitglieder des Kollegiums um ihre formelle Zustimmung. Diesem ersten geheimen Konsistorium folgte am Mittwoch der gleichen Woche ein halböffentliches Konsistorium, in dem den Kardinälen das rote Birett aufgesetzt wurde. Diesem schloß sich eine Audienz an, in der ihnen das Kardinalskäppchen, die Kalotte, überreicht wurde. Am Donnerstag der gleichen Woche folgte das öffentliche Konsistorium, in dem die eigentliche Kreierung stattfand und in dem den Neuerwählten der rote Kardinalshut mit der rotseidenen Schnur und den dreißig Quasten, die inzwischen der Kleiderreform zum Opfer gefallen sind, überreicht wurde. (Dieser Hut hatte allerdings bereits bisher rein zeremoniellen Charakter und wurde außerhalb des Konsistoriums nicht getragen.) Diesem öffentlichen folgte anschließend das zweite geheime Konsistorium mit der Zeremonie des Öffnens und Schließens des Mundes (als Zeichen der Besinnung und Einkehr vor der Übernahme der neuen Würde), eine Zeremonie, gegen die gerade die Orientalen ihre besonderen Einwände erhoben.

Die erste Maßnahme Pauls VI. war nun, daß er die Zeremonien, wohl in erster Linie auf Verlangen der orientalischen Patriarchen, insbesondere von Patriarch Maximos, wesentlich vereinfachte und die vier Konsistorien auf zwei beschränkte, das erste geheime, das seinen Charakter beibehalten hat, und das öffentliche am Donnerstag, in das auch die Zeremonien des früheren halböffentlichen eingebaut wurden. Die Zeremonie der

Schließung und Öffnung des Mundes und damit das zweite geheime Konsistorium fiel ganz weg. Als zweite Maßnahme hat der Papst eine neue Form der Kreierung geschaffen, in der der eigentliche liturgische Charakter stärker in den Vordergrund trat und wenigstens ein Teil feudaler und byzantinischer Elemente, von denen die Feier der Kardinalskreierung durchsetzt war, wegfiel.

Das öffentliche Konsistorium

Im geheimen Konsistorium am Montag, dem 22. Februar, an dessen Form wenig geändert wurde, hielt der Papst eine kurze Ansprache, in der er die Würde und Funktion des Kardinalats umschrieb und die Gründe, die ihn zu den neuen Ernennungen veranlaßt hatten, darlegte. Wichtige Entscheidungen wurden in der Ansprache nicht mitgeteilt. Die Ansprache wurde, wie normalerweise üblich, veröffentlicht. Im Anschluß an das geheime Konsistorium wurde den Kardinälen durch vatikanische Kuriere das Ernennungsdekret überreicht, nicht wie bisher üblich in den Privatresidenzen der einzelnen Kardinäle, sondern zu mehreren Gruppen in verschiedenen Päpstlichen Instituten Roms.

Das öffentliche Konsistorium am Donnerstag zeigte einen völlig veränderten Charakter. Die Zeremonien wurden vom Konsistoriensaal und dem Seligsprechungssaal über der Eingangshalle des Petersdoms in die Peterskirche selbst verlegt, die Kreierung und die Überreichung des Biretts innerhalb eines feierlichen Gottesdienstes in Konzelebration mit dem Papst vorgenommen. Nachdem die neuen Kardinäle in der Cappella Paolina den Eid geleistet hatten, zog der Papst mit den Kardinälen (nur die zu Kardinälen ernannten orientalischen Partriarchen hatten sich bereits vorher in der Peterskirche eingefunden) auf der Sedia Gestatoria (die üblichen Pfauenwedel und der Traghimmel fehlten) in die Peterskirche ein. Nach der Obödienzleistung der Kardinäle feierte der Papst den Gebets- und Wortgottesdienst. Die Lesung trug der Apostolische Subdiakon vor, das Tagesevangelium (Matth. 16, 13—19) wurde lateinisch (Kardinal Jaeger) und griechisch (Patriarch Maximos IV. Saigh) vorgetragen. Nach dem Evangelium und den Fürbitten für die Kirche folgte die eigentliche Kreierung der Kardinäle, der folgende Ansprache des Papstes vorausging:

„Geliebte Brüder, sehr groß und erhaben ist die Würde, die euch zuteil geworden ist, da ihr in das Kardinalskollegium der heiligen römischen Kirche und zur Teilnahme am apostolischen Dienst in der Sorge für alle Kirchen berufen worden seid. Ihr werdet in der Tat unsere Mitarbeiter und Berater in der Leitung und Regierung der Heiligen Katholischen Kirche sein. Seid also, Brüder und Unsere Mitarbeiter, brennend in der Liebe und voll des Eifers für das Haus Gottes, und wisset in besonderer Weise, daß ihr dazu gehalten seid, euch mit allen Energien für die Verherrlichung des katholischen Glaubens einzusetzen, für den Frieden und die Ruhe des christlichen Volkes und aller Völker und für die Verteidigung der Freiheit der Kirche. Das möge euch geben, der mit dem Vater und dem Heiligen Geiste lebt und herrscht von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

Anschließend forderte der Papst die Neuerwählten auf zum Bekenntnis des Glaubens. Die Kardinäle beteten als Professio Fidei das Credo der Messe. Dann wandte sich der Papst von neuem an sie mit der Mahnung, treu im Glauben auszuharren „gegen alle Nachstellungen des Teufels und mutig für diesen Glauben der Kirche, der in der ganzen Welt verbreitet ist, Zeugnis zu geben". Dann forderte der Papst sie auf: „Petrus also, den der Herr zum Fundament der Kirche gemacht hat, leistet euer Treuebekenntnis." Jeder einzelne der neuernannten Kardinäle trat vor den Papst hin, verneigte sich und legte die Hände in die Hände des Papstes. Die Formel, in der der Papst das Treuebekenntnis entgegennahm, lautete für die Vertreter der Ostkirche (die drei Patriarchen und den Großerzbischof Slipyi), die in der Reihenfolge ihrer Würde zuerst vortraten, etwas verschieden von der für die übrigen. Das Wort „Unterwerfung" war in der Formel für die Patriarchen durch „Brüderlichkeit" ersetzt.

Nach dem Treuegelöbnis sprach der Papst die Ernennung aus, die jeweils mit den Worten schloß: „. . . Wir ernennen dich zum Mitarbeiter in unserem Dienst (ministerium)." Nach der eigentlichen Kreierung sprach Patriarch Maximos IV. als der rangälteste der neuen Kardinäle dem Papst den Dank der Neuernannten aus. Es folgte die Homilie des Papstes. Anschließend begaben sich die Neuernannten gemeinsam mit dem Papst an die Confessio zur feierlichen Konzelebration. Nach der Kommunion folgte der zweite Teil der Zeremonie: die Überreichung des Ringes und des Biretts. Bei der Überreichung des Biretts, das den Patriarchen nur in die Hand gegeben wurde, gebrauchte der Papst folgende Formel: „Zum Lobe des allmächtigen Gottes und zur Zierde des Apostolischen Stuhles empfange das Rote Birett, das Symbol der großen Würde des Kardinalats, die bedeutet, daß du dich unerschrocken zeigen mußt bis zur Vergießung des Blutes für die Verherrlichung des Heiligen Glaubens . . ."

Nach der Überreichung des Ringes und des Biretts sprach der Papst zu den neuen Kardinälen: „Wir sprechen zu euch mit der Stimme des Meisters und Herrn, geliebte Brüder. Wenn ihr nun zurückkehrt zu euren Völkern, zu euren Kirchen, zu eurer Titelkirche hier in Rom oder in die Kurie, verkündet das Evangelium, seid Zeugen Christi, erbaut die heilige Kirche Gottes, indem ihr alle segnet und allen den Frieden Christi bringt. Der Herr Jesus Christus, der ewige Hirte und König der ganzen Welt, führe und bewahre euch mit der ganzen euch anvertrauten Herde."

Nach dem „Ite missa est" stimmte der Papst das „Te Deum" an und spendete den Apostolischen Segen. Aufgefallen ist, daß der Papst bei direkter Ansprache an die Patriarchen den Ausdruck „römische Kirche" vermied und nur von der „katholischen Kirche" sprach.

Die neuen Kardinäle

Unter den neuen Kardinälen sind fünf Gruppen zu unterscheiden, die der Papst zu Beginn seiner Homilie auch gesondert begrüßte: die Patriarchen aus den unierten Kirchen des Ostens, die Kardinäle aus der Verfolgung, die Inhaber großer Bischofs- und Metropolitansitze des Westens, die Vertreter einzelner kirchlicher Lebensbereiche (Theologie, katholische Organisationen, Pfarrei) und die Vertreter der Kurie.

Die letzte Gruppe, die Vertreter der Kurie, war die kleinste. Nur drei der Neuernannten, Erzbischof E. Dante und Erzbischof C. Zerba und der Majordomus des Papstes, Federico Callori di Vignale, kamen aus der Kurie. Das Motiv für ihre Ernennung dürfte die Ehrung von um den Apostolischen Stuhl besonders verdienten Männern sein. Das gilt besonders für Erzbischof Dante, der wegen seines hohen Alters in seinen schwierigen Ämtern

als päpstlicher Zeremoniar, in dem er vier Päpste gedient hatte, und als Sekretär der Ritenkonkregation abgelöst wurde. Da die Ämter in der Ritenkongregation innerhalb weniger Tage neu besetzt wurden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 251) und für die liturgischen Belange zugleich ein neuer Untersekretär in der Person des Sekretärs des Postkonziliaren Rates für die Liturgiereform ernannt wurde, kann man schließen, daß der Papst sich von der Zielsetzung leiten ließ, durch personelle Umbesetzungen die Zusammenarbeit zwischen den beiden verantwortlichen obersten Gremien für die Liturgiereform zu erleichtern. Ähnliches dürfte auch für die Sakramentenkongregation gelten, deren Sekretär Erzbischof Zerba war.

Die Vermutung, der Papst wollte keine weiteren Mitglieder der Kurie ins Kardinalskollegium berufen, dürfte zu Unrecht geäußert worden sein, denn bereits bei der Ankündigung der Ernennungen wurde im „Osservatore Romano" (25./26. 1. 65) bemerkt, der Papst habe sich vorbehalten, nach Abschluß des Konzils „andere Kirchenmänner, die sich im Dienst am Apostolischen Stuhl besonders verdient gemacht haben, in das Heilige Kollegium zu berufen". Gegenwärtig müßten Ernennungen in der Kurie unweigerlich zu größeren Veränderungen in den Konzils- und Kurienorganen führen, was man vor Beginn der letzten Session sicher vermeiden wollte.

Andere Kriterien gelten für die Gruppe der neuen Kardinäle aus den verschiedenen kirchlichen Lebensbereichen. Zu dieser Gruppe gehören: Charles Journet, Giulio Bevilacqua, Joseph Cardijn. Dem Beispiel Johannes XXIII. folgend, hat der Papst diese drei Kirchenmänner wie auch Federico Callori di Vignale zu Titularerzbischöfen ernannt. Bedenkt man das Alter dieser drei neuen Kardinäle, so wird man auch hier eine verdiente Ehrung für hochangesehene Kirchenmänner sehen. Nur gilt in diesen Fällen die Ehrung nicht allein der Person der neuen Kardinäle, sondern auch den Bereichen bzw. Organisationen, die sie vertreten. Wie der Papst in einer Audienz für Kardinal Cardijn zusammen mit JOC-Delegierten sagte, habe er in ihrem Gründer zugleich die JOC und mit ihr die ganze Katholische Aktion ehren wollen (vgl. „Osservatore Romano", 24. 2. 65). In dem Schweizer Theologen Journet, den der Papst persönlich hochschätzt und den er bereits aus seiner Mailänder Zeit kennt, sollte zugleich die theologische Forschung geehrt werden, in dem Pfarrer eines Armenviertels von Brescia und geistlichen Fernsehredner Giulio Bevilacqua sollte nicht nur der ehemalige Lehrer, Beichtvater und väterliche Freund des Papstes, sondern auch der gesamte Pfarrklerus geehrt werden. Diese drei Kardinäle werden der Kurie zugezählt, sie dürfen aber ihren bisherigen Wohnsitz und ihre berufliche Stellung beibehalten. So residieren in Brüssel in Zukunft zwei Kardinäle, der Erzbischof von Mecheln-Brüssel, Kardinal Suenens, und Kardinal Cardijn. Diese Regelung, zum erstenmal seit Newman, stellt einen nicht leicht zu deutenden Vorgang dar, dessen Gewicht für die Reform des Kardinalskollegiums sich erst in Zukunft erweisen wird.

Zu der Gruppe der Residentialbischöfe gehören nicht nur Bischöfe von traditionellen Kardinalssitzen, wie Mailand, Florenz, Westminster, Armagh usw., sondern auch Bischöfe, deren Kardinalsernennung ad personam zu verstehen ist. Zu ihnen darf wohl auch der einzige Deutsche unter den neuen Kardinälen, der Erzbischof von Paderborn, gezählt werden, der große Ökumeniker unter den deutschen Bischöfen. Weiter sind dazu zu zählen: der Bischof Herrera y Oria von Málaga, ehemaliger Jurist und Zeitungsmann, der erst mit 50 Jahren zum Priester geweiht wurde und innerhalb des spanischen Episkopats als Sozialbischof hohes Ansehen genießt (er nahm übrigens nicht am Konsistorium in Rom teil, da, einer alten Gepflogenheit entsprechend, General Franco sich das Recht der Überreichung der Insignien vorbehielt); Erzbischof Sheehan von Baltimore, wie Kardinal Jaeger Mitglied des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen; Erzbischof Martin von Rouen und Erzbischof Duval von Algier. Auch der zweite Kardinal Schwarzafrikas, Erzbischof Zoungrana, der im Konzil durch mehrere Interventionen, u. a. zum Schema 13, hervorgetreten ist, ist dazuzuzählen. Bei anderen Inhabern von Bischofssitzen, die bisher keine Kardinalssitze waren, Colombo, Kapstadt usw., dürfte es sich weniger um Ernennungen ad personam, sondern um die Schaffung neuer ständiger Kardinalssitze handeln. Gerade diese Ernennungen sollen die Universalität des Kardinalskollegiums symbolisieren, auf die der Papst in seiner Ansprache während der beiden Konsistorien und in den Generalaudienzen vom 27. 1. und 24. 2. („Osservatore Romano", 28. 1. und 25. 2. 65) hingewiesen hat.

Zur Gruppe der Bischöfe aus den kommunistischen Ländern gehören Erzbischof Josef Beran von Prag, Großerzbischof Slipyi, Ukrainischer Metropolit von Lemberg, und = mutatis mutandis = Erzbischof Seper von Zagreb. Ihre Ernennung ist wohl nicht ohne Zusammenhang mit den jüngsten Entspannungsversuchen zwischen Kirche und kommunistischem Regime in verschiedenen kommunistischen Ländern: Ungarn, Tschechoslowakei, Jugoslawien, und den Verhandlungen, die der Untersekretär im Staatssekretariat, Agostino Casaroli, in diesen Ländern während der letzten Monate geführt hat. Während in Jugoslawien im Verhältnis Kirche und Staat sich allmählich eine Normalisierung anzubahnen scheint — darauf läßt u. a. auch der jüngste Empfang des jugoslawischen Botschafters in Italien durch den Papst schließen —, scheint man in der Tschechoslowakei von einem Status vivendi noch weit entfernt. Bis zuletzt galt es als unsicher, ob Kardinal Beran zum Konsistorium nach Rom kommt. Die tschechische Regierung gab die Ausreise Berans zugleich mit dem Vermerk, daß er in Rom bleiben werde, erst bekannt, nachdem dieser in Begleitung von Unterstaatssekretär Casaroli das Land verlassen und bereits im Flugzeug unterwegs nach Rom war. Die Tatsache, daß die Regierung der Ernennung von František Tomášek, bisher Weihbischof von Olmütz, der sein Amt bisher nicht ausüben, wohl aber an den letzten beiden Konzilssessionen teilnehmen konnte, zum Apostolischen Administrator sede plena von Prag — Beran bleibt also nominell Erzbischof der Diözese — zustimmte, und damit der Entfernung des Friedenspriesters Stehlik als Kapitularvikar, darf immerhin als ein echter Fortschritt angesehen werden.

Die Stellung der orientalischen Patriarchen im Kardinalskollegium

Am meisten Aufsehen erregte wohl die Berufung von drei orientalischen Patriarchen in das Kardinalskollegium. Zunächst war man erstaunt, daß Patriarchen überhaupt berufen wurden, war doch bekannt, daß z. B. Patriarch Maximos und der melkitische Episkopat die Würde eines Patriarchen mit der Mitgliedschaft im Kardinalskollegium für unvereinbar hielten. Anderseits hatte freilich gerade

Patriarch Maximos die Teilnahme der orientalischen Patriarchen an der Papstwahl gefordert. Man wunderte sich aber auch, warum gerade drei und nicht alle Patriarchen berufen wurden. Offenbar handelt es sich hier um eine provisorische Lösung.

Die Ernennungen trafen im Orient auf geteilte Zustimmung. Während der Koptische und der Maronitische Patriarch die Ernennung begrüßten, war einer Pressemitteilung des Melkitischen Patriarchats am Tage nach der Ankündigung zu entnehmen, Patriarch Maximos habe die Ernennung nur im Gehorsam gegen den Papst und auf Grund der Zusicherung gewisser Reformen des Zeremoniells angenommen. Dem wurde als positives Moment hinzugefügt, die Patriarchen könnten auf diese Weise an der Papstwahl teilnehmen und der Papst habe zudem zugesagt, die Patriarchen würden ihren Patriarchensitz als Kardinalstitel beibehalten und nicht wie die westlichen Kardinäle eine römische Titelkirche zugewiesen bekommen. Diese Zusage wurde durch das Motu proprio Pauls VI. vom 11. Februar 1965 *Ad purpuratorum Patrum* verwirklicht (vgl. „Osservatore Romano", 17. 2. 65). In dem Motu proprio wird festgelegt: Die orientalischen Patriarchen, die dem Kardinalskollegium angehören, erhalten den Rang von Kardinalbischöfen, sie behalten ihren Patriarchensitz bei, sie erhalten nicht den Titel eines suburbikarischen Bistums und gehören nicht zum Klerus der Ewigen Stadt (Urbis). Diese Regelung gilt auch für Patriarchen, die bereits bisher Kardinäle waren. Sie verlieren den römischen Titel und rücken automatisch aus dem Ordo der Kardinalpriester in den der Kardinalbischöfe auf. (Von dieser Regelung ist als einziges Mitglied des Kollegiums der Patriarch der Syrer, Kardinal Tappouni, betroffen.) Das gleiche Motu proprio regelt auch die Präzedenzordnung, allerdings in einer Weise, die auf einen Kompromiß schließen läßt: Dekan und Subdekan stehen an erster Stelle; ihnen folgen die Kardinalbischöfe der suburbikarischen Bistümer. Diese Bistümer seien in besonderer Weise mit der Stadt Rom, dem Bischofssitz des Papstes, verbunden und hätten mit der Stadt Rom immer irgendwie eine Einheit gebildet. Die Patriarchen würden innerhalb des Ordo der Kardinalbischöfe einen besonderen Platz erhalten, „der ihrer Würde entspricht", in der Reihenfolge des Eintritts in das Kardinalskollegium; d. h. also, daß die orientalischen Patriarchen zwar den Vortritt gegenüber allen Kardinalpriestern und -diakonen, also auch vor allen Residentialbischöfen haben, den suburbikarischen Bischöfen aber nachgestellt sind. Der Rücktritt von Erzbischof E. Zoghby, dem Melkitischen Patriarchalvikar für Ägypten, aus Protest gegen die Berufung seines Patriarchen zeigt, daß diese Bestimmungen nicht alle Schwierigkeiten zu lösen vermochten.

Die Zukunft des Kollegiums

Lassen die ersten Kardinalsernennungen durch Paul VI. Rückschlüsse auf eine geplante Reform des Kollegiums zu? Die letztgenannte Bestimmung zeigt neben manchen anderen Vorgängen, daß der Papst um gewisse Reformen bemüht ist, zugleich aber alle nur mögliche Rücksicht gegenüber den kirchlichen Hierarchen walten läßt. Darin zeigt sich ein Grundzug des gegenwärtigen Pontifikates, der schon bei vielen anderen Anlässen, so auch im Konzil, sichtbar geworden ist. Die Haltung des Papstes läßt auf wesentliche, aber langfristige Reformen in kleinen Schritten schließen. Für die künftige Stellung des Kollegiums und deren Zusammenhang mit der Kurienreform sowie mit dem geplanten Bischofssenat gibt das erste Konsistorium Pauls VI. nur wenig Hinweise.

Zwei Dinge dürften jedoch feststehen: Die Ernennungen vom 22. Februar bedeuten eine Aufwertung des Kardinalskollegiums. Der Papst hatte in seiner Ansprache in der Generalaudienz von 27. Januar 1965 („Osservatore Romano", 28. 1. 65) erklärt, er wolle die Wirksamkeit des Kardinalskollegiums nicht durch eine „numerische Inflation" erhöhen. Auch wenn nach Abschluß des Konzils weitere Kardinäle ernannt würden, werde er die Grenze der für die heutige Situation notwendigen Zahl nicht überschreiten. Das Kardinalskollegium müsse aber die großartige Universalität der Kirche widerspiegeln, „nunmehr in einer Synthese des katholischen Weltkreises nicht weniger wie der römischen urbs". Aber diese Universalität müsse es mehr „symbolisch und qualitativ als quantitativ" ausdrücken. In diesem Punkt bedeuten die Ernennungen Pauls VI. tatsächlich eine Neuerung oder wenigstens eine entschiedene Weiterführung dessen, was Johannes XXIII. bereits angebahnt hatte. Zum erstenmal wurde die Zahl 100 überschritten, ohne daß eine obere Grenze numerisch festgelegt worden ist. Die einzelnen Kontinente und Kulturräume sind nach dem letzten Konsistorium besser vertreten. Vier der Neuernannten kommen aus dem islamischen Raum, die drei Patriarchen und Erzbischof Duval, der übrigens wenige Tage vor der Kardinalskreierung mit zwei anderen Bischöfen seines Landes die algerische Staatsangehörigkeit erworben hat. Das französisch sprechende Schwarzafrika ist zum erstenmal im Kollegium vertreten, ebenso Südafrika. Zur Universalität gehört auch die Vielfalt ihrer Lebens- und Wirkbereiche, die Vielzahl der Gaben und Ämter. Auch hier wurde ein erster Schritt zur „symbolischen und qualitativen" Universalität getan. Auf diese Weise könnte das Kardinalskollegium effektiv zum Senat der Kirche werden, als den sowohl der Papst wie Patriarch Maximos in seiner Dankadresse im Konsistorium (vgl. „Osservatore Romano", 26. 2. 65) es bezeichneten, was nicht bedeutet, daß das Kardinalskollegium zu dem geplanten Bischofssenat am Sitz des Papstes umgestaltet würde.

Dem scheint zum mindesten der zweite Gesichtspunkt zu widersprechen, der im Konsistorium und in den Ansprachen des Papstes deutlich herausgestellt wurde. Das Kardinalskollegium soll nicht nur repräsentieren, sondern soll „Berater und Mitarbeiter" des Papstes sein. In dieser Eigenschaft soll es auch eine selbständigere Rolle spielen. Darauf deutet auch die Bestimmung hin, die in einem weiteren Motu proprio enthalten ist (vgl. „Osservatore Romano", 27. 2. 65), daß nämlich in Zukunft der Dekan und der Subdekan des Kardinalskollegiums von den suburbikarischen Kardinalsbischöfen aus ihren Reihen gewählt werden sollen. Künftig kann das Kollegium, wenigstens durch die suburbikarischen Kardinalsbischöfe, nicht aber durch die Patriarchen, seinen Vorsitzenden selbst bestimmen; der Papst behält sich nur die Bestätigung vor. Zugleich ist aber aus den Ansprachen des Papstes deutlich geworden, daß er die Kardinäle zwar als Berater und Mitarbeiter in der Ausübung seiner Primatsfunktion ansieht (vgl. die Ansprachen im geheimen und im öffentlichen Konsistorium, „Osservatore Romano", 23. und 26. 2. 65), aber nicht zugleich als wenigstens symbolische und qualitative Repräsentanz des Weltepiskopates. Der Papst sprach im geheimen Konsistorium von der Notwendigkeit verstärkter Mitarbeit der Kardinäle in der Zentralregierung der Kirche, da ihre Pro-

bleme und Aufgaben trotz der Übertragung vieler Fakultäten an die Bischöfe zahlreicher und schwieriger geworden seien, von der Notwendigkeit der Mitarbeit der Kardinäle an der römischen Kurie und des Mitwirkens an ihren verschiedenen Sitzen außerhalb Roms. Aber diese Mitwirkung wurde vom Papst offenbar ausschließlich vom Primat und nicht vom Bischofskollegium als Ganzem her verstanden. Was den künftigen Bischofssenat betrifft, so wird man die entsprechenden Beschlüsse des Konzils abwarten müssen.

Aus Süd- und Westeuropa

Religiös-politische Auseinandersetzungen im französischen Katholizismus

Die innerkirchliche Erneuerungsbewegung, vom Konzil ausgelöst oder zum mindesten gefördert und im Raum der Gesamtkirche zum Tragen gebracht, führt zu einem Zustand der Gärung innerhalb der Kirche. Dieser Zustand blieb lange latent, tritt aber jetzt, je mehr sich die ökumenische Versammlung ihrem Ende nähert, stärker zutage. Bewegung löst Gegenbewegung aus. Dem ersten allgemeinen, oft geradezu enthusiastischen Aufbruch folgt Ernüchterung bei den einen, Unruhe und Unbehagen über die begonnenen oder noch kommenden Reformen bei den anderen. An sich eine völlig normale Entwicklung, man hatte es kaum anders erwarten können. Und nur der sehr oberflächliche Betrachter der Konzilsereignisse hätte bisher meinen können, die ganze Kirche habe sich in diesem Konzil einmütig, selbstsicher und geschlossen in die vom Konzil gewiesene Richtung begeben. Reiben sich schon im Konzil die Kräfte von Bewegung und Gegenbewegung, so erst recht im Kirchenvolk, bei Klerus und Laien, in dem Augenblick, wo es gilt, Reformen in die Tat umzusetzen. Sosehr die Reformen und das erneuerte Kirchenverständnis, das ihnen zugrunde liegt, von den einen begrüßt, ja mit Ungeduld erwartet und manchmal etwas voreilig als schon gegeben betrachtet wird, um so mehr bereiten dieselben Reformen den anderen Unbehagen, machen sie unsicher, ja ängstlich. Man war gewohnt, vieles als unveränderliche Selbstverständlichkeit hinzunehmen, was keine solche ist. Man verstand die Kirche, ihre Lehre und ihre Verkündigung monolithisch, nicht nur außerhalb der katholischen Kirche, sondern in dieser selbst. Das Konzil hat die Kirche als eine andere erwiesen. Was bis in die jüngste Zeit und in Gegenden und Schichten, in die die modernen kirchlichen Erneuerungsbewegungen kaum oder noch wenig Eingang gefunden hatten, bis zur Zeit des Konzils als selbstverständlicher und unveränderlicher Besitz galt, scheint durch das Konzil in Frage gestellt. Bereits relativ äußerliche und geringfügige Neuerungen, wie die Einführung der Muttersprache in die Liturgie, Veränderungen und Vereinfachungen im Äußeren des Kirchenbildes, bringen eine nicht geringe Zahl von Gläubigen — und wie sich zeigt auch von Klerikern — in Verlegenheit. Sie glauben die Kirche nicht wiederzuerkennen, meinen, durch solche Neuerungen sei diese an ihrer Existenzbasis getroffen. Es ist schwer zu sagen, wo die eigentlichen Gründe für diese Unsicherheit liegen. Auch werden zunächst einmal nur Symptome eines viel komplexeren Vorgangs sichtbar. Die Schwierigkeiten liegen zunächst wohl in der Sache selbst, sie sind aber auch in dem Umstand zu suchen, daß die Kirche als ganze, die Masse der Gläubigen, der Praktizierenden, nicht genügend auf die Umsetzung der Erneuerungsbewegung des Konzils in die konkreten Strukturen der Kirche vorbereitet ist. An konkrete Weisungen der Hierarchie in möglichst allen konkreten Situationen gewöhnt, kann der Durchschnittsgläubige nur sehr schwer und nach und nach zu eigenständigerem Gewissensurteil im kirchlich-religiösen Bereich erzogen werden. Hierin liegt eine der zentralsten und vordringlichsten Aufgaben der nächsten Jahre für die ordentliche wie für die außerordentliche Seelsorge und für die verschiedenen Formen kirchlichen Apostolats.

Die besondere Situation in Frankreich

Daß die hier genannten Schwierigkeiten nicht auf ein bestimmtes Land oder auf bestimmte kirchliche Schichten beschränkt sind, zeigt ein Beitrag von „Informations catholiques internationales" (1. 1. 65), in dem Stimmen aus den verschiedenen europäischen und amerikanischen Ländern zur eben gekennzeichneten Situation zu Wort kommen. Gleichgültigkeit bei der Masse der Nichtpraktizierenden und Unbehagen in breiten Schichten und Angst vor dem Verlust der Orthodoxie kommen in vielen Stimmen zum Ausdruck. Am deutlichsten vielleicht in einer chilenischen Zeitschrift: „Gewisse Leute fürchten, daß die Veränderungen die Tradition, das die Jahrhunderte überdauernde Fundament der Kirche, schwächen, Verwirrung bei den Katholiken stiften, die zwischen Unveränderlichem und Umstandsbedingtem nicht zu unterscheiden wissen ... Andere greifen die Kirche an, weil sich diese (nach ihrer Meinung) auf eine von Tag zu Tag unkirchlichere Welt einläßt und um größerer Popularität willen äußerem Druck nachgibt. Dieses negative Verhalten gegenüber den Veränderungen kann auch Folge von Unwissenheit, Blindheit oder Egoismus sein ..." Man müsse schließlich auch immer mit ängstlichen Leuten rechnen, für die jede Neuerung eine Gefahr bedeutet, mit Unselbständigen und Konformisten, für die ausgetretene Wege immer das Ideal sind. Zahlreiche Leserzuschriften in der angelsächsischen katholischen Presse, aber auch in den romanischen Ländern zeigen, daß ein Zustand der Unsicherheit und der Erregung herrscht, auch wenn vielleicht unmittelbar nur ein geringer Teil der Gläubigen davon betroffen ist.

Wenn hier ausschließlich auf die Situation in Frankreich eingegangen wird, dann aus drei Gründen: Frankreich ist im gewissen Sinne das klassische Land innerkatholischer Auseinandersetzungen, zum mindesten seit den Zeiten der Zweiten Republik. Extremer kirchlicher Konservativismus und aktiver Wille zu kirchlicher Erneuerung im weitesten Sinn des Wortes standen sich hier immer schon mehr oder weniger kämpferisch oder tolerant gegenüber. Frankreich ist führend in der pastoralen Erneuerungsbewegung seit dem Kriegsende. Von Frankreich gingen wichtige Impulse aus, die durch das Konzil in der Gesamtkirche wirksam geworden sind. Zugleich zeigt sich in Frankreich bis heute am deutlichsten der große Unterschied zwischen einer zahlenmäßig geringen, aber reformfreudigen und vorwärtsstrebenden Elite, die den Episkopat in der Mehrzahl auf seiner Seite hat, und den konventionsgebundenen und traditionsstarken katholischen Schichten, die der ungeduldig vorwärtsstrebenden Elite nicht zu folgen vermögen. Schließlich gehört zur Kennzeichnung der Situation des französischen Katholizismus der politisch-soziale Pluralismus, negativ ausgedrückt die politische und soziale Gespaltenheit der französischen Katholiken. Zum gegenwärtigen Zustand der Gärung und Erregung gehört in Frankreich wesentlich das politische Element, das um so stärker zu beachten ist, als Frankreich und besonders die

französischen Katholiken die psychologischen Folgen des Algerienkrieges noch nicht völlig überwunden haben und die Katholiken in diesem Jahr wegen der stattfindenden Wahlen besonderen politischen Belastungen ausgesetzt sind. Wohl nicht unabhängig von politischen Hintergründen, erreichen die innerkatholischen Auseinandersetzungen in Frankreich gegenwärtig einen besonderen Schärfegrad.

Kardinal Feltin bezeichnete in einer Rede vor den Führungskräften der Katholischen Aktion die gegenwärtige Situation als „eine Periode politisch-religiöser Agitation" („La Croix", 12. 1. 65). Man kritisiere das Konzil, man kritisiere den Papst, man kritisiere die Bischöfe, man versuche, die Bischöfe gegeneinander auszuspielen und die Bischöfe in Gegensatz zu den Priestern zu bringen und die Priester wiederum unter sich gegeneinander auszuspielen, und bezichtige alle jene des Progressismus, die einem nicht gefallen... Der Kardinal sprach von Lügen und Verleumdungen und von leichtfertigen Urteilen und Behauptungen, deren sich Leute bedienten, die sich als Verfechter der Orthodoxie aufspielten, obwohl ihnen dafür keinerlei Mandat zukomme. Er sprach von Katholiken, die nicht der Kirche dienen, sondern sich ihrer bedienen möchten. Er sprach von Büchern und Broschüren verleumderischen Inhalts, die an den Kirchtüren von Eiferern verteilt würden, von Publikationen, durch die an Hand einzelner Beispiele, besonders gelagerter Ausnahmefälle, ganze Gruppen diffamiert würden.

Les nouveaux prêtres

Der Kardinal spielte damit auf einen Fall an, der in Frankreich großes Aufsehen erregte und der für die gegenwärtige Situation in vieler Hinsicht bezeichnend ist: auf das Werk von Michel de Saint Pierre „Les nouveaux prêtres" (Ed. La Table ronde). Der Autor, u. a. Verfasser einer Biographie des Pfarrers von Ars, war ursprünglich Anhänger der katholischen Linken und bis 1955 Mitarbeiter von „Témoignage Chrétien". Als Anhänger der „Algérie française" trennte er sich jedoch davon.

Der Roman — um einen solchen handelt es sich — ist nichts anderes als eine scharfe Polemik gegen eine erneuerte Pastoral, wie sie sich in Frankreich seit Kriegsende mehr und mehr durchgesetzt hat und wie sie auf dem Konzil wenigstens der Intention nach bestätigt wurde. Um was geht es? In einer Pariser Vorstadtpfarrei wurde der Pfarrer, ein alter, in seinen seelsorglichen Mühen ergrauter, hochgebildeter Mann, von den Oberen ermuntert, seinen beiden jungen Kaplänen die Anwendung der „neuen Pastoral" zu erlauben, der sich die beiden jungen „progressistischen" Geistlichen mit Eifer widmen. Diese „neue Pastoral" weiß der Autor in bewährter Schwarzweißmalerei und polemischer Einseitigkeit zu zeichnen. Sie besteht nach der Formulierung von Michel de Saint Pierre offenbar vornehmlich darin: nicht mehr zu predigen, möglichst wenig von Gott zu sprechen, die Heiligenverehrung und den Marienkult möglichst auszuschließen, sich bei den revolutionären (kommunistischen) Gewerkschaften zu engagieren, den kommunistischen Ortsgrößen dienstbar zu sein, die Handarbeit als den hervorstechendsten religiösen Akt hinzustellen und die Tätigkeit der Kirche mit der Förderung der Arbeitermassen zu identifizieren. Entgegen den Methoden dieser beiden „marxistischen" Priester tut ein anderer junger Vikar nichts anderes als nach den bewährten Methoden predigen und die Sakramente verwalten. Bei seinen Gottesdiensten füllen sich die Kirchen, während sie bei denen seiner „marxistischen" Kollegen leer bleiben. Er hat auch andere Erfolge. Er bekehrt u. a. einen rechtsextremen General und seine Mätresse. Er überzeugt schließlich den Pfarrer, der seinerseits den Bischof überzeugt, daß die Methoden der „neuen Pastoral" sich gefährlich, ja katastrophal auswirken. Die beiden „progressistischen" Kapläne scheitern — wie hätte es in einem solchen Roman auch anders sein können — kläglich. Der eine flüchtet sich in die Arme einer Frau, die er zu einer „Heiligen", aber zu „einer Heiligen ohne Gott" gemacht hat. Der andere verzehrt sich in seiner sterilen reformerischen Leidenschaft ohne Demut, ohne Liebe und ohne Freude.

In einer ausführlichen Kritik in „Le Monde" (7. 10. 64) bezeichnet Pierre-Henri Simon die Figuren des Romans als „symbolische Marionetten", an denen der Autor die vermeintlichen oder wirklichen Fehler der „neuen Pastoral" demonstriert. Gut und böse werde mit konservativ und progressiv identifiziert. Man kann sich vorstellen, welchen Explosivstoff für die Auseinandersetzungen zwischen links und rechts der Roman, der in wenigen Wochen zu einem Bestseller wurde, abgab. Das um so mehr, als der Autor ausdrücklich beanspruchte, nur objektive Tatbestände wiederzugeben.

Der Autor selbst hat mitgeteilt, er habe zwei Jahre lang Untersuchungen in Pariser Vorstadtpfarreien durchgeführt, bevor er an die Niederschrift des Romans ging. Und sein Urteil, das er dem alten Pfarrer als Fazit in den Mund legt, lautet kategorisch: „Nur ein Träumer könnte noch an die geistliche Qualität unseres Vorstadtklerus glauben. Ich möchte sogar sagen: eines großen Teils des französischen Klerus überhaupt." Sieht man genauer hin, so fehlen neben den Angriffen auf die „neue Pastoral" nicht die eindeutigen politischen Kategorien, durch die sich das Werk selbst kennzeichnet. So etwa, wenn den „progressistischen" Geistlichen der Vorwurf gemacht wird, sie seien bereit, das „ganze Volk von rechts" fahrenzulassen, um einen einzigen Arbeiter in die Kirche zu bringen, oder wenn den gleichen Priestern vorgeworfen wird, sie seien „Pazifisten, Antimilitaristen und Antikolonialisten" geworden aus Angst und aus Mangel an soldatischer Tugend. Hierzu stellt Pierre-Henri Simon fest: die „neuen Priester" würden in dem Roman nicht weniger angeklagt, dem „Anti-Frankreich" als dem Antichrist zu dienen. Bezeichnend sind auch gewisse Bemerkungen zum Thema Algerienrücksiedler.

Keiner der Kritiker von Michel de Saint Pierre hat geleugnet, daß seine Darstellung Richtiges enthält. Keiner der Rezensenten und Kritiker hat bestritten, daß es auch einen unerleuchteten Progressismus gibt und daß manche der angesprochenen Priester der Versuchung des Marxismus nicht völlig widerstanden haben. Auch wurde eingeräumt, daß es in den Gruppen von Priestern, die Michel de Saint Pierre meint, Versuche von Popularitätshascherei gibt, als ob es bei der Erneuerung der Seelsorge einzig darauf ankäme, die Kirche auch mit Hilfe unkirchlicher Medien „attraktiver" zu machen. Wogegen man sich aber wandte, waren die massiven Verallgemeinerungen, die geeignet waren, die ganze Priesterschaft und insbesondere die Priester der Arbeitermission in Verruf zu bringen.

So kamen die heftigsten Proteste gegen den Roman auch aus den Reihen der Priester selbst. Georges Michonneau bezichtigte den Autor der Diffamierung, weil sein Buch indirekt einen massiven Angriff auf alle Priester bedeute. Der Autor antwortete auf den heftigen Artikel von

Michonneau in „Témoignage Chrétien“ (22. 10. 64) mit einer Beleidigungsklage. Diese endete mit einem Vergleich, in dem Michonneau den Vorwurf der Diffamierung widerrief (vgl. „Témoignage Chrétien“, 4. 3. 65). Erzbischof-Koadjutor Pierre Veuillot schrieb nach Erscheinen des Buches aus Rom an den Klerus seiner Diözese: „Ich bin glücklich, im Namen des Kardinals und in meinem Namen euch der Solidarität im Denken und Handeln zu versichern, nachdem soeben ein Werk erschienen ist, das in Romanform schwere und ungerechte Vorwürfe gegen die Priester unserer Vorstadtpfarreien enthält und das ihre apostolische Arbeit mit Verdächtigungen belastet, die man nicht hinnehmen kann“ („Témoignage Chrétien“, 22. 10. 64). Ähnlich äußerten sich auch andere Bischöfe. Der Autor hat seinen Roman und das Bild, das er von bestimmten Priestern zeichnet, in mehreren Zuschriften an verschiedene Zeitungen, zuletzt in „Le Monde“ (4. 3. 65), verteidigt, in denen er zwar in der Form konzilianter wirkt, aber von seinen ursprünglichen Behauptungen nichts zurücknimmt. Wiederum beruft er sich auf lange Voruntersuchungen in den Pariser Vorstädten und in der Provinz, weist auf gewisse Thesen, die von katholischen Teilnehmern auf der „Woche für marxistisches Denken“ (einer jährlichen Veranstaltung marxistischer Intellektueller, auf der meist auch Katholiken zu Wort kommen) vertreten wurden, und auf katholische Zeitungen und Zeitschriften hin, die er des Marxismus bezichtigt. Was in seinem Buch stehe, könne er mit Erfahrungstatsachen belegen. Seine geistlichen Berater hätten ihn zudem zur Veröffentlichung des Buches ermuntert. Ausdrücklich besteht er darauf: Bei seinen Romanfiguren handle es sich nicht um Einzelfälle. Zahlreiche Leserzuschriften hätten ihn übrigens in seiner Haltung bestätigt. Er bleibt bei der Feststellung: Es gebe heute im christlichen Frankreich eine sehr gefährliche marxistische Infiltration; unter dem Vorwand des Dialogs machten sich viele Kleriker und Laien der Unterstützung des kirchen- und religionsfeindlichen Kommunismus schuldig; allzu viele Priester engagierten sich heute im zeitlichen Bereich und in den politisch-sozialen Auseinandersetzungen, was dazu führe, daß sie bestimmte Gläubige zugunsten anderer ausschließen, indem sie ein Auswahlapostolat betreiben.

„Man nimmt uns die Tradition“

Ohne Zweifel handelt es sich hier nicht um eine einzelne Stimme, oder besser gesagt, diese Stimme drückt nur in drastischer Weise aus, worüber sich gewisse katholische Gruppen beklagen, die sich durch die „progressistischen“ Priester nicht verstanden, zumindest vernachlässigt oder gar benachteiligt fühlen und die sich gleichzeitig den vom Episkopat gewünschten oder verwirklichten Reformen unter der Devise „Man nimmt uns die Tradition“ — „Man nimmt uns unseren Katechismus“ mehr oder weniger heftig widersetzen. Wie die ganze Diskussion um das Buch zeigt, geht es auch nicht um die „neuen Priester“ allein. Es geht vielmehr um die Auseinandersetzung über eine pastorale Praxis, die das Apostolat der Kirche von innen her zu erneuern sucht und den missionarischen Durchbruch in der Kirche entfremdete Bevölkerungsschichten anstrebt, dabei aber nicht nur auf die Schwierigkeiten dieses Apostolats und die eigenen Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten, die Gefahren des Milieus, in denen sie das Apostolat ausüben, stößt, sondern auch auf den Widerstand eines traditionsgebundenen Katholizismus, der mit der Änderung der Seelsorgsmethoden bereits den Bestand der Kirche in Frage gestellt sieht und eine bestimmte religiös-soziale Tradition oder Wirklichkeit mit Glauben und Christentum schlechthin verwechselt. Und wenn nicht alle Anzeichen trügen, ist dieser traditionsgebundene Katholizismus in Frankreich wieder kämpferischer geworden. Das zeigen schon bestimmte Eingaben an das Konzil französischer Provenienz. Ein Beispiel dafür war auch die Kampagne gegen die beiden katholischen Zeitschriften „Informations catholiques internationales“ und „La vie catholique illustrée“ im Herbst vorigen Jahres, die mehrere Male zu Zusammenstößen bei öffentlichen Kungebungen führte und bei der angesehene Persönlichkeiten wie Georges Hourdin und J.-P. Dubois-Dumée öffentlich als Kommunisten diffamiert wurden. Nach der Veröffentlichung eines — gewiß umstrittenen — Artikels über die polnische Pax-Bewegung in „Informations catholiques internationales“ kam es auf katholischen Veranstaltungen, auf denen die beiden Publizisten sprachen, zu tätlichen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf die Polizei eingreifen mußte.

Ein anderes Beispiel bildet die Kritik „patriotischer“ Kreise an der Reform des Statuts der katholischen Pfadfinder. Dem neuen Statut, das weniger dem Patriotismus huldigt, dafür stärker die erzieherische Funktion der Gemeinschaft herausstellt, wurde vorgeworfen, es stehe in seiner kollektivistischen Tendenz den Erziehungsmethoden der chinesischen Kommunisten nicht nach (vgl. „Témoignage Chrétien“, 14. 1. 65). Was den Auseinandersetzungen die Heftigkeit gibt, ist der Umstand, daß alle Streitfragen, seien sie disziplinärer, pastoraler oder sozialer Natur, in den Kleinkrieg zwischen rechts und links geraten, religiöse Vorstellungen mit politischen Kategorien vermengen und die Träger einer bestimmten kirchlichen Überzeugung allzu voreilig und fast automatisch mit einem entsprechenden politischen Etikett versehen werden. Diese Gefahr ist gegenwärtig um so größer, als sich Frankreich in einem Wahljahr befindet und vielen Katholiken die nicht leichte Aufgabe aufgegeben ist, sich zwischen den Rechts- und Linkskonstellationen zu entscheiden. Manche Katholiken sahen sich besonders bei den Gemeindewahlen im März aus politischer Überzeugung gezwungen, für die Linksparteien zu stimmen, auch wenn diese im Bündnis mit den Kommunisten standen, nachdem de Gaulle für die Gemeindewahlen das Mehrheitswahlrecht eingeführt hat. Zahlreiche Leserbriefe in katholischen Zeitungen geben Aufschluß über dieses Dilemma. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß nicht wenige Katholiken dem Rechtsextremismus huldigen und z. B. den rechtsextremen Präsidentschaftskandidaten Tixier-Vignoncourt unterstützen, der als einziger Kandidat sich als „Verteidiger des christlichen Abendlandes“ empfiehlt.

In diese Zeit politischer Virulenz fallen die ersten entscheidenden Neuerungen des Konzils. Die Kräfte der Erneuerung drängen ungeduldig nach der Verwirklichung der Reformen, während die Traditionalisten alles zu bekämpfen suchen, was nicht mit ihren Vorstellungen von kirchlicher Tradition übereinstimmt, vom Clergyman bis zur Muttersprache in der Liturgie, von der Reform des Statuts der katholischen Pfadfinder bis zur Entkonfessionalisierung der christlichen Gewerkschaften.

Erklärung des Episkopats

Angesichts dieser Spannungen haben die Bischöfe in einer gemeinsamen Erklärung vor der zweifachen Versuchung gewarnt: Initiativen zu ergreifen, die nicht den Weisungen des Papstes und der Bischöfe entsprechen, oder umgekehrt

von vornherein alles, was Neuerung bedeutet, abzulehnen oder zu bekämpfen (vgl. „La Croix", 17. 2. 65). Sie mahnen zum Gehorsam gegenüber dem Papst und den Bischöfen, verlangen aber zugleich, daß die Gläubigen „den Eifer der engagierten Christen für die Evangelisation Tausender von Menschen in breiten geographischen und sozialen Sektoren begreifen und teilen". Verschiedene Formen pastoraler Aktion, deren Qualität man nicht in Zweifel ziehen könne, seien unzureichend geworden für die Erneuerung bestimmter Strukturen und um einer so dringenden missionarischen Zielsetzung zu entsprechen. „Niemand möge deshalb den Weg zu jeglichem Experiment und jeglichem Versuch versperren. Die Bischöfe sind sich ihrer Verpflichtung bewußt und folgen diesen Bemühungen mit einer Wachsamkeit, die einerseits nichts kompromittieren, anderseits nichts entmutigen will."
Die Gläubigen werden aufgefordert, sich allen Streits, der mehr persönlicher Leidenschaft als evangelischem Geist entspringt, zu enthalten. Es sei jetzt nicht die Zeit zur Kritik in der Kirche, sondern die Zeit der Hoffnung. Zu dem politischen Aspekt der Auseinandersetzungen nehmen die Bischöfe nicht Stellung. Soweit sich einzelne Bischöfe in Hirtenschreiben oder Presseerklärungen darauf bezogen, beschränkten sie sich auf die Mahnung, man möge bei den Wahlen die Stimme nur jenen Kandidaten geben, die man im Gewissen für geeignet hält, ohne bestimmte Listen oder Parteien auszuschließen.

Ökumenische Nachrichten

Unterhaus genehmigt Reform des Common Prayer Book

Seit langem trägt die Kirche von England als einzige der Anglikanischen Kirchen das Kreuz des Establishment, d. h. der Kontrolle des Unterhauses. Sie muß sich von jedem Premierminister die Bischöfe geben lassen, und es wurde ihr bisher vom Unterhaus, in dem Angehörige der Freikirchen die Mehrheit haben, verwehrt, ihre notwendige Liturgiereform, die Anpassung des Common Prayer Book, legal vorzunehmen. Als der jetzige Erzbischof von Canterbury, Michael A. Ramsey, vor vier Jahren sein Amt als Primas der Kirche von England übernahm, nannte er in düsteren Perspektiven sein Vorhaben, der Kirche von England mehr Freiheit vom Staat zu verschaffen und endlich den Entwurf des neuen Common Prayer Book von 1928 durchzubringen. Er sagte damals: „Vielleicht wird auch das Herz des Erzbischofs im Leiden für Christus brechen . . ." (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 500 f.).

Ein Wendepunkt

Nunmehr ist es doch gelungen — fast unbemerkt mit einem Unterhaus, in dem Labour die Mehrheit hat und dessen Premierminister einer Freikirche angehört —, am 23. Februar 1965 der maßvollen Revision des Prayer Book Gesetzeskraft zu geben, wenigstens für einen Zeitraum des Experiments. Das Oberhaus war in der Woche vorher vorausgegangen. Nach einem Verfall von 300 Jahren ist damit ein großer Schritt zur Erneuerung getan, dessen ökumenische Auswirkungen für den Einfluß von Canterbury innerhalb des Weltrates der Kirchen und für die Gespräche mit Rom gar nicht abzusehen sind. Ohne die anregende Wirkung der Dritten Konzilsperiode wäre dieser Erfolg kaum möglich gewesen. „Ein Wendepunkt in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat ist erreicht", schrieb die „Church Times" (26. 2. 65). Endlich habe der weithin illegal praktizierte Entwurf von 1928 eine rechtliche Autorität erlangt, und ein Sprecher der Opposition sagte wohl treffend, das sei „der Anfang vom Ende" der Parlamentskontrolle aus Cromwells Zeiten über die Kirche von England.
Erzbischof Ramsey begnügte sich damit, vor dem Oberhaus neben der großen Bedeutung der Sache die beschränkten Maßnahmen einer Autonomie für die Synoden (Convocations) von Canterbury und von York in der nun beginnenden Periode des Experimentierens zu unterstreichen. Am Ende dieser nicht befristeten Periode muß freilich die endgültige Fassung des Liturgischen Buches wieder dem House of Commons zur Annahme vorgelegt werden, aber bis dahin werden auch in England das ökumenische Bewußtsein und der Sinn für die Glaubensfreiheit Fortschritte gemacht haben.
Bemerkenswert ist, daß die „Church Times" eine Artikelserie des international angesehenen Freikirchlers Cecill Northcott ankündigte mit dem Titel: „Licht über die Freikirchen". Die redaktionelle Notiz erklärt, es sei angesichts des auf der Tagung des Britischen Kirchenrates in Nottingham genannten Zieldatums von 1980 für die große Kirchenunion in England (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139) an der Zeit, daß sich die Anglikaner mit den englischen Freikirchen vertraut machen. Die Beiträge von Northcott enthüllen allerdings einen rapiden Verfall dieser Freikirchen unter dem Einfluß des Säkularismus (vgl. „Church Times", 5. 3. 65). Darüber ist gesondert zu berichten.

Die Kirchenversammlung zu Addis Abeba

Vom 15. bis 21. Januar dieses Jahres fand in Addis Abeba, der Hauptstadt des Kaiserreichs Äthiopien, eine Zusammenkunft der Oberhäupter der „antichalcedonensischen" oder monophysitischen orientalischen Nationalkirchen statt. Es handelt sich dabei um drei Gruppen von Kirchengemeinschaften, die ihre Entstehung den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, den gegen die oströmische Reichseinheit und den Hellenismus rebellierenden nationalen Bewegungen der byzantinischen Randprovinzen und anderen geschichtlichen Entwicklungen zu verdanken haben und heute jeweils eine gewisse Dualität repräsentieren: die Armenische Kirche mit den beiden Katholikaten Etschmiadzin (Eparchien vor allem in der Sowjetunion und Diaspora in aller Welt) und Sis (Sitz in Antelias, Libanon; Jurisdiktion vorwiegend über den Nahen Osten); die Syrische (auch jakobitisch genannte) Kirche mit dem Patriarchat Antiochien (Sitz in Damaskus, Eparchien in Syrien, Libanon, Irak, Türkei und Amerika) und dem Katholikat der Inder in Kottayam (Kerala, Südindien); die Koptische Kirche in Ägypten mit dem Patriarchat Alexandrien (Sitz in Kairo) und neben ihr die jahrhundertelang von ihr abhängige Äthiopische Kirche mit dem neugebildeten Patriarchat in Addis Abeba.
Alle diese Kirchen betrachten sich als „orthodox", sind aber zu unterscheiden von den in kanonischer Gemeinschaft mit den alten orthodoxen Patriarchaten von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem stehenden orthodoxen Kirchen, von denen sie durch Anerkennung nur der drei ersten Ökumenischen Konzilien ebenso getrennt sind wie von der römisch-katholischen Kirche. Ihre Anhängerzahl beträgt nach dem Eindringen des Islams und der Lostrennung ihrer Gebiete vom Byzan-

tinischen Reich, nach den Verfolgungen und Unterdrückungen durch Araber, Perser, Türken und Mongolen heute kaum mehr als 15 Millionen, doch spielen sie im geistig-religiösen Leben des Morgenlandes keine unerhebliche Rolle, und ihr zähes Überleben zeugt von Vitalität und tiefer Verwurzelung im nationalen Geschick ihrer Gläubigen.

Einberufung durch den Kaiser von Äthiopien

Die Konferenz, die man versucht ist als das erste Konzil der monophysitischen Kirchen in der Geschichte zu bezeichnen, war nach altkirchlicher Tradition einberufen worden von Kaiser Haile Selassie von Äthiopien, dem einzigen Monarchen monophysitischen Glaubens in der Gegenwart, in dessen Land die sich erneuernde christliche Kirche mit vermutlich acht Millionen Anhängern eine bedeutende Rolle spielt. Der Kaiser, der in seiner Eröffnungsrede Aufgeschlossenheit und Interesse für die Probleme des Christentums in der modernen Welt bekundete, forderte von den versammelten Kirchenführern, sich mit der Schaffung der Einheit der Kirche, als des Quells des Friedens und der menschlichen Bruderschaft, in den Dienst der Einheits- und Friedensbestrebungen in aller Welt zu stellen. Seit seiner Thronbesteigung (1928) habe er es als seine Pflicht angesehen, eine Versammlung der verwandten Kirchen einzuberufen.

Die monophysitischen Kirchen auf dem Weg zur Einheit

Mit der Konferenz von Addis Abeba haben sich die monophysitischen Kirchen als Ganzes den ökumenischen Bestrebungen der Weltchristenheit angeschlossen. Die Wahl des Zeitpunktes ist zweifellos auch darauf zurückzuführen, daß es erst in letzter Zeit gelungen ist, erhebliche Spannungen und Schwierigkeiten innerhalb der genannten Kirchengruppen zu überwinden, so daß erst jetzt eine glaubwürdige Basis für ein geschlossenes Auftreten als Einheitsfaktor vor der Weltöffentlichkeit geschaffen war.

Die beiden voneinander unabhängigen Katholikate Etschmiadzin (dem jedoch ein geistlicher Ehrenprimat über die Armenier in aller Welt zukommt) und Sis standen seit 1956 in offenem Gegensatz zueinander. Grund der Zwistigkeiten war dieselbe Kalamität, die bei allen anderen Kirchen anzutreffen ist, deren geistlicher Mittelpunkt im kommunistischen Herrschaftsbereich liegt. Die Gläubigen des Katholikats Sis lehnten es ab, weiterhin die geistliche Oberhoheit des unter sowjetischer Herrschaft stehenden Katholikos von Etschmiadzin anzuerkennen. Nach unerfreulichen Auseinandersetzungen trafen sich der Katholikos Vazgen I. von Etschmiadzin und der neugewählte Katholikos Choren I. von Sis im Oktober 1963 in Jerusalem, wo sie gemeinsam zum „Frieden in Christus" aufriefen und ihre Versöhnung in der gemeinsamen Feier der Liturgie in der armenischen Kathedrale zu Jerusalem besiegelten. Beide Kirchenführer vertraten ihre Kirchen auf der Konferenz von Addis Abeba.

Dieser Versöhnung waren zwei andere Friedensschlüsse in der monophysitischen Christenheit vorausgegangen. Im Dezember 1958 wurde eine jahrzehntelange Auseinandersetzung zwischen der Syrischen Kirche Südindiens und dem Syrischen Patriarchat von Antiochien (von dem die indischen Christen im 17. Jahrhundert die Hierarchie erhalten hatten) beendet. Gegen Bestätigung der geistlichen Oberhoheit des Antiochenischen Patriarchats wurde dem Südindischen Katholikat die administrativ-jurisdiktionelle Autonomie zugestanden (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 71 ff.). Vertieft wurde das Einvernehmen, als im Mai vergangenen Jahres der neugewählte indische Katholikos Mar Basilios Eugen I. vom Antiochenischen Patriarchen Mar Ignatios Jakob III. geweiht wurde. Dem Antiochenischen Patriarchen wurde in Indien ein warmer Empfang zuteil. Anläßlich seines Besuches hob die Zeitschrift der Syrischen Kirche in Indien den glücklichen Umstand hervor, daß sich der Inhaber des Antiochenischen Thrones in zwölfjähriger Praxis an Ort und Stelle ein gutes Bild von den Verhältnissen im Südindischen Katholikat hatte machen können, während anderseits der indische Katholikos als gelehrter Kenner der syrischen Väter und mit langer Erfahrung im kirchlichen Leben der syrischen Zentren des Nahen Ostens die enge Verbundenheit der südindischen Christen mit der syrischen Tradition verkörpere. „Möge unter diesen beiden gesegneten Oberhäuptern ein neuer Tag über den Kirchen in Syrien und Indien aufgehen" („The Star of the East", Vol. XXV, Nr. 2, Oktober 1964).

Schließlich konnte auch das Verhältnis des Koptischen Patriarchats Alexandrien zur Äthiopischen Kirche neu geregelt werden. Nachdem Äthiopien jahrhundertelang als Eparchie des Koptischen Patriarchats gegolten hatte, begann Mitte der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts ein allmählicher Rückgang des koptischen Einflusses im Lande. Diese Entwicklung wurde durch die italienische Besetzung Äthiopiens (1936—40) gefördert. Doch lag es im Interesse der äthiopischen Außenpolitik, ein gewisses Band zum Koptischen Patriarchat in Ägypten aufrechtzuerhalten. So kam im Jahre 1958 auch hier ein Vergleich zustande, der dem (unter Mitwirkung äthiopischer Vertreter zu wählenden) Koptischen Partriarchen von Alexandrien die geistliche Vorrangstellung über alle koptischen Christen weiterhin sicherte und die äthiopische Kirche als autokephales Patriarchat proklamierte. Die koptische Kirche in Ägypten war in Addis Abeba durch ihren Patriarchen Kyrill VI. vertreten; den kranken äthiopischen Patriarchen Abuna Basilios vertrat der Patriarchalvikar Erzbischof Theophilos.

Konferenzthemen

Ein Hauptberatungsgegenstand der Konferenz war die Erneuerung des kirchlichen Lebens angesichts einer sich verändernden Welt. Großes Gewicht wurde auf die Eingliederung der Jugend in das Leben der Kirche gelegt. Es wurden Beschlüsse über Vereinfachung der Fasten- und Abstinenzregeln, über liturgische und administrative Reformen, Erneuerung des Mönchtums, Vereinheitlichung des Kalenders, Neubelebung des religiösen Schrifttums gefaßt (vgl. AKID, 1. 2. 65; öpd, 28. 1., 11. 2. 65). Zusammenarbeit der Kirchen wurde insbesondere auf dem Gebiet der theologischen Erziehung und Bildung gefordert. Ausgangspunkt für die Evangelisation müsse das in Leben und Lehre Christi geoffenbarte Wesen der Inkarnation sein. „Evangelisation darf nicht der menschliche Wunsch nach Vermehrung der Anhängerzahl der eignen Kommunität sein."

Ökumenische Öffnung

Der Konferenz gelang es, in ökumenischem Geist die Gefahren einer Politisierung der Gespräche zu meiden. Der Koptische und anscheinend auch der Syrische Patriarch war mit dem von der Arabischen Liga aufgenötigten Auftrag gekommen, die Konferenz zu einem Beschluß gegen die vom Vatikanischen Konzil vorbereitete Juden-Erklärung zu drängen. Die Kirchenführer lehnten jedoch in ihrer Mehr-

heit jede Diskussion über das Thema ab und vereitelten damit die Pläne Nassers, aus der Kirchenkonferenz in Addis Abeba ein „Gegen-Konzil" im Zeichen seiner judenfeindlichen Politik zu machen (AKID, 9. 2. 65).
Für die Weltchristenheit besteht der wichtigste Ertrag der Konferenz von Addis Abeba in ihrem Beitrag zur christlichen Einheit. Die Kirchen bestätigten die Grundlagen ihrer Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen, dessen Mitglieder sie sind, und erwähnten insbesondere ihr engeres Verhältnis zur Anglikanischen Kirche. Die im Weltrat vereinigten Kirchen wurden aufgefordert, jeden Proselytismus einzustellen. Die gleiche Aufforderung wurde an die römisch-katholische Kirche unter besonderem Hinweis auf die Tätigkeit der mit Rom unierten orientalischen Kirchengemeinschaften gerichtet.
In der Freude über den in der römischen Kirche zu beobachtenden neuen Geist und die Bereitschaft Roms, die anderen Kirchen als Kirchen anzuerkennen, wurde der bedeutsame Entschluß der orientalischen Nationalkirchen gefaßt, in ihrer Gesamtheit den Dialog mit der römischen Kirche zu beginnen, wofür die Zusammenarbeit mit den orthodoxen Kirchen gesucht werden soll, die auf der Dritten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos das Gespräch mit Rom zunächst noch in die für die Gesamtorthodoxie nicht bindende Kompetenz der einzelnen autokephalen Kirchen verwiesen hatten.

Auf dem Weg zur dogmatischen Union mit den Orthodoxen

Das besondere Anliegen der Konferenz war die Annäherung der „antichalcedonensischen" Kirchen mit den orthodoxen Kirchen, die das Konzil von Chalcedon mit den ihm folgenden Ökumenischen Konzilien anerkennen. Im Zeichen dieser Annäherung waren der Konferenz jahrelange Bemühungen (vor allem des Syrischen Patriarchen), Besuchsaustausch und andere Kontakte vorausgegangen, deren wichtigstes Ereignis ein ursprünglich auf Zypern geplantes theologisches Gespräch mit den Orthodoxen war, das schließlich durch Vermittlung und Hilfe des Weltrats der Kirchen unmittelbar vor der Tagung von „Faith and Order" im August vorigen Jahres in der dänischen Universität Aarhus veranstaltet werden konnte.
Von orthodoxer Seite nahmen an diesem Aarhuser Gespräch teil der Vertreter des Ökumenischen Patriarchen beim Weltrat der Kirchen in Genf, Bischof Emilianos von Meloa (Delegierte des Ökumenischen Patriarchats aus Istanbul hatten von der türkischen Regierung keine Ausreisegenehmigung erhalten), Prof. Witalij Borowoj als Vertreter des Moskauer Patriarchats, die griechischen Theologieprofessoren Karmiris und Konidaris, der russische Harvard-Professor Florowskij, Prof. Romanidis vom Holy Cross Seminary, Brookline (griechisches Exarchat in Amerika), Prof. Meyendorff vom St. Vladimir's Seminary, New York (unabhängige russische Metropolie in Nordamerika). Vertreter der antichalcedonensischen Kirchen waren Metropolit Mar Thoma Dionysios und Priester Samuel von der Syrischen Kirche in Indien, Erzbischof Tiran Nersoyan und Bischof Karekin Sarkissian von der Armenischen Kirche, Erzbischof Mar Severios Zakka Irvas von Mossul (Syrisch-Jakobitische Kirche), Like Sultanat Habte Mariam Worginek, Vorsteher der Dreifaltigkeitskathedrale in Addis Abeba und Mitglied des kaiserlichen Privatkabinetts, sowie Dr. Getachew Bekele, Universität Addis Abeba, von der Äthiopischen Kirche, der Laie Karam Nazir Khella von der Koptischen Kirche.
Obwohl die Zusammenkunft von Aarhus ausdrücklich als privat bezeichnet worden war und die Gesprächspartner keinen offiziellen Auftrag ihrer Kirchen hatten, bürgte ihre besondere Qualifikation für ein repräsentatives und substantielles Ergebnis. Der teilnehmende russisch-orthodoxe Prof. Meyendorff (New York) verzeichnete in seinem Bericht ein beachtliches akademisches Niveau und den echt kirchlichen und christlichen Geist der Diskussionen („St. Vladimir's Seminary Quarterly", Vol. VIII, Nr. 3, 1964, S. 149 ff.). Nach drei Verhandlungstagen wurde am 14. August 1964 einstimmig eine gemeinsame Erklärung abgegeben, der wir folgende wichtigen Auszug entnehmen:
„Unsere überlieferten Mißverständnisse haben begonnen sich zu klären. Jeder von uns hat im anderen den einen orthodoxen Glauben der Kirche erkannt. Fünfzehn Jahrhunderte der Trennung vermochten uns nicht vom Glauben der Väter abzubringen. Im Mittelpunkt unseres gemeinsamen Studiums des Konzils von Chalcedon stand die berühmte Formel unseres gemeinsamen Vaters in Christus, des heiligen Kyrill von Alexandrien, ‚eine Physis (oder ‚eine Hypostase') des fleischgewordenen Gottes, des Logos', mit allem, was darin enthalten ist. Über das Wesen des christologischen Dogmas haben wir uns in voller Übereinstimmung befunden. Die verschiedenen Terminologien, deren wir uns nebeneinander bedienen, erschlossen sich uns als Ausdruck derselben Wahrheit. Da wir uns darin einig sind, ohne Vorbehalt die Lehre des Eutyches ebenso wie die Lehre des Nestorius zu verwerfen, bedeutet Annahme oder Verwerfung des Konzils von Chalcedon nicht zugleich die Bejahung der einen oder der anderen Häresie. Wir haben uns davon überzeugt, daß wir — die einen wie die anderen — der christologischen Lehre der einen ungeteilten Kirche, wie sie vom heiligen Kyrill formuliert wurde, grundsätzlich treu geblieben sind.
Wir sind uns dessen bewußt, daß das Konzil von Chalcedon (451) nur als Bestätigung der Beschlüsse von Ephesus (431) und noch besser vom Konzil von Konstantinopel her (553) zu verstehen ist. Wir sind uns darüber einig, daß alle Konzilien als Etappen einer organischen Entwicklung zu verstehen sind und daß kein Konzil und kein Text ohne Berücksichtigung dieses Zusammenhangs untersucht werden darf.
Gemeinsam müssen wir die Tragweite der politischen, soziologischen und kulturellen Faktoren studieren, die in der Vergangenheit zu Spannungen und Parteiungen in der Kirche beigetragen haben, uns aber heute nicht mehr trennen dürfen.
Wir erachten ein weiteres gemeinsames Vorgehen für notwendig. Was auf dem Spiele steht, ist von entscheidender Bedeutung für alle Kirchen in West und Ost, für die Einheit der ganzen Kirche Jesu Christi . . ." (a. a. O., S. 151 f.; SOEPI, 29. 10. 64).
Nach dem Bericht von Prof. Meyendorff haben verschiedene Gesprächsteilnehmer der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß es gelingen werde, eine Unionsformel für eine gemeinsame Annahme des Dogmas von Chalcedon zu finden, ähnlich dem zwischen Kyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien im Streit um die kontroversen Beschlüsse von Ephesus (431) vermittelnden Symbol von 433. Wichtiger jedoch erscheint es, daß sich auf beiden Seiten mehr und mehr die Auffassung durchsetzt, daß die dogmatischen Differenzen weitgehend auf sprachliche und andere Mißverständnisse zurückgehen und daß die Zugehörigkeit zum einen oder anderen Glauben gerade im Orient immer sehr weitgehend eine Angelegenheit nationaler Tradition war.

In diesem Sinne scheint die Konferenz von Addis Abeba ein gutes Stück vorwärts geführt zu haben.

Organisatorische Beschlüsse

Wenn Kaiser Haile Selassie auch feststellen konnte, daß die Kirchen mit dem gemeinsamen Glaubenserbe in Jahrhunderten keine Gelegenheit zu einer Zusammenkunft dieser Art gehabt hatten, täuschte man sich doch nicht über die Schwierigkeiten hinweg, denen sich mangels einer zentralen Oberleitung alle orthodoxen und orientalischen Kirchen beim gemeinsamen Vorgehen zur Durchführung gefaßter Beschlüsse gegenübersehen. Daher wurde ein Ausschuß aus je zwei Vertretern jeder Kirche damit beauftragt, ein ständiges Gremium zu bilden, dem die Ausführung von Beschlüssen der Mitgliedskirchen obliegen soll. Dem unter Vorsitz des koptischen Bischofs Samuel (Kairo) arbeitenden Ausschuß, der zweimal jährlich zusammentritt, wurde ein äthiopischer Generalsekretär ad interim beigegeben (öpd, 11. 2. 65).

Neuer Metropolit der Russischen Auslandskirche

Neunzehn Erzbischöfe und Bischöfe der Russischen Synodalen Auslandskirche aus Amerika, Europa und Australien wählten am 27. Mai 1964 in New York den Bischof von Brisbane, Filaret (Voznesenskij), zum Nachfolger des diesem Zweig der russischen Emigrationskirche seit 1936 vorstehenden 91jährigen Metropoliten Anastasij (Gribanovskij). Anastasij hatte mit Rücksicht auf sein hohes Alter die Neuwahl gewünscht. Er wurde zum ständigen Ehrenvorsitzenden des Bischofssynods und des allgemeinen Konzils dieser Kirche mit dem Titel „Seligster" gewählt.

Bei der Wahl des neuen Metropoliten zeigte es sich, daß die aufgestellten Kandidaten stark voneinander abweichende Tendenzen vertraten, so daß die Gefahr einer Spaltung bestand. Die beiden ältesten und angesehensten Hierarchen verzichteten daraufhin auf ihre Kandidatur — im Interesse der Einmütigkeit und Geschlossenheit dieser kirchlichen Gruppe, die zwischen den verschiedenen Richtungen der Russischen Kirche im Ausland (Moskauer Patriarchat, Nordamerikanische Metropolie, Pariser Exarchat des Ökumenischen Patriarchen) einen schwierigen Stand hat. Mit dem Bischof Filaret — seiner Weihe nach der jüngste Bischof der Russischen Auslandskirche — sollte eine im kirchenpolitischen Spiel neutrale Persönlichkeit gewählt werden. Wesentlich für die weitere Entwicklung dürfte es sein, ob es dem neuen Metropoliten gelingen wird, ein selbständiges Kirchenregiment ohne Beeinflussung durch die politischen Tendenzen seiner Umgebung zu führen.

Der 61jährige neue Metropolit (mit bürgerlichem Namen Georgij Nikolaevič Voznesenskij) wurde am 22. März 1903 in Kursk geboren. Die Familie seines Vaters, eines Geistlichen, siedelte 1909 nach Blagoveščensk (am Amur) über, wo Georgij Nikolaevič das Gymnasium besuchte. Der später verwitwete Vater emigrierte nach der Revolution in die benachbarte Mandschurei, wo er Mönch und schließlich Bischof der Russischen Auslandskirche wurde. Georgij Nikolaevič absolvierte in Charbin das Russisch-Chinesische Polytechnische Institut. Anfang 1931 wurde er Priester und Mönch (mit dem Namen Filaret), nach Vervollständigung seiner theologischen Bildung an den in Charbin eingerichteten Theologischen Priester-Lehrgängen Religionslehrer und Gemeindevorsteher in Charbin, 1937 Archimandrit. Während der vierzehnjährigen japanischen Besetzung der Mandschurei galt er als kompromißloser Verteidiger der Orthodoxie. Ebenso kompromißlos verhielt er sich, als die Sowjettruppen erschienen und die Mandschurei wieder ein Teil des (seit 1949 kommunistischen) Chinesischen Reiches wurde. Obwohl sich die orthodoxe Hierarchie der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats unterstellte, warnte Archimandrit Filaret vor der freiwilligen Rückkehr in die Heimat. Sein Vater, Erzbischof Dimitrij von Chailar, folgte dem Ruf des Moskauer Patriarchen. Er selbst lehnte den Sowjetpaß kategorisch ab. 1957 konnte er nach Hongkong und von dort nach Australien ausreisen, wo er 1963 zum Vikarbischof von Brisbane geweiht wurde.

Anläßlich seiner Wahl zum neuen Metropoliten des „Karlowitzer Schismas" (wie dieser Teil der Russischen Kirche im Ausland genannt wird) schrieb das Journal des Moskauer Patriarchats (Nr. 11, 1964, S. 77): „Vielleicht ist auch für den Sohn die Zeit gekommen . . ., sich zur Buße aufzuraffen und die abgetrennte Herde in den Schoß der Mutterkirche zurückzuführen?"

Heiligsprechung unter Vorsitz des neuen Metropoliten

Über die Hintergründe der Neuwahl des Metropoliten der Russischen Auslandskirche können zuverlässige Angaben nicht gemacht werden. Es ist zunächst die Frage, ob Metropolit Anastasij aus freien Stücken die Wahl eines Nachfolgers wünschte oder ob die treibende Kraft etwa in gewissen konservativ-monarchistischen Kreisen um den Fürsten Beloselskij und den Kanzleichef des Synods, Protopresbyter Georgij Grabbe, zu suchen ist. Einen Hinweis auf den Charakter der eingetretenen Veränderung in der Leitung der Auslandskirche liefert die Tatsache, daß die Bischofssynode wenige Tage nach Einsetzung des neuen Metropoliten unter dessen Vorsitz am 3. Juni 1964 den Erzpriester Johannes von Kronstadt kanonisierte, der um die Jahrhundertwende als Prediger und Seelenführer in Rußland wirkte und als Mahner und Prophet der kommenden revolutionären Umwälzungen die alte staatlich-kirchliche Ordnung verteidigte. Einflußreiche Kreise versuchten schon 1953 diese Heiligsprechung durchzusetzen, der Plan scheiterte jedoch an der Haltung des Metropoliten Anastasij, der diesen Schritt „nicht ohne die Mitwirkung der von der Gefangenschaft befreiten russisch-orthodoxen Mutter-Kirche" tun wollte. Anastasij war sich dessen bewußt, daß eine Kanonisierung Sache einer autokephalen orthodoxen Landeskirche ist. Gegenüber den Übereifrigen verkörperte er jenes kirchliche Bewußtsein, „das sich nicht zuletzt in der ‚Sobornostj', in der inneren Verbundenheit mit dem gesamten Kirchenvolk in der Heimat, ohne dessen freie Mitwirkung eine Heiligsprechung nicht zu entscheiden ist, zum Ausdruck bringt" (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 363).

Seit dieser Zeit seien über zehn Jahre vergangen, heißt es in der Begründung der Bischofssynode vom 18. Juni 1964, aber die allgemeinen Lebensverhältnisse in Rußland hätten sich nicht geändert, die Verfolgung der Kirche habe sogar zugenommen. Die Zeit sei gekommen, die Fürbitte des neuen Heiligen anzurufen, der für das russische Volk ein wahrhaft guter Hirte gewesen sei. „So war es auch in der alten Kirche", sagen die Bischöfe zur Ausräumung kanonischer Bedenken, „als ein Teil der Kirche, der von der ganzen Kirche durch diese oder jene Umstände getrennt war, die von ihm verehrten Gottesknechte verherrlichte." Wenn erst Freiheit des Glaubens in Rußland herrschen werde, dann werde zweifellos die ganze Russische

Orthodoxe Kirche diese Heiligsprechung für ganz Rußland übernehmen („Pravoslavanaj Rus'", Nr. 13, 1964, S. 2).
Unter den Unterschriften sämtlicher Mitglieder der Bischofssynode zu den Verlautbarungen über die Heiligsprechung fehlt die Unterschrift des Metropoliten Anastasij. In einem Artikel des Herausgebers von „Pravoslavanaj Rus'" (Nr. 12, 1964, S. 3) findet sich die recht merkwürdig anmutende Bemerkung, daß Anastasij, der die Kanonisierung des Johannes von Kronstadt seinerzeit mit solcher Bestimmtheit verhindert habe, „jetzt nur vor Rührung und Ergriffenheit in Tränen ausbrechen und sich dem Beschluß der Synode restlos anschließen konnte".

Geteilte Aufnahme in der russischen Emigration

Verschiedene Artikel in der in Paris erscheinenden russischen Emigrantenzeitung „Russkaja Mysl" spiegelten die unterschiedlichen Auffassungen über die Kanonisierung wider, die nun auch zu einem verhängnisvollen liturgisch-kanonischen Riß zwischen den jurisdiktionell getrennten Gruppen der Russischen Kirche im Ausland zu führen drohen.
Der zur Synodalen Auslandskirche gehörige Bischof Antonij von Genf verteidigte den Beschluß der Synode. Fast jede fromme russische Familie sei lebendiger Zeuge der von dem „allrussischen Wundertäter" vollführten Wunder. Sei es nicht an der Zeit, zu ihm als zu einem Heiligen Zuflucht zu nehmen, seine Gebetshilfe zu erbitten, da sich die Feinde Christi in der leidgeprüften Heimat daranmachen, ihren Sieg über die Kirche zu feiern, und zu diesem Zweck ihre letzten verbrecherischen Schritte vorbereiten? „Die Gottlosen plünderten die Reliquienschreine und verbargen die Gebeine des Vaters Johannes vor den Gläubigen, unsere Pflicht aber ist es, ihn, der seit langem von Gott verherrlicht ist, zu kanonisieren" („Russkaja Mysl", 14. 11. 64).
Ohne direkte Erwähnung der Kanonisierung des in der Tat bei allen russischen Gläubigen sehr populären Erzpriesters Johannes von Kronstadt stellte dagegen der Exarch des Ökumenischen Patriarchen für die Russen in Paris, Erzbischof Georgij, fest, daß eine Kanonisierung nur durch eine autokephale Kirche in einem festgelegten Verfahren vorgenommen werden könne. Es sei zu hoffen, daß die Russische Kirche nach Befreiung von der gottlosen Gewalt den Erzpriester Johannes Sergiew heiligsprechen werde. Bis dahin sollten feierliche Panichiden an seinem Geburts- und Todestag gehalten werden; eine andere liturgische Verehrung sei nicht statthaft („Russkaja Mysl", 3. 11. 64).
In ähnlichem Sinn sprach sich die unabhängige Russische Metropolie in Nordamerika aus (a. a. O.). Im Ausland, wo man nicht das Kreuz der Heimatkirche zu tragen habe, dürfe kein Teil der Russischen Kirche der Mutterkirche unter Ausnutzung ihrer zeitweiligen Gefangenschaft „die ihr zukommende Würde rauben" und sich das Recht einer Kanonisierung nehmen.
Aus verständlichen Gründen hat das Moskauer Patriarchat im Journal des Moskauer Patriarchats, seinem offiziellen Organ, bisher zur Kanonisierung des Johannes von Kronstadt geschwiegen.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Rückblick auf den 38. Eucharistischen Weltkongreß zu Bombay (I)

Es kann nicht der Zweck dieses Aufsatzes sein, den ganzen Ablauf des 38. Eucharistischen Weltkongresses, den Sonderberichterstatter der katholischen Presseagenturen ausgiebig darstellten, noch einmal zu schildern. Erst recht nicht ist es unsere Absicht, den Besuch des Papstes und den phänomenalen Empfang, der Paul VI. in Bombay bereitet wurde, noch einmal in allen Einzelheiten zu schildern. Dies haben die 980 ausländischen Journalisten, die das kirchengeschichtliche und auch profangeschichtliche Ereignis angelockt hatte, im Verein mit dem Rundfunk und einem Fernseh-Team von 77 Personen in einem Maße getan, daß darüber die Kongreß-Berichterstattung zeitweise völlig in den Hintergrund gedrängt wurde. Es soll hier vielmehr der Versuch gemacht werden, aus der Perspektive eines gewissen zeitlichen Abstandes von den Vorgängen das Weltecho auf den Kongreß einschließlich der nicht mehr von der Hochstimmung jener Tage getragenen besinnlichen und kritischen Reflexionen der ersten Monate dieses Jahres zu überprüfen, Ungenauigkeiten und Fehlbeurteilungen der Berichterstattung nach Kräften zu berichtigen und den Problemstellungen besondere Aufmerksamkeit zu schenken, die der Kongreß als solcher aufwarf oder die durch seinen Verlauf angeregt wurden. Auf dem Kongreß selbst ging, wie P. Josef Neuner SJ in einem Augenzeugenbericht in den „Stimmen der Zeit" (Februar 1965) schrieb, „jede Kritik im allgemeinen Enthusiasmus unter". Dabei sind wir uns der Grenzen unserer Möglichkeiten bewußt. Die Rückwirkungen des Kongresses auf die indische Kirche, „die Hunderte von Jahren ohne tiefere Reflexion über sich selbst gelebt hat" (Neuner), sind noch nicht zu übersehen. Ebensowenig ist heute vorauszusehen, wie der Kongreß die gesamtkirchliche Erneuerung im Sinne des Zweiten Vatikanums beeinflussen wird. Vielen Kommentaren, die direkt nach dem Kongreß von Augenzeugen geschrieben wurden, fehlte die unerläßliche Gesamtschau der Dinge. „Es ist jetzt sicherlich nicht der Augenblick, die Eindrücke und Fragestellungen, die sich dem Geiste aufdrängen, tiefer zu analysieren", erklärte der Papst den in Rom anwesenden Kardinälen nach der Rückkehr in den Vatikan, und der Chefredakteur des „Osservatore Romano" schrieb am 7. Dezember: „Ist es möglich, eine Bilanz der Tage von Bombay zu ziehen? ... Eine solche auch nur rein retrospektive Bilanz ist schwierig, wegen der Vielgestaltigkeit der Erlebnisse und der tieferen Aspekte, jener, die zählen: wegen des Widerscheins in den Gewissen der einzelnen und in der Weltöffentlichkeit. Nur die Zeit kann dies alles reifen lassen, während das äußere Urteil sie nicht zu durchdringen vermag, wenngleich sich auch jetzt schon leicht feststellen läßt, wie die öffentliche Meinung, selbst da, wo sie sich unentschieden und mißtrauisch zeigte, von der Evidenz der Tatsachen unwiderstehlich mitgerissen wurde."
Noch andere Gründe verhindern heute eine volle Wertung der Ereignisse. Wir wissen wenig über das Tauziehen zwischen dem Vatikan, der Internuntiatur in Neu-Delhi und Kardinal Gracias einerseits und der indischen Regie-

rung anderseits hinsichtlich der äußeren Gestaltung des Papstbesuches. Die Regierung suchte aus dem Kongreß und dem Auftreten Pauls VI. in Indien politisch möglichst viel für sich herauszuholen, während Rom bestrebt war, unter allen Umständen dem Kongreß und der Papstreise den rein religiösen Charakter zu sichern. Es hat Mühe gekostet, zu verhindern, daß der indische Vizepräsident, neben dem Papste stehend, vom Flughafen aus an der Huldigung für Paul VI. teilnahm, als dieser in die Stadt einzog. Während der Abwicklung seines Programms in Bombay glaubte sich der Papst verschiedentlich verpflichtet, auf den unpolitischen Charakter seiner Reise hinzuweisen, so beim Empfang des Diplomatischen Korps, das eigens von Neu-Delhi zur Begrüßung Pauls VI. herbeigeeilt war. Es galt ferner, gewissen Empfindsamkeiten der Regierung, so hinsichtlich des Programms der Besuche bei den Armen und Elenden, Rechnung zu tragen. In den letzten Tagen vor dem Kongreß war kirchlicherseits eigentlich nur der indische Kardinal Gracias in der Lage, die Situation ganz zu übersehen, und man hat in Rom seinem Optimismus bezüglich der Gefahr antikirchlicher Demonstrationen Gott sei Dank mehr Rechnung getragen als der Verängstigung mehrerer einflußreicher Männer in der Umgebung des Papstes. Es hat sich als sehr nützlich erwiesen, daß kurz vor Beginn des Kongresses eine unmittelbare Funkverbindung zwischen dem Vatikan und dem erzbischöflichen Haus in Bombay hergestellt werden konnte. Die bis zur letzten Stunde vorgenommenen Änderungen im Programm waren zum Teil das Ergebnis von Kompromissen mit den Wünschen der Regierung. Man darf nicht übersehen, daß der Papst zwar als Pilger nach Bombay kam, aber auf „Einladung" der indischen Regierung, die man herbeiführen mußte, weil sie angesichts der Stellung des Papstes als Souverän der Vatikanstadt nicht zu umgehen war. Anderseits betonte der Heilige Vater, als der Präsident der Indischen Republik über seine ständige Weigerung, nach Neu-Delhi zu kommen, unzufrieden war, er komme nur als Mann des Gebetes und als Haupt der katholischen Kirche: „Wenn man nach Lourdes geht, ist man nicht verpflichtet, nach Paris zu gehen", ließ er Radhakrishnan antworten („Le Missioni Cattoliche", Januar 1965).

Die indische Regierung gab dem Kongreß keine finanziellen Beihilfen, wohl aber gewährte sie den Teilnehmern finanzielle und andere Erleichterungen, wie sie auch sonst bei internationalen Kongressen üblich waren. Der Informationsminister, Frau Indira Gandhi, hat dies bei einer Anfrage im Parlament ausdrücklich erklärt und bemerkt, daß die gleichen Erleichterungen auch der Buddhistischen Weltkonferenz gewährt wurden, die zur Feier des 2500. Geburtstages Buddhas in Sarnath stattfand. Die Jahreskonferenz 1964 der World Buddhist Fellowship wurde übrigens gleichzeitig mit dem Eucharistischen Weltkongreß wiederum zu Sarnath eröffnet, und hier begrüßte der Dalai Lama den Besuch des Papstes in Indien mit den Worten: „Zwischen uns kann kein Streit sein."

Die Störversuche des militanten Hinduismus

Schon mehrere Jahre vor dem Kongreß, als Kardinal Gracias in Rom und in Neu-Delhi sondierte, ob man einer solchen Veranstaltung auf indischem Boden geneigt sei, hatte man hier wie dort Bedenken wegen der Gefahr religiöser Unruhen, die der fanatisch antichristliche Teil des Hinduismus anzetteln könnte. Aus dem Geist des Vatikanischen Konzils heraus wagte dann Papst Johannes XXIII. den entscheidenden Schritt, nachdem auch Nehru dem Plan zugestimmt hatte. Aber sowohl in Rom wie in Neu-Delhi gab es in der Umgebung der beiden Männer sorgenvolle Gesichter. Als dann die ersten Nachrichten über eine antichristliche Agitation aus Anlaß des bevorstehenden Kongresses, die sich bei Ankündigung des Papstbesuches noch verstärkte, eintrafen, schien es, als ob diese Sorgen nur zu berechtigt wären. Zwar war Bombay vielleicht die einzige Stadt Indiens, die wegen des weltoffenen Geistes ihrer Führungsschicht eine gewisse Garantie für den glatten Ablauf des Kongresses bot, und die Gruppen, die hinter den Störversuchen standen, waren klein und ihre Führer wohlbekannt. Man war in Bombay überzeugt, daß dem Kongreß als solchem keine ernsten Hindernisse bereitet werden konnten. Aber der Schutz der Person des Papstes war das heikelste Problem. Es ist bekannt, daß die Regierung zum Schutze des Kongresses und des Papstes eine Polizeimacht zusammenzog, wie sie bisher bei keinem Empfang eines Staatsoberhauptes aufgeboten worden war. Aber abgesehen davon, daß diese Polizei meist nur mit Bambusstöcken bewaffnet war — eine Tatsache, die einen amerikanischen Bischof nach Rückkehr in seine Heimat zu der Frage veranlaßte, wieviel schwerbewaffnete Ordnungshüter man wohl in einer ähnlich großen Stadt wie Bombay in den USA zum Schutz eines Staatsoberhauptes hätte aufbieten müssen —, konnte beim Zusammenströmen von mehreren Millionen Menschen dem Papst keine wirkliche Sicherheit geboten werden, zumal er die Fahrt vom Flugplatz zur Stadt (24 km) in einem gepanzerten Fahrzeug mit kugelsicheren Fenstern abgelehnt hatte. Die wenigen päpstlichen Sicherheitsbeamten wurden gleich am Flugplatz von der Menge abgedrängt und mußten in einem schleunigst requirierten Auto weit hinter der Kolonne herfahren. Achtmal wurden die Absperrungen von den ans Auto des Papstes heranbrandenden Menschenmassen durchbrochen. Bei zahllosen Gelegenheiten, z B. als den Papst später der Weg durch die Massenquartiere der Stadt führte, wäre es ein leichtes gewesen, ihn zu insultieren oder ein Attentat auf ihn zu machen. Der Gandhi-Mörder hatte einer der Gruppen angehört, deren Führer die Polizei Bombays in Schutzhaft nahm und deren Freilassung der Papst schon am Ankunftstage von Ministerpräsident Shastri erbat. Frau Indira Gandhi versicherte am nächsten Tage dem Papst, die Verhafteten seien schon freigelassen. Tatsächlich wurden sie erst am Tage nach dem Abschluß des Kongresses in Freiheit gesetzt. Aus der Tatsache, daß „alles gut ging", kann man nicht den Schluß ziehen, daß alles hätte gut gehen müssen. Wenn freilich in der Presse geäußert wurde: „Eine faule Orange hätte schon genügt, um alles zu zerstören ... Es muß ja nicht immer scharf geschossen werden" (Regina Bohne in „Der christliche Sonntag", Nr. 52/1964), so könnte man dazu sagen, daß der Papst, der beim Kreuzweg am 4. Dezember persönlich das Kreuz trug, durch eine solche Tat sich nur noch mehr als der Stellvertreter Christi auf Erden beglaubigt gesehen hätte. Die indische Regierung und das indische Volk indes würden eine solche Behandlung ihres hohen Gastes zweifellos als eine ihnen selbst angetane Schmach empfunden haben.

Hinter den Störungsversuchen standen, wie gesagt, verhältnismäßig kleine Teile des Hinduismus, die allerdings zum Teil auf nationaler Ebene organisiert sind und auch als nationale Parteien in Erscheinung treten. So konnte beispielsweise die Jana Sangh (Volks-Liga) bei den letzten Wahlen im Jahre 1962 7,5 Millionen Wählerstimmen auf

sich vereinen. Den Auffassungen der toleranten Mehrheit des Hinduismus gab die Maharani von Gwalior im Parlament Ausdruck, als sie erklärte: „Uns Hindus sagten unsere Oberpriester, daß jeder Hindu, der den Papst als unwillkommen bezeichnen würde, mit dem Ausschluß aus unserer Gemeinschaft bestraft werde." Interessant ist, daß die Kommunistische Partei Indiens sich jeder Agitation gegen den Kongreß enthielt und versprach, keinem Mitglied werde erlaubt werden, den „Gast der Nation" zu beleidigen.

Es ist nicht unwichtig, die Argumente der Hindu-Extremisten kennenzulernen, da sie Fingerzeige für die künftige Arbeit der Kirche in Indien geben. Die Hindu-Organisation Sabha befürchtete eine wohlgeplante Offensive, um die indische Bevölkerung zum Christentum zu bekehren, und sie berief sich dabei auf eine unüberlegte Äußerung in einer Nummer des Bulletins des Eucharistischen Kongresses, in der es hieß, daß solche Kongresse erfahrungsgemäß von einer bemerkenswerten Zahl von Konversionen begleitet seien. Deshalb wandte sie sich energisch gegen die Möglichkeit, daß der Papst als Prediger nach Bombay komme. Man argwöhnte auch, daß Rom auf dem Kongreß eine triumphale Machtdemonstration beabsichtige. Das Zentralorgan der Jana-Sangh-Partei schrieb: „Indien hat nichts gegen Christus einzuwenden, aber alles gegen ‚Römische' Katholiken. Indien wird nur ‚Indische' Katholiken akzeptieren. Alles andere wäre eine Bedrohung der Sicherheit und Unversehrtheit Indiens." In manchen Stellungnahmen wird sichtbar, daß man die Kirche als (ausländische) politische Macht betrachtet, die in Südvietnam eine verhängnisvolle Rolle spielte, die Naga-Rebellen an Indiens Ostgrenzen ermutigt usw. Die vom Papst vorgeschlagene Verteilung von Hilfen an das Volk wird als eine Insultierung des nationalen Prestiges bezeichnet. Im übrigen kam die Kampagne auch nach dem Eucharistischen Kongreß nicht zur Ruhe. In Bombay wurden Plakate angeschlagen: „Hinaus mit den ausländischen Missionaren! Eine indische Kirche! Entsühnt die entweihten Tempel!", und auf ihrer Jahresversammlung zu Vijayawada (Januar 1965) forderte die Jana Sangh in einer Resolution, man solle alle Konversionen durch christliche Missionare verbieten. Die Austreibung aller ausländischen Missionare sei vonnöten, sagte ein Redner. Sie trieben unter dem Deckmantel ärztlicher Hilfe und Verbreitung von Schulbildung Proselytenmacherei.

Wenn auch die Masse der im Grunde toleranten hinduistischen Bevölkerung solche radikalen Forderungen nicht unterstützte, so teilte sie gefühlsmäßig doch die Grundhaltung der Agitatoren, daß das Christentum ein Angriff gegen die vom Hinduismus geformten religiösen und kulturellen Traditionen des Landes sei, weil es diese Überlieferungen nicht annehme.

Polizeiaktionen gegen die Hindu-Extremisten hat die Kirche vor dem Kongreß weder gefordert noch befürwortet. Indes suchte Kardinal Gracias, der sich seiner großen Verantwortung für den ruhigen Ablauf des Kongresses (zumal angesichts des Papstbesuches, von dem er schon am 30. September vertraulich unterrichtet wurde!) bewußt war, durch persönliche Kontakte mit den Opponenten aus Hindukreisen sowie durch Presse-Interviews bestehende Vorurteile zu beseitigen und falsche Anschauungen über Wesen und Ziele des Kongresses zu berichtigen. Seine hinduistischen Freunde in Neu-Delhi widmeten sich in und außerhalb des Parlaments der gleichen Aufgabe und fanden dabei Unterstützung in einem Komitee, das durch Presseveröffentlichungen und — nach dem Bekanntwerden der Reise des Papstes am 18. Oktober — auch durch Plakate die Sicherung eines würdigen Verlaufes des Kongresses als ein Gebot hinduistischer Toleranz, nationaler Ehre und der Wahrung des internationalen Ansehens Indiens darstellten. In Bombay aber beschloß das Vorbereitende Kongreßkomitee — ohne irgendwelchen staatlichen Druck —, das Caritasprogramm des Kongresses einzuschränken, um gewissen Empfindsamkeiten der öffentlichen Meinung Rechnung zu tragen und den Hindu-Extremisten den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Einen seiner größten Erfolge im Kampf gegen die Anti-Kongreß-Hetze erzielte der indische Kardinal bei der in Bombay erscheinenden Wochenzeitung „Blitz" (Auflage zwei Millionen; der Name wurde den „Blitz"-Aktionen Hitlers gegen England im Zweiten Weltkrieg entlehnt). Das linksgerichtete Blatt hatte besondere Verbreitung in der Arbeiterschaft gefunden, weil es sich der Bekämpfung der Korruption widmete. Über den bevorstehenden Kongreß hatte „Blitz" durchaus unfreundlich geschrieben. Eine etwas freundlichere Wendung in einem Leitartikel der Zeitung kurz vor dem Papstbesuch benutzte Kardinal Gracias dann, um dem Herausgeber ein Sonderinterview anzubieten. Dieser war einverstanden und veröffentlichte den ganzen Inhalt. Es finden sich darin folgende Erklärungen des Kardinals: „Der Zweck des Kongresses ist nicht, die katholische Kirche triumphierend paradieren zu lassen. Es kann keine Rede davon sein, die Kirche als eine Einrichtung vorzustellen, die darauf aus ist, die Welt politisch und kulturell zu beherrschen, noch viel weniger, in irgendeiner Weise Proselyten zu machen." Schmerzlich sei es, so fügte der Kardinal hinzu, wenn man in Verkennung der Motive es so darstelle, als ob der Kongreß gegen die nationalen Interessen gerichtet sei. Von nun an war der „Blitz" gewonnen. Er bezeichnete den Kongreß als „den schönsten Tribut, den irgendeine Religion unserem Säkularismus zollen kann", forderte die Leser auf, das Bild Indiens nicht durch billige Proteste und ungeziemende Demonstrationen zu trüben, vielmehr mitzuarbeiten, damit dieses Ereignis zu einem leuchtenden Zeichen überfließender hinduistischer Toleranz werde. Keine Zeitung Indiens, so berichtete NCWC News Service (14. 1. 65), gab dem Papstbesuch mehr Publicity als der „Blitz". Im Leitartikel des 3. Dezember heißt es: „Die Tatsache der im Dialog mit der Menschheit stehenden Kirche ist der bemerkenswerteste Zug des Internationalen Eucharistischen Kongresses und der Anwesenheit des Papstes am Altar. Denn dies stellt eine kraftvolle neue Befreiungsbewegung von der vatikanischen Orthodoxie dar. Das Heraustreten des Papstes aus seinem römischen Gefängnis in die Außenwelt ist symbolisch für den neuen Windwechsel. Diese Revolution wird sichtbar in der ersten Enzyklika des Papstes, die die Annahme nahelegt, daß der Papst zur Koexistenz, zur Zusammenarbeit und zu einem fruchtbaren Dialog nicht nur mit nichtkatholischen Christen, sondern auch mit Hindus, Moslems, Parsen, Juden — und selbst mit den sog. Heiden und Atheisten bereit ist." Wie man aus den Presseberichten weiß, war bei Beginn des Kongresses schon alle Gegenagitation wie weggefegt. Die Polizei brauchte keine Plakate mehr abzureißen. Nur ein Mann wurde verhaftet, als er nach dem Besuche Pauls VI. im Gouverneurspalast während der Vorbeifahrt des Papstes Flugblätter in die Menge warf. Kardinal Gracias konnte zufrieden sein.

Die Mithilfe von Nichtchristen am Kongreß

Eine der bemerkenswertesten Tatsachen bei der Vorbereitung und Durchführung des Kongresses war die Mitwirkung von Nichtchristen. Kardinal Gracias hat selbst gestanden, daß er ohne diese Hilfe vor allem die Organisation der Dienste des Kongresses nicht hätte bewältigen können. Der hinduistische Erziehungsminister des Staates Maharashtra ließ die Semesterexamina der Schulen zwei Monate vorverlegen, um die Schulen für Gäste frei zu machen, und die Schüler und Schülerinnen mußten so härter und länger arbeiten, um den Examensstoff zu bewältigen. Sie taten es ohne Murren, und der Minister erklärte, die Prüfungen seien um mehrere Prozent besser ausgefallen als in früheren Jahren. Die (nichtchristlichen) Kinder der Staatsschulen sammelten um die Wette mit den Kindern der katholischen Schulen Gaben für die Armen der Stadt, als das Kongreßkomitee sich mit seinem Anliegen auch an die Nichtchristen wandte. An die sittlichen Naturanlagen appellierend, kann man also auch im hinduistischen Indien, „das keine Nächstenliebe kennt", Nächstenliebe wecken, wenn es auch keine christliche Nächstenliebe ist. Die Erfahrungen in Bombay, wo allerdings schon eine andere Mentalität als in den reinen Kastengebieten des hinduistischen Zentralindien — nicht ohne den Einfluß des Christentums — gewachsen ist, haben gezeigt, daß Sinn und Betätigung der Nächstenliebe erwachen, wenn sie nur geweckt und geleitet werden. Nichtchristen haben sich auch in beträchtlicher Zahl den Kranken- und Armenbesuchen des Kongresses angeschlossen. Die Jugend von Bombay war überall bereit, den Fremden als Führer zu dienen, „unbeugsam ehrenhaft und durch das Angebot eines Trinkgeldes beleidigt", berichtete ein Korrespondent des amerikanischen katholischen Nachrichtendienstes. Vielleicht haben andere andere Erfahrungen gemacht. Aber jedenfalls in den genannten Fällen wurde natürliche Hilfsbereitschaft und Ehrenhaftigkeit sichtbar. Trotz hinduistischem Heilsindividualismus, trotz Karma und Kastenordnung (die wenigstens den Kastenangehörigen gegenüber „Nächstenliebe" verlangt) hätte die indische Gesellschaft bis heute nicht bestehen können, wenn nicht ein Untergrund natürlicher Tugenden sie zusammengehalten hätte. Hindus haben in vielen Fällen ihre Wohnungen geräumt, um sie Priestern und Ordensleuten während der ganzen Kongreßwoche zur Verfügung zu stellen. Wohlhabende Parsen nahmen Kardinäle und Bischöfe auf. Auch der Päpstliche Legat, Kardinal Agagianian, wohnte bei einem Parsen. In den Büros und an den Schaltern der Kongreßorganisation waren Christen neben Nichtchristen tätig, desgleichen am Ärztezentrum und an den zwölf Stationen für Erste Hilfe. Die Parsen und die Moslems hatten je ihre eigenen Ambulanzabteilungen mit Personal und Krankenwagen zur Verfügung gestellt. (Von den Hilfsstationen wurden 1059 schwere und 1500 leichte Fälle behandelt. Die Schwerkranken sind in kürzester Zeit zu den Krankenhäusern der Stadt gebracht worden, die einen umfassenden Aufnahmedienst organisiert hatten.)

Die vielleicht umfangreichste Hilfe für den Kongreß haben die Parsen, Anhänger des Zoroaster, geleistet. Ihre Zahl in ganz Indien beträgt nur 100 000, aber 80 000 von ihnen leben in und um Bombay. Ihre Vorfahren flohen vor islamischer Verfolgung vor mehr als 1500 Jahren aus dem Iran. Nur untereinander heiratend und überaus geschäftsgewandt, erwarben sie ein großes Vermögen. Man schätzt, daß sie 40 Prozent des indischen Kapitals kontrollieren. Sie waren die erste Religion, die in Indien ein Caritasprogramm für Menschen anderen Glaubens durchführte. Wie sie seit jeher gerne katholische Werke, besonders solche der Caritas, unterstützten, so haben sie auch bereitwillig zur Finanzierung des Kongresses ihren Beitrag geleistet. Parsen gehören zu den engsten persönlichen Freunden des indischen Kardinals. Jede dritte junge Dame an den Kongreßschaltern war eine Parsin. Selbstlos und ohne Entgelt haben Parsenfrauen seit Beginn der Kongreßvorbereitungen auch beim Aufbau der Organisation mitgewirkt. Eine Menge natürlicher Tugenden sind also anläßlich des Kongresses hervorgetreten.

Im Lichte solcher Erkenntnisse über ein ethisches Substrat dieser nichtchristlichen Gesellschaft (das bei Parsen und Moslems zudem in einem monotheistischen Gottesbegriff verankert ist), in dem nach christlicher Auffassung noch die Uroffenbarung nachwirkt und an das der Gottesgeist anknüpft, zur praeparatio evangelica den Samen des Göttlichen Wortes streuend, verstehen wir, warum der Papst bei seinem kurzen Besuch in Bombay im indischen Volke gewisse sittliche Grundtugenden zu erkennen glaubte, obwohl er wußte, daß z. B. die Seelenwanderungslehre des Hinduismus zur Folge hat, daß der gläubige Hindu, wenn er den Armen hilft, dies nicht aus echtem Mitleid tut, vielmehr nur um seine Aussichten im nächsten Leben zu verbessern. Wie kann der Hindu aber diese Hoffnung hegen, wenn er nicht dunkel fühlt, daß im göttlichen Untergrund, mag er ihn auch nur pantheistisch oder theopanistisch deuten, eine Wertordnung besteht, die Armenhilfe mit einem besseren Dasein in einer nächsten Existenz belohnt? Im übrigen lehrt das indische Epos des Ramajana, das zur klassischen indischen Literatur gehört, streng die Pflicht der Nächstenliebe nach dem Beispiel des Gottes Rama (eine Inkarnation Vischnus), der in grenzenlosem Erbarmen Mensch wurde, um die Menschheit zu erlösen. Und der sog. Neuhinduismus übernimmt viele christliche soziale Ideen. Daß hinduistisches Denken zu einem Leben führen kann, das ganz der sozialen Hilfe für die Armen gewidmet ist, zeigt die in Indien allgemein bewunderte Aktion von Vinoba Bhave, der reiche Grundbesitzer mit Erfolg veranlaßte, den sozial Bedrängten Land zu schenken. Dabei darf man mit Grund die Frage stellen, ob Vinoba Bhave nicht im letzten auch von christlichen Vorstellungen über Nächstenliebe beeinflußt ist, mag er sich dessen auch nicht bewußt sein. Speziell für das kosmopolitische Bombay, „das Tor zum Westen", kann man annehmen, daß dort im Laufe der Zeit infolge der engen Berührung mit dem Westen nicht nur unchristliches, sondern auch christliches Gedankengut eingesickert ist, das sogar irgendwie auch in den Institutionen Niederschlag fand, die eine „religiös neutrale" englische Kolonialmacht schuf. Schließlich ist hier auch der stille Einfluß der Missionsschulen zu beachten. Nicht ohne Grund hat Paul VI. seinen triumphalen Empfang in Bombay bei rückschauender Wertung auch mit dem Wirken der Missionen in Verbindung gebracht. Im Verlaufe von mehreren Generationen haben vor allem die höheren Missionsschulen der katholischen Kirche Tausenden und aber Tausenden von gebildeten Nichtchristen eine Erziehung auf sittlicher Grundlage gegeben. Bombay ist weitaus führend im katholischen Schulwesen Indiens mit 84 High Schools, 6 Mittelschulen, 65 Primärschulen und 3 Universitätskollegien!

Wir verstehen auch die Anerkennung der Tugenden Gandhis seitens des Papstes. In seiner Botschaft an das indische

Volk sagte er: „... Aus der jahrhundertealten Geschichte Ihres Landes wissen wir um Ihre angeborene Güte, um die Demut und die Geduld der Söhne dieses Landes, um Ihre ergebene Antwort auf geistige Ideale. Ein hervorragendes Beispiel dieser Tugenden wurde uns durch das Leben und Wirken Mahatma Gandhis geschenkt, dessen hoher Charakter und dessen Friedensliebe allen bekannt sind." Und beim Besuch des Präsidenten Radhakrishnan erklärte Paul VI: „Gestatten Sie, den Wunsch zum Ausdruck zu bringen, daß die sittlichen und geistigen (spiritual) Tugenden, die die Welt in den großen modernen Indern wie Mahatma Gandhi und Jawaharlal Nehru bewunderte, das Wohlergehen, die Eintracht und die Ehre des indischen Volkes sichern, Tugenden, die stets in edler Weise seine Haltung kennzeichnen mögen..." „Vielleicht zum ersten Male in der Geschichte", so schreibt G. Caprile SJ in „La Civiltà Cattolica" (19. 12. 64), „wurden ‚die moralischen und bürgerlichen Tugenden' hervorragender Politiker wie Gandhi und Nehru als Beispiel in einer päpstlichen Ansprache angeführt." Von Gandhi sagte der erste indische Botschafter beim Vatikan bei Überreichung seines Beglaubigungsschreibens am 15. August 1948, er habe sein Leben nach der Botschaft Christi zu gestalten gesucht, sich zur Einzigkeit Gottes und zur Größe des religiösen Ideals der Bergpredigt bekannt. Von Nehru kann man nur sagen, daß er Agnostiker war und dennoch Tugenden zeigte, die ihm die Anerkennung dieser Tugenden durch den Papst eintrugen. Über Nehru berichtete Franz Gypkens SMA auf einer Tagung des Katholischen Missionsrates in Vallendar (Ordenskorrespondenz, Köln, 4/1964), sein langjähriger Privatsekretär, ein Katholik, habe diesen gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß dieses oder jenes, was er getan hatte, wirklich nicht in Ordnung war. Die Antwort: „Das ist natürlich nicht in Ordnung; kann ich dafür, daß das nicht in Ordnung ist?" Gypkens fügte dieser Darstellung hinzu: „Die Frage, ob er es denn überhaupt tun dürfe, ist ihm nicht aufgetaucht. Wir können von Glück sagen, daß soviel edle Tradition im Hinduismus war und er deshalb kein Hemmungsloser wurde." Vielleicht könnte man ergänzend dazu bemerken, daß auch der Einfluß des Positivismus, dem er in England während seiner Studien solange ausgesetzt war, sein sittliches Bewußtsein nicht zu verschütten, vielmehr nur zu verdunkeln vermochte.

Die liturgischen Dienste des Kongresses

Wenn wir uns nun der Wertung und Würdigung des Kongresses selbst zuwenden, so fordern die liturgischen Feiern zunächst unsere Beachtung.

Bei der Gestaltung der Kongreßliturgie aus dem Geist der Liturgiekonstitution stand man in Indien vor großen psychologischen Schwierigkeiten, da es dort nie so etwas wie eine Liturgische Bewegung gegeben hatte und man zudem in der Ausführung der Instruktion, die der Konstitution folgte, terminmäßig den übrigen Ländern der Erde vorangehen mußte. Der indische Jesuit Parmananda Divarkar berichtete darüber am 3. Dezember aus Bombay („Études", Januar 1965), nachdem er geschildert hatte, wie die Mission in seine Heimat eine „präfabrizierte Kirche" einführte, die trotz einer eindrucksvollen Organisation und sehr wirksamer Einrichtungen „jener Vitalität beraubt war, die von einem progressiven Wachstum in Harmonie mit den normalen Gesetzen des Lebens herrührt", wie folgt: „Selbst nach der Veröffentlichung der Konstitution über die Liturgie, gerade vor einem Jahre, gab es noch einiges Widerstreben, auf dem Kongreß etwas neu einzuführen, was es bisher nicht gegeben hatte. Es bestand Furcht vor dem Unbekannten. Man hatte Angst vor einem Mißerfolg. Es erschien seltsam, daß wir in der Liturgiereform den Vortritt haben sollten, während wir uns doch seit langem daran gewöhnt hatten, die anderen nachzuahmen. Aber unausweichlich mußten wir an der Spitze marschieren, als erste die Änderungen in der Messe einführen, uns auf die unbekannten (und nicht kodifizierten) Wogen der Konzelebration wagen und die Verantwortlichkeit für eine gewisse Aktionsfreiheit übernehmen, die die servile Unterwerfung unter die Rubriken ersetzt..."

Offenherzig erklärte Kardinal Gracias im „Cardinal's Bulletin" (Nr. 8, 27. 6. 64): „Die Zusammenkünfte der Nachkonziliaren Liturgischen Kommission (deren Mitglied der Kardinal ist) waren sehr interessant und erleuchtend. Liturgie war im Seminar nie meine starke Seite. Ich will nicht sagen, daß ich mich seither sehr gebessert habe, aber ich wurde durch die Gewalt der Umstände gezwungen, einen aktiven Anteil an der Liturgie zu nehmen. Bei diesen Versammlungen waren die aus allen Teilen der Welt hinzugezogenen Experten sehr tätig, und einige bischöfliche Mitglieder der Kommission stellten in hohem Maße die Tatsache unter Beweis, daß Liturgie für sie ein wirklich sehr lebendiger Gegenstand war. Ich bewies, daß ich ein geduldiger und, wie ich hoffe, intelligenter Hörer war. Aber ich fand große Hilfe in P. Simon Pimenta mit seinem großen liturgischen Wissen. Das Ergebnis war, daß wir praktisch alles gesichert haben, was wir für den Eucharistischen Kongreß ersehnen." Der Kongreßleitung wurden besondere Vollmachten für eine Reihe liturgischer Anpassungen gegeben. Kardinal Gracias hat nach dem Kongreß in Rom gebeten, diese Neuerungen für größere indische Veranstaltungen auch in Zukunft zuzulassen, und er ist der Meinung, sie könnten auch für andere Teile der Welt gegebenenfalls von Nutzen sein. Zur Förderung der Liturgischen Bewegung hat der Kardinal Prämonstratenser in seine Erzdiözese berufen und ihnen eine Pfarrei in Bandra anvertraut.

„Unter ungeheurer Arbeit", so berichtete der Kardinal nach dem Kongreß, wurde ein „Prayer Book and Hymnal" mit den hauptsächlichsten liturgischen Funktionen von liturgischen Experten aus Indien hergestellt, dem die Liedertexte des Kongresses angeschlossen wurden. Es entstand so ein Buch mit 240 Seiten Text. Dazu kamen die Liedertexte. Leider konnte dies Gebetbuch nicht in genügender Zahl für den Kongreß bereitgestellt werden, da die indischen Drucker sich nicht bereitfanden, Überstunden zu machen. Dazu klappte auch mangels Erfahrung die Verkaufsorganisation nicht. Nach dem Kongreß liegen nun 50 000 Exemplare vor, die der Kardinal für eine Rupie (84 Pfennige) pro Stück jetzt in ganz Indien abzusetzen sucht. Wenn bei den liturgischen Feiern die Gemeinde nicht immer in der wünschenswerten Weise mitging, so ist dies wohl zum Teil der Tatsache zuzuschreiben, daß das Gebetbuch nur in relativ geringer Zahl verfügbar war bzw. angeboten wurde. Allerdings hat man sich während der Feier unablässig bemüht, die Vorgänge am Altar zu erklären, Anregungen zu tieferer Betrachtung der Glaubenswahrheiten zu geben und zum Mitbeten einzuladen. Hier, wie auch bei den liturgischen Feiern, soweit sie nach der Liturgiekonstitution in der „Landessprache" stattfinden konnten oder sollten, zeigte sich die andere große Schwierigkeit, daß das Sprachenproblem hier ebensowenig

zu lösen war wie bei anderen gesamtindischen Volksversammlungen. Selbst in der Großstadt Bombay besteht dies Problem. Es gab tatsächlich beim Kongreß keine Sprache, in der sich alle Katholiken verständigen konnten, es sei denn die Sprache der Herzen. In dem englisch geprägten Bombay war der starke Gebrauch des Englischen in der Liturgie, in den Predigten und Ansprachen für die Bewohner der Stadt durchaus nicht „anstößig" und bei den Studientagungen des Kongresses die Benutzung der englischen Sprache eine Selbstverständlichkeit, da die Gebildeten diese Sprache beherrschen. Die Kongreßleitung sah sich gezwungen, die Redner für die Sonderveranstaltungen nach dem Prinzip auszuwählen, daß sie ihre Gedanken in Englisch wiedergeben konnten. Auch der Papst sprach meist in englischer Sprache, gelegentlich bei Veranstaltungen in kleinem Kreis ins Italienische überwechselnd, um seinen innersten Gefühlen, wie er sagte, besser Ausdruck geben zu können. Bei den in englischer Sprache vorbereiteten Texten tastete er sich, wie Berichterstatter meldeten, vorsichtig durch die Tücken der englischen Aussprache hindurch, und die „New York Times" hob hervor, daß sein Englisch „heavily accented" war.

Als Liturgiesprachen wurden neben dem Lateinischen und Englischen in der lateinischen Liturgie meist Hindi (die amtliche Sprache Indiens, bei deren Durchsetzung die Regierung Shastri jüngst in Südindien heftigstem Widerstand begegnete) und Marathi (die Lokalsprache von Bombay) benutzt. Diejenigen, die nach dem Kongreß bedauerten, daß die „Landessprachen" bei Gebeten und Gesängen nicht mehr berücksichtigt wurden, mußten im gleichen Satz zugeben, daß in diesem Falle vielleicht noch größere Schwierigkeiten entstanden wären. Die 60 000 Christen aus dem Süden, die in ununterbrochenen Tag- und Nachtfahrten herbeigeeilt waren, verstanden weder Hindi noch Marathi. Die großen Gottesdienste der beiden südindischen Kirchen fanden in der Hauptsprache Keralas, dem Malayalam, bzw. in Malayalam und (in ganz begrenztem Maße) in Syrisch statt, waren also den Angehörigen dieser Riten ohne weiteres verständlich, während diese Liturgiesprache den Katholiken aus dem übrigen Indien ebenso verschlossen blieb wie den anwesenden Europäern. Man gab aber Erklärungen in englischer Sprache.

P. Neuner SJ hat in seinem Aufsatz „Statio Orbis" („Stimmen der Zeit", Februar 1965) erklärt, die Gläubigen hätten sich an der Verwendung moderner Sprachen in der Liturgie nicht gestoßen, sondern sich an der Möglichkeit der wirklichen Teilnahme ehrlich gefreut. Diese Feststellung kann natürlich nur hinsichtlich der Angehörigen der lateinischen Kirche gelten, da das Problem der Landessprache in den beiden südindischen Kirchenzweigen schon seit langem bzw. wenigstens schon vor der Promulgation der Liturgiekonstitution zugunsten der einheimischen Sprache gelöst war. „Freilich", so sagt Neuner, „gab es auch Rückschläge. Wo man feste Formulare der Meßfeier mit dem sakramentalen Ritus verknüpft vorfand, wie bei Priesterweihe und Bischofskonsekration, da waren plötzlich alle Prinzipien der Erneuerung vergessen, und die ganze Liturgie stand wieder unter der Herrschaft der unerlösten Geister der alten Rubriken. Alles wurde wieder lateinisch gebetet, selbst das Evangelium wurde auf Lateinisch verkündet ... Man hätte mehr Konsequenz gewünscht..." Im „Klerusblatt" (München, 1/1965) erklärte ein priesterliches Mitglied der deutschen Kongreßgruppe, alle Sakramente, einschließlich der Priesterweihe, seien in der „Landessprache" gespendet worden. Diese Feststellung kann sich aber hinsichtlich der Priesterweihen — es fanden zwei statt, jene der 130 Ordinanden des syro-malabarischen Ritus und jene der 110 Lateiner — doch nur auf die Weihen nach dem malabarischen Ritus beziehen. Wenn die „Missa de Angelis" beim Schlußgottesdienst des Kongresses „noch am meisten Zug von allen hatte" („Klerusblatt", a. a. O.), so ist das nicht auf die Tatsache zurückzuführen, daß das Latein etwa die beste Sprache war, um die buntgemischte, aus Lateinern und Orientalen bestehende Gemeinschaft zur „actuosa participatio" an der Liturgie zu führen, sondern weil die Katholiken Bombays mit dieser Messe vertraut waren, weniger allerdings die Südinder!

Bot so Bombay eine Illustration zu den Schwierigkeiten, bei großen überregionalen katholischen Veranstaltungen in Ländern, in denen keine allgemeine Umgangs- und Verkehrssprache besteht, die tätige Mitwirkung der Gläubigen am Gottesdienst zu sichern (zumal wenn dort verschiedene Riten heimisch sind), so zeigte sich hier anderseits auch, daß tiefe Frömmigkeit und Hingabe an die Mysterien des Glaubens die Barrieren von Sprachen beim Gottesdienst überwinden können. Die religiöse Grundhaltung des Volkes half hier freilich in einzigartiger Weise. Selbst die bei allen Gottesdiensten zahlreich anwesenden Nichtchristen trugen durch ihre ergriffene Teilnahme zu der weihevollen Atmosphäre des Kongresses nur noch bei. Die Katholiken des nördlichen Indien sahen in Bombay zum ersten Male eine feierliche Entfaltung der beiden südindischen Riten. Mehr noch: sie erlebten Gottesdienste auch des armenischen und des ukrainisch-(ruthenisch-) byzantinischen Ritus. Die Einheit der Kirche in einer Vielzahl von Riten konnte nicht stärker unterstrichen werden: eine nützliche Lehre für jene Katholiken, die bisher in einer stark europäisierten lateinischen Kirche Indiens lebten, ohne sich Gedanken über das Akkommodationsproblem gemacht zu haben. Man könnte nun meinen, daß wenigstens die (inzwischen von europäischen Zutaten wieder weitgehend gereinigten) südindischen Riten, die sich auf die ältesten Zeiten des indischen Christentums zurückführen. Muster der Akkommodation seien. Der Erzbischof von Bhopal in Zentralindien, Eugen D'Souza, ist nicht dieser Meinung. Er schrieb jüngst: „Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß der Gebrauch der landeseigenen Sprachen einen enormen Fortschritt bedeutet, bleibt es nicht weniger wahr, daß der lateinische und auch selbst die orientalischen Riten so ziemlich in der Gesamtheit ihrer Ausdrucksformen Riten bleiben, die von der westlichen Kultur ausgingen oder beeinflußt wurden. Alles dies erscheint in den Augen unserer Christen als europäischer Import, der für sie keinen Symbolwert hat. Die beste Lösung ist für uns die Schaffung eines einheimischen Ritus: dies ist eine Arbeit von Gebet, von Treue zum Heiligen Geist, von Forschungen und tastenden Versuchen, die mehrere Generationen in Anspruch nehmen wird" („Eglise Vivante", Nr. 6, 1964).

Papst Paul VI. ist in Bombay auf diese Frage nicht eingegangen. Als er einem Gottesdienst im syro-malankarischen Ritus präsidierte, legte er Nachdruck auf das ernste Anliegen der Kirche, die verschiedenen Riten zu bewahren und zu schützen. Die Mannigfaltigkeit dieser Traditionen sei ein lebendiger Beweis für die Katholizität der Kirche Christi, die allen Menschen gehört, alle Kulturen umfaßt und in besonderer Weise der in jeder Kultur sich findenden Wahrheit und Schönheit Ausdruck verleihen könne. In der Vergangenheit sei der Gedanke einer legitimen

Pluralität und gegenseitigen Zusammenarbeit vielleicht manchmal etwas verdunkelt worden, und man müsse sich ihm wieder zuwenden. Nicht ohne Grund mahnte dann der Papst bei diesem Gottesdienst, man möge bei aller Treue zum Althergebrachten doch auch die lebendige Anpassung an die heutigen Erfordernisse nicht unterlassen. „Diese glückliche Verbindung von Treue und Angleichung, an der alle die verschiedenen Hierarchien und deren Gläubige im Geist brüderlicher Zusammenarbeit teilnehmen, möge Anlaß zur Hoffnung auf ein gültiges Zeugnis für Christus und sein Evangelium in diesem geliebten Lande Indien sein, das so reich ist an religiösem Leben und spirituellen Kämpfen."

Es kann nun kein Ideal sein, wenn Indien allmählich von einer Vielzahl von Riten durchsetzt würde. Die Ineinanderschachtelung von Riten und entsprechenden Jurisdiktionen in Südindien ist ein Seelsorgsproblem erster Ordnung. Sie trägt auch nicht dazu bei, den Geist der Kaste und der gegenseitigen Abkapselung bei den Katholiken Südindiens zu überwinden. In dem Maße, in dem südindische Katholiken nach Norden wandern, ergibt sich zwangsläufig die Notwendigkeit, auch für die Angehörigen vor allem der syro-malabarischen Kirche weiter nördlich Personaldiözesen zu gründen. Auch aus dieser Sicht heraus wäre zu wünschen, daß die Kirche Indiens zu einem einheitlichen Ritus käme, wenn auch erst in einem länger dauernden Prozeß der Indisierung. Erst wenn die Kirchen aller Riten diesen „springenden Punkt" sehen und gemeinsam nicht nur in ihren Hierarchen, sondern auch in ihren Gläubigen dem gleichen Ziele entgegenarbeiten, wenn das importierte Kirchentum eingeschmolzen wird in den genuin indischen Kulturboden, wenn aller Kasten- und Gruppenegoismus überwunden ist, wird man das Ziel ohne größere Schwierigkeit ansteuern können. Es drängt sich dann sogar auf. Auf diese Akkommodation wies der Papst in seiner Ansprache vor 25 000 Christen und Nichtchristen in Bombays Vorstadt Parel hin, als er davon sprach, daß die Prediger des Evangeliums die Christen dazu anleiten, ihren Glauben und ihre Andacht in Harmonie mit der Kultur Indiens in wahrhaft indischen Formen zum Ausdruck zu bringen. Noch ist es zu früh, die Auswirkungen des Kongresses auf die Geisteshaltung der indischen Katholiken in dieser Hinsicht zu beurteilen. Die stärkste Anregung zur Einsenkung des Christentums in die indische Kultur auf einem Kongreß, der weit weniger Besucher aus Übersee erhielt, als man ursprünglich angenommen hatte — es kamen 8000 statt der erwarteten 15 000 —, bot das indische klassische Tanzdrama des P. Georg Proksch, dem der Heilige Vater etwa eine Stunde beiwohnte. Während eine ähnliche Darbietung des gleichen Paters auf dem vor einigen Jahren zu Bombay stattgefundenen Marianischen Kongreß im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit stand, geriet das Spiel „No greater love", das das Wirken der Liebe Gottes in der Menschheitsgeschichte darstellt, infolge der vielen anderen Veranstaltungen diesmal etwas in den Hintergrund, hatte freilich bei zwei je vier Stunden dauernden Vorstellungen je 50 000 bis 60 000 Besucher. Tatsächlich war dieses Spiel „der indischste Teil des Kongresses" („Feuerreiter", Nr. 26, 1964). Wenn man weiß, daß der nunmehr 60jährige P. Proksch, hochgeehrt von führenden Hindu-Intellektuellen, Schriftstellern und Künstlern, sein Leben der Aufgabe gewidmet hat, Indien auf dem Wege über seine eigenen Kunstformen Christus und seiner Botschaft zuzuführen, daß er ferner Leiter eines Ashrams ist, in dem man indische Literatur, Philosophie, Geschichte, Religions- und Gesellschaftsformen des Landes mit dem Ziel einer Heimischmachung der Kirche in Indien studiert, hätte man eine ausgiebigere Würdigung des Tanzdramas, an dem 1300 Personen, auch Hindus, mitwirkten, in der großen Presse gewünscht, die fast nur dem Papstbesuch in Bombay ihre Beachtung schenkte.

Im liturgischen Gesamtaufbau des Kongresses war eine absolute Neuheit, daß man im Geiste der Liturgiekonstitution die Sakramentenliturgie mit Konsequenz in die Opferliturgie eingereiht hatte. Schöner und einprägsamer hätte man die Zentralidee des Kongresses liturgisch nicht hervorheben können: „Ursprung und Ziel aller Sakramente ist die Eucharistie" (S. Th. III q. 65 a 5).

Nach der kerygmatisch-katechetischen Seite hin hat der Kongreß nicht alle Wünsche erfüllt. Zwar bemühte sich der Papst, bei seinen Begegnungen mit der nichtchristlichen Welt die Tore zu dieser Welt durch Worte und symbolische Handlungen weit aufzustoßen und einen echten Dialog vorzubereiten, aber das Thema des Kongresses „Die Eucharistie und der neue Mensch" kam wenigstens bei den Gesamtveranstaltungen nicht ausreichend zur Entwicklung. Vieles wurde zu diesem Thema allerdings bei den Studientagungen gesagt, deren Ertrag aber nicht mehr in den großen Massenkundgebungen seinen Widerschein finden konnte. Alles, was man hier vermißte, kann man nicht den Kongreßrednern anlasten. Der Kongreß litt offenbar darunter, daß das Schema „Die Beziehungen der Kirche zur modernen Welt" vom Konzil noch nicht verabschiedet war. Schließlich war die indische Kirche, eben erst zur Selbstreflexion erwachend und sich zur eigentlichen Auseinandersetzung mit einer Umwelt rüstend, in der der „alte Mensch" des traditionellen Indien noch neben dem „neuen Menschen" des modernen Indien steht, überfordert, wenn man von ihr verlangte, zu dieser verwickelten Übergangssituation Gültiges zu sagen. Erst recht waren die außerindischen Redner dazu nicht imstande.

Die Zusammenarbeit der Kirchen

Kardinal Bea beim Weltrat der Kirchen

Der ungewöhnliche Besuch von Kardinal Augustin Bea in der Eigenschaft als Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen am Sitz des Weltrates der Kirchen in Genf (18.—19. 2. 65) war, wie er selber sagte, „eine historische Begegnung". Ihr Anlaß war der Vorschlag des Zentralausschusses des Weltrates, einen gemeinsamen Konsultativ-Ausschuß von acht ökumenischen und sechs römisch-katholischen Theologen zu bilden, der ohne eigene Entscheidungsbefugnis seinen Auftraggebern über Möglichkeiten der Zusammenarbeit zu berichten hätte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 255 f.). Der Kardinal überbrachte persönlich „die freudige Zustimmung des Heiligen Stuhles" und zeigte mit diesem raschen Handeln, wie ernst die römisch-katholische Kirche

die Durchführung des Ökumenismusdekrets zu nehmen wünscht. Ja man darf wohl sagen, daß durch diese Zusammenkunft eine neue ökumenische Wirklichkeit konstituiert worden ist. Die „Ökumene", das ist künftig der Weltrat der Kirchen *und* Rom, das sind die römisch-katholischen Kirchen in der Welt.

Kardinal Bea wurde feierlich begrüßt vom Generalsekretär des Weltrates, Dr. Visser 't Hooft, der sich freuen durfte, vor seinem Ausscheiden noch diese Krönung seiner Bemühungen begehen zu können. Er stellte Bea ebenso wie den gleichzeitig eingeladenen Ehrenpräsidenten des Französischen Protestantischen Kirchenbundes, Pfarrer Marc Boegner, Paris, ehemals einer der Präsidenten des Weltrates und ein 80jähriger wie Kardinal Bea, als Pioniere der Ökumenischen Bewegung vor und sagte, diese Genfer Begegnung wäre ohne eine lange Zeit der allmählichen Vorbereitung gar nicht möglich gewesen. Es habe Mut dazu gehört, „die Unvermeidlichkeit ökumenischen Handelns in einer Zeit zu verkünden, als die Kirchen in fast vollständiger Isolierung lebten" und die ökumenische Einheit noch „einem Hirngespinst glich". Auch der langjährige Beitrag katholischer Theologen habe dazu geholfen. „Sie stellten uns Fragen, die uns nachdenken ließen. Sie zwangen uns durch ihre Warnungen und ihre konstruktive Kritik, unsere Absichten zu präzisieren. Aber erst mit der Gründung des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen sei ‚die ekklesiastische Weite' erreicht worden" (öpd, 18. 2. 65).

Aber die Differenzen bleiben

Zum Ökumenismusdekret sagte Dr. Visser 't Hooft, es sei zu begrüßen, daß es deutlich erkläre, wie sehr der künftige Fortschritt von der Erneuerung der Kirche abhängig sei, und daß es jeden ökumenischen „Konfusionismus" ablehne. Es sei eine gute Sache, daß das Dekret immer wieder die Worte „nichtsdestoweniger" (nihilominus) und „jedoch" (attamen) gebrauche. Der echte Ökumenismus sei durch diese Worte gekennzeichnet. „Wir verharmlosen unsere Differenzen nicht. Wir erkennen nicht, wie wir sie miteinander versöhnen könnten. Der Ökumenismus fußt nicht auf dem Eindruck, daß die Differenzen im Schwinden begriffen sind. Er fußt auf der Überzeugung, daß wir trotz der Differenzen zusammen sprechen, wo möglich zusammen arbeiten sollten." Dazu solle der Konsultativ-Ausschuß dienen.

Dr. Boegner, der allerdings erst nach Kardinal Bea sprach und ihn anredete mit: „Eminenz, geliebter Bruder in Jesus Christus", verbürgt wie der greise Kardinal in seiner Person, daß die Einheit in der Liebe und in der Wahrheit und nicht, wie er in seiner Antwort versicherte, im Synkretismus gesucht wird. Er stellte fest, daß seit der Enzyklika Pius' XI. *Mortalium animos* viele Hindernisse auf dem Wege zur Einheit bereits der Vergangenheit angehören. Das sei besonders Papst Johannes XXIII. und der „vollendeten Loyalität" von Kardinal Bea zu verdanken. Im Schwinden seien die gegenseitige Unkenntnis der gespaltenen Kirchen, die Verständnislosigkeit, ja das gegenseitige Mißtrauen, wenn nicht gar offene Feindschaft. Er habe es auf seinen vielen Vortragsreisen erfahren, daß sich der römisch-katholische Episkopat durch das Konzil sozusagen „zur Ökumenischen Bewegung konvertiert" habe. Regelmäßig sei er von Bischöfen, wie sie zu sagen pflegten, „zu einem mageren Imbiß" eingeladen worden, und er habe ihnen dann stets sagen müssen, „daß das magere Essen eines Bischofs besser ist als das fette Essen eines Laien. Wie dem auch sei, selbst in Rom haben die Bischöfe mir im Vertrauen ihre Bekehrung zum Ökumenismus gestanden." Wer die letzten 55 Jahre miterlebt habe, müsse in dieser Begegnung zu Genf erkennen, daß sie ein Wunder der Erfüllung sei. Sie werde „der Ausgangspunkt für etwas ganz Neues" sein, das sich jetzt vollenden werde.

Die Rede von Kardinal Bea

Kardinal Beas Ansprache hatte einen schlechthin programmatischen Charakter. Sie fiel schon auf durch die Anrede: „Geliebte Brüder in Christus", die er einleitend näher begründete. Der Titel „Brüder in Christus" fasse das Tiefste zusammen, was allen gemeinsam sei, die heilige Taufe, und er drücke auch „unser Ziel aus: Wir wollen in vollkommener Weise Brüder in Christus sein und deshalb vollkommen eins in der Weise, in der er uns eins wissen will."

Der Kardinal gab sodann mit dem Ausdruck freudigen Dankes einen kurzen Rückblick auf die Jahre der Vorbereitung dieser historischen Begegnung seit der Gründung des Sekretariates für die Einheit der Christen zu Pfingsten 1960 durch Papst Johannes XXIII. Er sagte, man müsse die Begegnung in ihrem konkreten geschichtlichen Zusammenhang erkennen, der ihre Bedeutung noch erhöhe, nämlich die Konzilsberatungen über das Ökumenismusschema und seine Verabschiedung mit mehr als 2000 Stimmen gegen nur 11 Nein-Stimmen. „Daraus ergibt sich, daß der Inhalt des Dekrets..., schon bevor er auf dem Papier fixiert war, weitgehend eine lebendige Erfahrung der großen Mehrheit des gesamten katholischen Episkopats der ganzen Welt bildete. Diese haben also jene höchst positive Art und Weise, ihre nichtkatholischen Brüder und ihr Verhältnis zur katholischen Kirche zu sehen, die im Dekret zum Ausdruck kommt, lebendig an sich erfahren; sie haben jene klare und loyale und zugleich sehr positive Auffassung von dem zu erreichenden Ziel, nämlich von der Einheit der Kirche, in ihrer Beziehung zur legitimen Freiheit und Verschiedenheit, erfahren können..., sie haben endlich lange den weitsichtigen Plan für eine ökumenische Arbeit betrachtet, der im Ökumenismusdekret gezeichnet wird. So wird also im Dekret einfach nur auf dem Papier die lebendige Erfahrung der Konzilsväter fixiert. Daher handelt es sich im Dekret nicht nur um schöne Worte, sondern dieser Text ist der Ausdruck eines aufrichtigen und festen ökumenischen Willens der katholischen Kirche, der seinerseits die beste Garantie ist, daß das Dekret verwirklicht wird."

Ein Symbol fruchtbarer Aussichten

Angesichts dieses konkreten Zusammenhanges nannte Kardinal Bea die Begegnung von Genf „ein Symbol fruchtbarer Aussichten für weitere Entwicklungen". Sein Sekretariat werde die aufgenommenen „direkten Kontakte mit den einzelnen Kirchen oder Weltbünden im Osten wie im Westen" wie auch Kontakte mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen als solchem weiter ausbauen. Durch diese von Dr. Visser 't Hooft in Enugu anerkannte Differenzierung der Gespräche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 256, rechte Spalte) wird nunmehr, so scheint es uns, die römisch-katholische Kirche zu einer integrierenden Potenz der Ökumenischen Bewegung, die also künftig nicht mehr in derselben Weise wie bisher als ein der römisch-katholischen Kirche gegenüberstehender Block betrachtet werden kann. Das ist eine wesentliche Veränderung. In der Ansprache Beas folgte

hier die formelle Anerkennung des vorgeschlagenen Konsultativ-Komitees.
Ebenso wie Dr. Visser 't Hooft unterstrich dann der Kardinal „die Berge von Hindernissen und Schwierigkeiten, die auf unserem Wege liegen", und nannte Beispiele u. a. vom Ende der Dritten Konzilsperiode. Man dürfe sich aber nicht entmutigen lassen. Das gelte vor allem für die Lehrgespräche, für die es immerhin eine gemeinsame Grundlage gebe: „das Wort Gottes in der Heiligen Schrift, wobei auch dessen konkretem Ausdruck in den Gedanken der alten Väter des Ostens und des Westens Rechnung zu tragen ist.
Diesbezüglich sagte Dr. Ramsey, der anglikanische Erzbischof von Canterbury . . ., in Neu-Delhi: ‚Man stellt bei den römischen Katholiken, den Lutheranern, den Orthodoxen, den Reformierten, den Anglikanern ein Interesse für die Bibel, für die alten Väter und für die Liturgie fest, das die Verhältnisse des Denkens und der Lehrdarstellung ändert und neue Grundlagen für Diskussion und Einigung schafft.' So wollen wir unsere Lehre im Lichte alles dessen überprüfen, und zwar in voller Treue gegen die Wahrheit Christi und zugleich in der Liebe, mit allem, was diese an gegenseitiger Achtung und Verstehen beinhaltet. In dieser Weise wird die Treue zur Wahrheit keineswegs Ursache des Mißtrauens und um so weniger neuer Trennungen sein. Die Gnade Christi wird in diesen aufrichtigen Bemühungen mit uns sein . . ."

Ein wichtiger Rat

Am Schluß gab der Kardinal einen wichtigen Rat. Er sagte, das Ökumenismusdekret mahne, „daß alles, was wahrhaft christlich ist, niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens steht, sondern immer sogar helfen kann, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener verwirklicht werde (Nr. 4). Im gleichen Sinne erklärt dasselbe Dekret, daß gerade die Erwägung alles dessen, was die Ökumenische Bewegung der nichtkatholischen Brüder verwirklicht hat, für das Konzil ein Ansporn und Einladung gewesen ist, sich mit den ökumenischen Problemen zu befassen, um den Katholiken die dafür nötigen Weisungen zu erteilen. In der gleichen Weise darf man wohl hoffen, daß gemäß dem vom Papst Johannes XXIII. bei der Konzilseröffnung geäußerten Wunsch, das, was der Heilige Geist im Konzil und durch das Konzil bewirkt hat, eine Einladung an die nichtkatholischen Brüder darstellen wird, mit noch mehr Eifer die Einheit zu suchen, die Christus erfleht und gewollt hat."

Das Lehramt der Kirche erkennen

Was dieser Rat meint, ergab das Podiumsgespräch des nächsten Tages. Man konnte das bereits aus einem Kommentar von Giovanni Caprile SJ über „Die positiven Ergebnisse der Dritten Konzilssession" entnehmen, der in „La Civiltà Cattolica" erschienen und im „Osservatore Romano" (20. 2. 65) als ausführlicher Auszug abgedruckt worden war. Darin werden u. a. die umstrittenen Vorgänge der letzten Konzilswoche aufgeklärt, einschließlich der ärgerniserregenden Änderung des Ökumenismusschemas „von autoritativer Seite". In den Anmerkungen setzt sich Caprile mit den z. T. recht scharfen Einwänden der Protestanten auseinander, von denen einige auch hier im „Ökumenischen Konzilsecho" berichtet wurden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 187 f. und 236 f.). Zu der Änderung „vom Heiligen Geiste bewegt, *finden* sie Gott . . ." in: „Unter Anrufung des Heiligen Geistes *suchen* sie Gott in der Heiligen Schrift . . ." bemerkt Caprile, an dieser Stelle hatten einige Väter in ihren Modi die Streichung des ganzen Satzes mit der Begründung verlangt, daß er die Lehre der Reformatoren zu billigen scheine, wonach der Glaube des einzelnen das Lehramt der Kirche überflüssig mache (Anm. 15). Die Änderung hat demnach sagen wollen, Gott werde in der Heiligen Schrift nur dann wirklich gefunden, wenn auch das Lehramt der Kirche erkannt wird. Diese Interpretation nimmt der Sache weitgehend das Ärgerliche und läßt das entscheidende Problem des Glaubensgespräches offen.
Genau das geschah auch in Genf, als Kardinal Bea am Tage nach dem Empfang beim Weltrat der Kirchen mit Pfarrer Boegner zu einem „Podiumsgespräch" zusammentraf, zu dem die örtliche ökumenische Arbeitsgemeinschaft gemeinsam mit der römisch-katholischen Gemeinde von Genf eingeladen hatte, um eine Art Vorbild künftiger Zusammenarbeit zu geben. Die Veranstaltung brachte jedoch nur zwei aufeinander abgestimmte Vorträge, die abschnittweise einander gegenübergestellt wurden und allerdings für wünschenswerte Klarheit sorgten (nach „Osservatore Romano", 22./23. 2. 65 bzw. öpd, 26. 2. 65).

Das Podiumsgespräch Bea—Boegner

Kardinal Bea gliederte seine Ausführungen in drei Punkte, denen jeweils Dr. Boegner seine Auffassung entgegenstellte. Das dauerte etwa drei Stunden. Als erstes legte der Kardinal die wichtigsten positiven Ergebnisse der Dritten Konzilssession zur Frage der Wiedervereinigung der Christen vor, also die Gedanken des Ökumenismusdekretes und darauf bezügliche Stellen der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia*. Er hob auch die Bedeutung hervor, die den anwesenden Konzilsbeobachtern bei der Erarbeitung dieser Dokumente zugekommen sei. In diesem Zusammenhang äußerte er sich (nach öpd) auch zuversichtlich über die noch nicht verabschiedeten Konzilstexte über die Mischehe und die Religionsfreiheit und erklärte die Gründe der verzögerten Abstimmung.
Anschließend beurteilte Dr. Boegner die erwähnten Dokumente und unterstrich vor allem „ihre befreiende Wirkung", die daher rühre, daß die Kirche nicht mehr nur juristisch verstanden werde, sondern als Mysterium, nicht nur hierarchisch, sondern als „Volk Gottes". Er bedauerte zwar, daß die Deklaratio über die Religionsfreiheit nicht mehr verabschiedet wurde, gab aber zu, daß die zur Diskussion vorhandene Zeit zu kurz war.
Im zweiten Teil seiner Ausführungen erörterte Kardinal Bea die Frage, wie nun der Dialog vor sich gehen solle. Er meinte, das müsse erst noch sondiert werden, wo es am besten gelingen werde. Zweifellos sei das Problem der Kirche das Wesentlichste, ihre sichtbare und unsichtbare Struktur, ihr hierarchisches Wesen, das Amt der Bischöfe und des Papstes, „und vor allem die Frage der Existenz eines lebendigen Lehramtes, das die Lehre Christi mit solcher Autorität vortragen kann, daß sie im Gewissen verpflichtet, die Unfehlbarkeit dieses Lehramtes und besonders des Papstes". (Diese Gedanken faßte der „Ökumenische Pressedienst" auffallend kurz zusammen.) Man kann also nicht sagen, daß der Kardinal die Hindernisse auch nur im geringsten verschwiegen hat, wenn er auch in dem Panorama der Gesprächsthemen die dringenden Fragen praktischer Zusammenarbeit nannte, die sich einer Lösung anbieten. Man muß sogar hinzufügen, daß sich der Kardinal an die Warnung von Papst Paul VI. hielt, die dieser in einer Pilgeransprache vom 20. Januar 1965 zu der Versuchung aussprach, falsche Wege des

Glaubensgesprächs mit den getrennten Brüdern zu gehen. Gerade gutgläubige Katholiken, erklärte damals der Papst, neigten dazu, sich die Sache zu einfach vorzustellen, doch auch die theologischen Experten unterlägen der Versuchung, „daß man die Kontroverspunkte beiseiteschiebt und diejenigen Lehren der katholischen Kirche, die den getrennten Brüdern heute unannehmbar sind, versteckt, abschwächt, modifiziert, für unwichtig erklärt oder gar verleugnet". Man dürfe nicht bestimmte sichere Wahrheiten, bestimmte Dogmen minimalisieren und aus der Mitte rücken. „Wer vorgibt, er könne die Schwierigkeiten der Lehre dadurch lösen, daß er Aussagen, die das Lehramt der Kirche für verpflichtend und definitiv erklärt hat, ihrer Autorität beraubt, verdunkelt oder verschleiert, leistet keinen guten Dienst", im Gegenteil, er erzeugt bei den getrennten Brüdern Mißtrauen und Zweifel, daß sie getäuscht werden, und in der Kirche verbreitet er die Furcht, daß die Einheit auf Kosten der Wahrheit gesucht werde („Osservatore Romano", 21. 1. 65).
Genau diese Richtlinien hat auch Kardinal Bea in Genf eingehalten, und dadurch wurde dieses Gespräch zur Richtschnur und zum Paradigma. Pfarrer Marc Boegner konnte sich natürlich nicht auf diesen Katalog von Kontroversproblemen einlassen. Er nannte im Rückblick auf das ökumenische Gespräch der letzten fünfzehn Jahre als trennend zwischen Protestanten und Katholiken die Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition, die Mariendogmen von 1854 und 1950 und das Unfehlbarkeitsdogma von 1870. Er ging jedoch nicht auf die neue Abgrenzung von Papst und Bischofskollegium ein, sondern würdigte nur positiv die Rolle, die die Bibel auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gespielt habe.

Die vollkommene Einheit

Als dritten Punkt brachte Kardinal Bea die Frage vor, worin die Einheit der Kirche bestehe. Er ging aus von der Taufe, aber diese sei ihrem Wesen nach auf die vollkommene Einheit gerichtet im Bekenntnis desselben Glaubens, auf die volle Darstellung der Heilsordnung und die eucharistische Vereinigung. Und so wie die Fülle der Güter des Alten und des Neuen Bundes dem Apostelkollegium mit seinem Haupte, dem hl. Petrus, anvertraut worden ist, so kann auch die vollendete Einheit nur in der Einheit mit diesem Kollegium erreicht werden. Die Nachfolgeschaft dieses Kollegiums ist, nach der Überlieferung der Kirche durch alle Jahrhunderte, das Kollegium der Bischöfe mit dem Nachfolger Petri, dem römischen Papst, als Haupt. Diese Einheit aber habe ihr erhabenstes Urbild und ihre Quelle in der Einheit der Trinität.
Zu diesem korrekten römisch-katholischen Standpunkt nahm Dr. Boegner eine ebenso korrekte protestantische Haltung ein. Auch er unterstrich die Notwendigkeit eines „sichtbaren Zentrums", mit der johanneischen Begründung: „auf daß die Welt glauben möge". Die biblischen Texte jedoch, auf denen die katholische Lehre gründe, seien heftig umstritten. Obwohl die Protestanten, dem Petrusbuch von Oscar Cullmann folgend, den Primat Petri (in der Urkirche) nicht abstritten, sei nach ihrer Auffassung damit noch nicht die Unfehlbarkeit und die universale Jurisdiktion des Bischofs von Rom gegeben. Boegner leugnete also die Übertragung der Primatialgewalt des Petrus auf irgendwelche Nachfolger. Während der Katholizismus glaube, daß er als einzige Kirche die ganze „Fülle" besitze, seien die Protestanten überzeugt davon, daß keine Kirche bisher diese Fülle erreicht habe und daß alle Kirchen zu Demut, Dienst und zum Bekenntnis der Wahrheit gerufen seien. (Der Wortlaut des Gespräches wird im Verlag Labor et Fides, Genf, in der „Collection œcuménique" veröffentlicht.)
Man würde den Sinn dieses „Podiumsgespräches" zwischen zwei anerkannten Bürgen eines ökumenischen Einvernehmens in der Wahrheit verkennen, wollte man darin irgendwelche dogmatischen Fortschritte suchen. Diese waren gar nicht beabsichtigt. Vielmehr dürfte es beiden Seiten darauf angekommen sein, die wesentlich auf praktische Zusammenarbeit zielende Tätigkeit des Konsultativ-Ausschusses, der im April gebildet werden soll, gegen Verdächtigungen von beiden Seiten abzuschirmen, als bedeute der Besuch des römischen Kardinals am Sitz der Ökumenischen Bewegung den Beginn eines „Konfusionismus". Man wollte dokumentieren, daß dies nicht geplant ist, und das ist zu begrüßen.

Protestantisches Echo

Das Echo in der evangelischen Wochenpresse auf diese historische Begegnung war keineswegs sensationell, sondern aufmerksam und angemessen. Die Zeitschrift des französischen Protestantismus, der als erster betroffen war, „Réforme" (27. 2. 65), brachte den Bericht auf der letzten Seite unter der Schlagzeile „Rome à Genève" mit einem Foto, das Kardinal Bea zwischen Marc Boegner und Visser 't Hooft zeigt. Der nicht übermäßig ausführliche Bericht, der auch die Anwesenheit der Bischöfe Willebrands und Charrière, Fribourg-Lausanne, erwähnt, akzentuierte: „Die Stunde ist historisch: Rom kommt nach Genf in einem sehr brüderlichen Klima und ganz schlicht." Der Herausgeber, Albert Finet, stellte die „große Stunde" in Parallele zu dem sehr andersartigen Glaubensgespräch von Poissy, das die Religionskriege in Frankreich nach sich zog.
„Church Times" (26. 2. 65) berichtete auf der ersten Seite ausreichend genau und kommentierte auf der redaktionellen Seite unter der Überschrift „Ein ökumenischer Frühling", diese Begegnung sei völlig unvergleichbar und ein wahrhaft historischer Schritt auch für die Anglikanische Kirche, die freilich — das wurde hinzugefügt — ihre selbständigen Beziehungen zur Orthodoxie ausbaue.
Auf der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern erklärte Landesbischof D. Hermann Dietzfelbinger, der Referent der EKD für das Gespräch mit Rom, man müsse jetzt den rechten Mittelweg zwischen einem „sperrigen Protestantismus" und ökumenischem Enthusiasmus finden. Der Besuch von Kardinal Bea in Genf habe den Weg zu neuen Begegnungen geöffnet, den die Protestanten aufgeschlossen beschreiten müßten, auch wenn sie das Ende des Weges noch nicht sehen (epd, 2. 3. 65).

„Tatsachen eilen den Dogmen voraus..."?

Das Hamburger „Sonntagsblatt" (28. 2. 65) nannte es schlicht „ein ökumenisches Datum", daß „Rom Genf besucht". Es hob die Bedeutnug der Persönlichkeiten hervor, die ein solches Ereignis zuwege gebracht haben, und meinte zu dem großen Bibelexegeten Kardinal Bea, es könnte sein „wesentliches Lebenswerk sein", die absolute Integrität des katholischen Dogmas „ins Gespräch mit Kirchen zu bringen, deren Weg durch die Geschichte andere Bekenntnisse markieren". In „Christ und Welt" (26. 2. 65) schrieb der kirchenkritische Publizist Hans-Jürgen Schultz in einem nicht sehr ausführlichen Bericht „Keine hurtigen Unionspläne", der Besuch des Kardinals sei mehr als eine Höflichkeit gewesen. Es sei mehr ge-

schehen, denn er kam nicht mit leeren Händen. „Er hat seinen Gastgebern ein Geschenk überreicht", dessen Bedeutung hoch zu veranschlagen sei. Durch die Zustimmung zu dem vorgeschlagenen Konsultativausschuß würden „die vielfältigen Gespräche der vergangenen Jahre institutionalisiert. Man dürfte sich kaum dem Vorwurf der Überbewertung aussetzen, wenn man diese Einrichtung für ein denkwürdiges Datum in der Geschichte der Verständigungsbestrebungen der christlichen Kirchen hält. Aber freilich: mit den Chancen wachsen die Probleme..." Jedenfalls werde in Zukunft „immer häufiger von Rom und Genf die Rede sein... Mit einem schroffen Entweder-Oder kann man das Verhältnis der Kirchen zueinander nicht mehr beschreiben. Sie sind längst in eine Phase des Gebens und Nehmens und des wechselseitigen Aufeinanderangewiesenseins eingetreten. Die Tatsachen — so scheint es — eilen den Dogmen voraus." So hofft der bekannte Kirchenkritiker.

Delegation des Ökumenischen Patriarchen überbringt die Beschlüsse von Rhodos III

In einer feierlichen Audienz empfing Papst Paul VI. am 15. Februar die griechischen Metropoliten Meliton von Heliopolis und Theira und Chrysostomos von Myra, die als Abgesandte des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Auftrag hatten, die Beschlüsse der Dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos den interessierten Kirchen — der römischen, anglikanischen und altkatholischen — offiziell mitzuteilen. Die Empfänge und Gespräche im Vatikan und bei anderen römischen Stellen verliefen in einer Atmosphäre gegenseitiger Aufgeschlossenheit und großer Herzlichkeit. Die gesamte erste Seite des „Osservatore Romano" vom 15./16. Februar 1965 war dem Ereignis gewidmet, das P. Duprey, Untersekretär im Päpstlichen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, weitblickend und optimistisch kommentierte.

Für ihre aus den Beschlüssen der letzten Panorthodoxen Konferenz abgeleitete *gesamtorthodoxe* Mission waren die beiden Hierarchen in hervorragender Weise qualifiziert, Metropolit Meliton als Vorsitzender zweier, Metropolit Chrysostomos als Sekretär dreier Panorthodoxer Konferenzen. Nach ihrem Besuch in Rom fuhren sie weiter zum Oberhaupt der Altkatholiken in Utrecht und anschließend zum anglikanischen Erzbischof von Canterbury. In beiden Fällen unterrichteten sie nicht nur über die Dritte Panorthodoxe Konferenz, sondern vereinbarten Verhandlungen über die Herstellung voller Communio und über theologische Fragen („Church Times", 26. 2. 65). Jetzt zeigte sich die Tragweite des vom Ökumenischen Patriarchen mit kluger Bedachtsamkeit durchgesetzten Beschlusses (Rhodos III), daß das Ökumenische Patriarchat als Sprecher der Gesamtorthodoxie die Konferenzergebnisse den anderen Kirchen offiziell mitzuteilen hat. Ohne diese Ermächtigung, die nach außen hin als eine reine Prestigefrage erscheinen mochte, hätte das Patriarchat Konstantinopel lediglich als eine der autokephalen Kirchen — nicht als Sprecher aller — den weiteren Kontakt mit Rom pflegen können. So aber konnte es das Wenige, das es den autokephalen Kirchen zur Stützung seines Ehrenprimats hatte abgewinnen können, jetzt wahrnehmen, um in der Verbindung mit der ihm als autokephaler Kirche zustehenden Einzelinitiative die entscheidende Phase zur Vorbereitung des Dialogs mit Rom energisch einzuleiten.

Der Dialog der Liebe

Es zeigte sich während der Anwesenheit der beiden griechischen Metropoliten in Rom ferner, welche Ausstrahlungskraft von der symbolträchtigen Begegnung zwischen Papst und Patriarch in Jerusalem ausgeht. In seinem mit großer Herzlichkeit an den Papst gerichteten Schreiben erinnerte Patriarch Athenagoras an das Treffen, das von der christlichen Welt mit Erleichterung und großer Hoffnung aufgenommen worden sei. Metropolit Meliton erinnerte an „den großen Augenblick von Jerusalem", wo Papst und Patriarch „die Tür zur Versöhnung aufstießen, den Dialog der Liebe einleiteten und der ganzen Welt die große Realität und den erhabenen Namen der ungeteilten Kirche Christi vor Augen führten". Auch Paul VI. bekannte in seiner Erwiderung, daß ihm die Begegnung von Jerusalem für sein ganzes Leben zur „Quelle unaussprechlicher Empfindungen" geworden sei.

In seiner Begrüßungsansprache gab Metropolit Meliton einen Abriß des von den Orthodoxen auf drei Konferenzen erarbeiteten Programms der Einheit. „Unser orthodoxer Orient hat im Bestreben, die alte Einheit, die Schönheit und den Ruhm der Kirche wiederherzustellen, nie aufgehört, für die Vereinigung aller zu beten und mit den anderen Christen zur Entfaltung des ökumenischen Geistes der Versöhnung zusammenzuarbeiten, und wenn er sich in diesen letzten Jahren besonders der römisch-katholischen Kirche, der Schwesterkirche, der Sie vorstehen, zuwandte, hat er seit der Ersten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos den Ausbau der Beziehungen mit ihr im Geiste Christi zu einem der von ihm verfolgten Ziele gemacht. Auf der Zweiten Panorthodoxen Konferenz hat er sodann grundsätzlich beschlossen, auf gleicher Ebene den Dialog mit ihr zu beginnen. In einstimmiger Bestätigung seines Wunsches nach diesem Dialog stellte er letzthin auf der Dritten Panorthodoxen Konferenz darüber hinaus ein Programm auf, um dieses heilige Anliegen zu fördern und es schrittweise, auf sicherer Grundlage, zu verwirklichen und zum Erfolg zu führen." Der Metropolit kündigte an, daß die Orthodoxen kraft Beschluß von Rhodos III „und auf Anordnung des Heiligsten Ökumenischen Patriarchen, der diesen Beschluß in vorgesehener Weise ausführt", mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen in Verbindung zu treten beabsichtigen, um „die verehrungswürdige römisch-katholische Kirche" über die von allen orthodoxen Kirchen gefaßten Beschlüsse zu informieren. Dies geschehe in der vom Papst auf mancherlei Weise gestärkten Überzeugung, daß die römische Kirche ebenfalls vom Wunsche erfüllt ist, nach gebührender Vorbereitung im günstigen Zeitpunkt das theologische Gespräch zwischen den Kirchen zu beginnen. „Der Herr verleihe dieser Mission Erfolg, damit sie zum gesegneten Beginn eines systematischen Bemühens zur Entwicklung brüderlicher Beziehungen zwischen unseren beiden Kirchen werde..., daß wir schnell zum eigentlichen theologischen Dialog kommen... und den lichten Tag des Herrn heraufführen, da wir in West und Ost, wie ehemals unsere gemeinsamen Martyrer, Bekenner und Väter, vom selben Brot essen, aus demselben Kelch trinken und denselben Glauben bekennen."

In der entgegenkommenden Reaktion Pauls VI. auf die nach großen Schwierigkeiten möglich gewordene Initiative des Patriarchen von Konstantinopel zeigte sich erneut das innere Einvernehmen zwischen Papst und Patriarch. Paul VI. ließ keinen Zweifel über die in seinen Augen entscheidende Wichtigkeit des Besuchs der griechischen

Metropoliten, in dem er den Beginn des „Dialogs der Liebe und der schrittweise wiedergewonnenen Brüderlichkeit" sah. Es war keineswegs eine rhetorische Übertreibung, wenn er das Ereignis mit den Worten des Psalmisten feierte „Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea!" (Ps. 117, 24).

Mit dieser Begegnung, sagte der Papst in seiner Erwiderung an die Delegierten, sei eine jahrhundertelange geschichtliche Periode zu Ende gegangen, und eine neue Etappe in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem orthodoxen Osten sei angebrochen. Er sei beglückt über die „Weisheit und den Realismus" des von den Delegierten skizzierten Programms. Das war Wertschätzung und Anerkennung der Bemühungen des Patriarchen von Konstantinopel, die verschiedenen orthodoxen Kirchen dem gemeinsamen Gespräch mit Rom geneigt zu machen. Zahlreichere und brüderlichere Kontakte müßten auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens eine Atmosphäre schaffen helfen, die zu gegebener Zeit einen fruchtbaren theologischen Dialog zu beginnen gestatte.

Hier sei auf einen Übermittlungsfehler hingewiesen, der sich in einem Teil der italienischen Presse und im Ökumenischen Pressedienst eingeschlichen hat und zu Mißverständnissen führen kann. Paul VI. hat nicht von der Aufnahme eines „zweiten" theologischen Dialogs gesprochen, wie in falscher Übermittlung von secondo (zweiter) für fecondo (fruchtbarer) gemeldet wurde (öpd, 18. 2. 65). Das Mißverständnis wurde offenbar dadurch begünstigt, daß zwischen der jetzt eingeleiteten vorbereitenden Phase als dem „Dialog der Liebe" zwischen Rom und den einzelnen autokephalen Kirchen und dem angestrebten theologischen Dialog mit der Gesamtorthodoxie unterschieden wurde.

Vorbereitung des theologischen Dialogs

Man muß erinnern, daß die Panorthodoxe Konferenz den eigentlichen (theologischen) Dialog einem späteren Zeitpunkt vorbehalten wissen wollte und die einzelnen orthodoxen Kirchen nur zu brüderlichen Beziehungen mit Rom ermächtigte. Ein diesen Rahmen überschreitender Alleingang Konstantinopels könnte alles Erreichte wieder in Frage stellen. So erläuterte P. Duprey, daß sich diese erste Phase des Dialogs auf der Ebene der sich mit verschiedener Intensität entwickelnden Beziehungen zwischen Rom und jeder der orthodoxen Kirchen bewege und als Vorbereitung des zukünftigen theologischen Dialogs zwischen der katholischen Kirche und der Gesamtorthodoxie zu betrachten sei. Aber schon diese erste Phase sei mehr, indem sie die vom Papst in der Predigt zu Grottaferrata angerufene fundamentale Gemeinsamkeit im Glauben, in der einen Taufe, im selben Priestertum mit der Feier des einen Opfers des einen Heilands der Kirche ins Bewußtsein rufe und aktualisiere. Daher seien diese Begegnungen schon jetzt mehr als eine Vorbereitung, nämlich „die Realisierung der ‚schon existierenden, wiewohl unvollständigen und verwundeten Einheit' ".

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Dogmatische Konstitution „Über die Kirche"

Am 21. November 1964 wurde bei der Abschlußfeier zur Dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils die Dogmatische Konstitution De Ecclesia *von Papst Paul VI. feierlich promulgiert (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 179). Der authentische Text des Dokuments ist Latein. Er wurde in den „Acta Apostolicae Sedis" vom 30. Januar 1965 veröffentlicht. Wir geben hier die im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte deutsche Übersetzung wieder. Sie hat folgenden Wortlaut:*

PAULUS BISCHOF
DIENER DER DIENER GOTTES
ZUSAMMEN MIT DEN
VÄTERN DES HEILIGEN KONZILS
ZUR FORTWÄHRENDEN ERINNERUNG

DOGMATISCHE KONSTITUTION
ÜBER
DIE KIRCHE

Erstes Kapitel

Das Mysterium der Kirche

1. Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mark. 16, 15). Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte dieses Konzil das Thema der vorausgehenden Konzilien fortführen und Wesen und universale Sendung der Kirche den Gläubigen und aller Welt eingehender erklären. Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse geben dieser Aufgabe der Kirche eine besondere Dringlichkeit, geht es doch darum, daß alle Menschen, die heute durch vielfältige soziale, technische und kulturelle Bande einander immer enger verbunden werden, auch ihre volle Einheit in Christus erlangen.

2. Der ewige Vater hat die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen. Er hat auch beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an seinem eigenen göttlichen Leben zu erheben. Und als sie in Adam gefallen waren, verließ er sie nicht, sondern gewährte ihnen jederzeit Hilfen zum Heil um Christi, des Erlösers, willen, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene aller Schöpfung" (Kol. 1, 15). Alle Erwählten aber hat der Vater vor aller Zeit „vorhergekannt und vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bild seines Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29). Die aber an Christus glauben, beschloß er in der heiligen Kirche zusammenzurufen. Diese begann sich schon seit dem Anfang der Welt abzuzeichnen; in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund wurde sie auf wunderbare Weise vorbereitet[1], in den letzten Zeiten

gestiftet, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart, und am Ende der Welt wird sie in Herrlichkeit vollendet werden. Dann werden, wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten"[2], in der universalen Kirche beim Vater versammelt werden.

3. Es kam also der Sohn, gesandt vom Vater, der uns in ihm vor Grundlegung der Welt erwählt und zur Sohnesannahme vorherbestimmt hat, weil es ihm gefallen hat, in Christus alles zu erneuern (vgl. Eph. 1, 4—5 u. 10). Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat Christus das Reich der Himmel auf Erden begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt. Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt. Dieser Anfang und dieses Wachstum wiederum werden zeichenhaft angedeutet durch Blut und Wasser, die der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmten (vgl. Joh. 19, 34), und vorherverkündet durch die Worte des Herrn über seinen Tod am Kreuz: „Und ich, wenn ich von der Erde erhöht bin, werde alle an mich ziehen" (Joh. 12, 32). Sooft das Kreuzesopfer, in dem unser Osterlamm Christus geschlachtet worden ist (1 Kor. 5, 7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht (1 Kor. 10, 17). Alle Menschen werden zu dieser Einheit mit Christus gerufen, der das Licht der Welt ist: Von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin.

4. Als das Werk vollendet war, das der Vater dem Sohn auf Erden zu tun aufgetragen hatte (vgl. Joh. 17, 4), ward am Pfingsttag der Heilige Geist gesandt, auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater (vgl. Eph. 2, 18). Er ist der Geist des Lebens, die Quelle des Wassers, das zu ewigem Leben aufsprudelt (vgl. Joh. 4, 14; 7, 38—39); durch ihn macht der Vater die von der Sünde ertöteten Menschen lebendig, um endlich ihre sterblichen Leiber in Christus aufzuerwecken (vgl. Röm. 8, 10 bis 11). Der Geist wohnt in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen wie in einem Tempel (vgl. 1 Kor. 3, 16; 6, 19), er betet in ihnen und legt Zeugnis ab für die Annahme an Kindes Statt (vgl. Gal. 4, 6; Röm. 8, 15—16 u. 26). Er führt die Kirche in alle Wahrheit ein (vgl. Joh. 16, 13), eint sie in Gemeinschaft und Dienstleistung, ordnet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben und schmückt sie mit seinen Früchten (vgl. Eph. 4, 11—12; 1 Kor. 12, 4; Gal. 5, 22). Durch die Kraft des Evangeliums läßt er die Kirche allzeit sich verjüngen, erneut sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam[3]. Denn der Geist und die Braut sagen zum Herrn Jesus: „Komm!" (vgl. Apk. 22, 17).

So erscheint die ganze Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk"[4].

5. Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von Urzeiten her in den Schriften verheißen war: „Erfüllt ist die Zeit, und genaht hat sich das Reich Gottes" (Mark. 1, 15; vgl. Matth. 4, 17). Dieses Reich aber leuchtet im Wort, im Werk und in der Gegenwart Christi den Menschen auf. Denn das Wort des Herrn ist gleich einem Samen, der auf dem Acker gesät wird (Mark. 4, 14): die es im Glauben hören und der kleinen Herde Christi (Luk. 12, 32) beigezählt werden, haben das Reich selbst angenommen; aus eigener Kraft sproßt dann der Same und wächst bis zur Zeit der Ernte (vgl. Mark. 4, 26—29). Auch die Wunder Jesu erweisen, daß das Reich schon auf Erden angekommen ist: „Wenn ich im Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist wahrlich das Reich Gottes zu euch gekommen" (Luk. 11, 20; vgl. Matth. 12, 28). Vor allem aber wird dieses Reich offenbar in der Person Christi selbst, des Gottes- und Menschensohnes, der gekommen ist, „um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen" (Mark. 10, 45).

Als aber Jesus nach seinem für die Menschen erlittenen Kreuzestod auferstanden war, ist er als der zum Herrn, zum Gesalbten und zum Priester auf immerdar Bestellte erschienen (vgl. Apg. 2, 36; Hebr. 5, 6; 7, 17—21) und hat den vom Vater verheißenen Geist auf die Jünger ausgegossen (vgl. Apg. 2, 33). Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist und seine Gebote der Liebe, der Demut und der Selbstverleugnung treulich hält, die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen. So stellt sie Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden dar. Während sie allmählich wächst, streckt sie sich verlangend aus nach dem vollendeten Reich; mit allen Kräften hofft und sehnt sie sich danach, mit ihrem König in Herrlichkeit vereint zu werden.

6. Wie im Alten Testament die Offenbarung des Reiches häufig in zeichenhaften Gestaltungen geschieht, so erschließt sich auch uns jetzt das innerste Wesen der Kirche in verschiedenen, in der alttestamentlichen Prophetie vorbereiteten Bildern aus dem Hirten- und Bauernleben, dem Hausbau oder auch den Familien- und Brautbeziehungen.

So erscheint die Kirche als *Schafstall*, dessen einzige und notwendige Tür Christus ist (Joh. 10, 1—10). Sie ist auch die Herde, als deren künftigen Hirten Gott selbst sich vorherverkündigt hat (vgl. Is. 40, 11; Ez. 34, 11 ff.). Wenngleich ihre Schafe von menschlichen Hirten geleitet werden, so werden sie dennoch immerfort von Christus, dem guten Hirten und dem Ersten der Hirten, geführt und genährt (vgl. Joh. 10, 11; 1 Petr. 5, 4), der sein Leben hingegeben hat für die Schafe (vgl. Joh. 10, 11 bis 15).

Die Kirche ist die *Pflanzung*, der Acker Gottes (1 Kor. 3, 9). Auf jenem Acker wächst der alte Ölbaum, dessen heilige Wurzel die Patriarchen waren und in dem die Versöhnung von Juden und Weltvölkern geschehen ist und geschehen wird (Röm. 11, 13—26). Sie ist vom himmlischen Ackerherrn als auserlesener Weingarten gepflanzt (Matth. 21, 33—43 par.; vgl. Is. 5, 1 ff.). Der wahre Weinstock aber ist Christus, der den Rebzweigen Leben und Fruchtbarkeit gibt, uns nämlich, die wir durch die Kirche in ihm bleiben, wie wir auch nichts ohne ihn tun können (Joh. 15, 1—5).

Des öfteren wird die Kirche auch Gottes *Bauwerk* genannt (1 Kor. 3, 9). Der Herr selbst hat sich mit dem Stein verglichen, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein geworden ist (Matth. 21, 42 par.; vgl. Apg. 4, 11; 1 Petr. 2, 7; Ps. 117 [118], 22). Auf diesem Fundament wird die Kirche von den Aposteln erbaut (vgl. 1 Kor. 3, 11), von ihm empfängt sie Festigkeit und Zu-

sammenhalt. Dieser Bau trägt verschiedene Benennungen: Haus Gottes (1 Tim. 3, 15), worin die *Familie* Gottes wohnt, Wohnstatt Gottes im Geiste (Eph. 2, 19—22), Zelt Gottes unter den Menschen (Apk. 21, 3), vor allem aber heiliger *Tempel,* als dessen Darstellung die heiligen Väter die steinernen Heiligtümer preisen und der in der Liturgie mit Recht verglichen wird mit der heiligen Stadt, dem neuen Jerusalem[5]. Wir selbst werden ihr schon auf Erden als lebendige Steine eingefügt (1 Petr. 2, 5). Johannes aber sah in seinen Gesichten diese heilige Stadt bei der Neuschaffung der Welt aus dem Himmel von Gott herabsteigen, bereitet wie eine Braut, die geschmückt ist für ihren Mann (Apk. 21, 1 f.).

Die Kirche wird auch bezeichnet als „das obere Jerusalem" und als „unsere Mutter" (Gal. 4, 26; vgl. Apk. 12, 17); sie wird beschrieben als die makellose *Braut* des makellosen Lammes (Apk. 19, 7; 21, 2 u. 9; 22, 17), die Christus „geliebt hat und für die er sich hingegeben hat, um sie zu heiligen" (Eph. 5, 26). In unauflöslichem Bund hat er sie zu sich genommen, immerfort „nährt und hegt er" sie (Eph. 5, 29). Nach seinem Willen soll sie als die von ihm Gereinigte ihm zugehören und in Liebe und Treue ihm untertan sein (vgl. Eph. 5, 24). Er hat sie schließlich auf ewig mit himmlischen Gütern überreich beschenkt, damit wir Gottes und Christi Liebe zu uns, die alles Einsehen übersteigt, begreifen (vgl. Eph. 3, 19). Solange aber die Kirche hier auf Erden in Pilgerschaft fern vom Herrn lebt (vgl. 2 Kor. 5, 6), weiß sie sich in der Fremde, so daß sie sucht und sinnt nach dem, was oben ist, wo Christus zur Rechten des Vaters sitzt, wo das Leben der Kirche mit Christus in Gott verborgen ist, bis sie mit ihrem Bräutigam vereint in Herrlichkeit erscheinen darf (vgl. Kol. 3, 1—4).

7. Gottes Sohn hat in der mit sich geeinten Menschennatur durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod besiegt, den Menschen erlöst und ihn umgestaltet zu einem neuen Geschöpf (vgl. Gal. 6, 15; 2 Kor. 5, 17). Indem er nämlich Anteil gab an seinem Geist, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib gemacht.

In jenem Leibe strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf verborgene und doch wirkliche Weise dem leidenden und verherrlichten Christus geeint werden[6]. Durch die Taufe werden wir ja Christus gleichgestaltet: „Denn in einem Geiste sind wir alle getauft in einen Leib hinein" (1 Kor. 12, 13). Durch diesen heiligen Ritus wird die Vereinigung mit Tod und Auferstehung Christi dargestellt und verwirklicht: „Wir sind nämlich mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod"; wenn wir aber „eingepflanzt worden sind dem Gleichbild seines Todes, so werden wir es zugleich auch dem seiner Auferstehung sein" (Röm. 6, 4—5). Beim Brechen des eucharistischen Brotes gewinnen wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. „Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, alle, die an dem einen Brote teilnehmen" (1 Kor. 10, 17). So werden wir alle zu Gliedern jenes Leibes (vgl. 1 Kor. 12, 27), „die Einzelnen aber untereinander Glieder" (Röm. 12, 5).

Wie aber alle Glieder des menschlichen Leibes, obschon sie viele sind, dennoch den einen Leib ausmachen, so auch die Gläubigen in Christus (vgl. 1 Kor. 12, 12). Auch im Aufbau des Leibes Christi gilt die Verschiedenheit der Glieder und der Dienste. Der eine Geist ist es, der seine vielfältigen Gaben gemäß seinem Reichtum und den Erfordernissen der Dienste zum Nutzen der Kirche austeilt (vgl. 1 Kor. 12, 1—11). Unter diesen Gaben ragt die Gnadenberufung der Apostel heraus, deren Autorität der Geist selbst auch die Charismatiker unterordnet (vgl. 1 Kor. 14). Derselbe Geist eint durch sich und durch seine Kraft wie durch die innere Verbindung der Glieder den Leib; er bringt die Liebe der Gläubigen untereinander hervor und treibt sie an. Folglich leiden, wenn ein Glied leidet, alle Glieder mit, und wenn ein Glied Ehre empfängt, freuen sich alle Glieder mit (vgl. 1 Kor. 12, 26).

Das Haupt dieses Leibes ist Christus. Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, und in ihm ist alles geschaffen. Er ist vor allen, und alles hat in ihm seinen Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, welcher die Kirche ist. Er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, auf daß er in allem den Vorrang innehabe (vgl. Kol. 1, 15—18). Durch die Größe seiner Macht herrscht er über Himmlisches und Irdisches, und durch seine alles überragende Vollkommenheit und Wirksamkeit erfüllt er den ganzen Leib mit dem Reichtum seiner Herrlichkeit (vgl. Eph. 1, 18—23)[7].

Alle Glieder müssen ihm gleichgestaltet werden, bis Christus Gestalt gewinnt in ihnen (vgl. Gal. 4, 19). Deshalb werden wir aufgenommen in die Mysterien seines Erdenlebens, werden ihm gleichgestaltet, sterben mit ihm und werden mit ihm auferweckt, bis wir endlich mit ihm königlich herrschen werden (vgl. Phil. 3, 21; 2 Tim. 2, 11; Eph. 2, 6; Kol. 2, 12 usw.). Solange wir auf Erden in Pilgerschaft sind und auf seinen Spuren in Trübsal und Verfolgung dahingehen, werden wir zu Gefährten seiner Leiden gemacht gemäß der Einheit von Haupt und Leib; wir leiden mit ihm, um so auch mit ihm verherrlicht zu werden (vgl. Röm. 8, 17).

Von ihm her „entfaltet sich der ganze Leib, durch vielfältige Verbindungen getragen und zusammengehalten, im Wachstum Gottes" (Kol. 2, 19). Er ordnet in seinem Leib, der Kirche, die Dienstgaben immerfort, vermöge deren wir durch seine Kraft uns untereinander Heilsdienste leisten, um — indem wir die Wahrheit in Liebe tun — in allen Dingen auf ihn hin zu wachsen, der unser Haupt ist (vgl. Eph. 4, 11—16).

Damit wir aber in ihm unablässig erneuert werden (vgl. Eph. 4, 23), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und gleiche im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib so lebendig macht, eint und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen konnten mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip — die Seele — im menschlichen Leibe erfüllt[8].

Christus aber liebt die Kirche als seine Braut; er ist zum Urbild des Mannes geworden, der seine Gattin liebt wie seinen eigenen Leib (vgl. Eph. 5, 25—28); die Kirche ihrerseits ist ihrem Haupt untertan (ebd. 23—24). „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" (Kol. 2, 9). Die Kirche, die sein Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben (vgl. Eph. 1, 22—23), damit sie selbst sich ausstrecke und komme zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph. 3, 19).

8. Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie unablässig[9]; durch sie gießt er Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Chri-

sti, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst[10]. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph. 4, 16)[11].

Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen[12]. Sie zu weiden hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen (Joh. 21, 17), ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Matth. 28, 18 ff.), für immer hat er sie als „Säule und Feste der Wahrheit" errichtet (1 Tim. 3, 15). Diese Kirche, die in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet ist, hat ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird[13]. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.

Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollzogen hat, so ist auch die Kirche gerufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. Christus Jesus hat, „obwohl er doch in Gottesgestalt war. ... sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen" (Phil. 2, 6); um unseretwillen „ist er arm geworden, obgleich er doch reich war" (2 Kor. 8, 9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht aufgerichtet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, „den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind" (Luk. 4, 18), „zu suchen und zu retten, was verloren war" (Luk. 19, 10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja, in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen. Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr. 7, 26) und Sünde nicht kannte (2 Kor. 5, 21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr. 2, 17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.

Die Kirche „schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin"[14] und verkündet Kreuz und Tod des Herrn, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor. 11, 26). Von der Kraft des auferstandenen Herrn aber wird sie gestärkt, um ihre Trübsale und Mühen, innere gleichermaßen wie äußere, durch Geduld und Liebe zu besiegen und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Lichte offenbar werden wird.

Zweites Kapitel

Das Volk Gottes

9. Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt (vgl. Apg. 10, 35). Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll. So hat er sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt und hat mit ihm einen Bund geschlossen und es Stufe für Stufe unterwiesen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und sich dieses Volk heiligte. Dies alles aber wurde zur Vorbereitung und zum Muster jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der volleren Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner Fleischwerdung überbracht werden sollte. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da schließe ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund ... Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres geben, und ihrem Herzen will ich es einschreiben, und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir zum Volke sein ... Alle nämlich werden mich kennen, vom Kleinsten bis zum Größten, spricht der Herr" (Jer. 31, 31—34). Diesen neuen Bund hat Christus gestiftet, das Neue Testament nämlich in seinem Blute (vgl. 1 Kor. 11, 25). So hat er sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte. Die an Christus glauben, werden nämlich, durch das Wort des lebendigen Gottes (vgl. 1 Petr. 1, 23) wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nicht aus dem Fleische, sondern aus dem Wasser und dem Heiligen Geist (vgl. Joh. 3, 5—6), schließlich gemacht zu „einem auserwählten Geschlecht, einem königlichen Priestertum ..., einem heiligen Stamm, einem Volk der Erwerbung ... Die einst ein Nicht-Volk waren, sind jetzt Gottes Volk" (1 Petr. 2, 9—10).

Dieses messianische Volk hat zum Haupte Christus, „der hingegeben worden ist wegen unserer Sünden und auferstanden ist um unserer Rechtfertigung willen" (Röm. 4, 25) und jetzt voll Herrlichkeit im Himmel herrscht, da er den Namen über allen Namen erlangt hat. Dieses Volk ist geprägt durch die Würde und die Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt. Sein Gesetz ist das neue Gebot (vgl. Joh. 13, 34), zu lieben, wie Christus uns geliebt hat. Seine Bestimmung endlich ist die weitere Ausbreitung des Gottesreiches, das von Gott selbst auf Erden begonnen worden ist, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben (vgl. Kol. 3, 4), erscheinen wird und „die Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit wird" (Röm. 8, 21). So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es in Wirklichkeit nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus zur Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit bestellt, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde (vgl. Matth. 5, 13—16) in alle Welt gesandt.

Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung Gemeinde Gottes genannt wird (2 Esdr. 13, 1; vgl. Num. 20, 4; Deut. 23, 1 ff.), so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr. 13, 14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Christi Gemeinde benannt (vgl. Matth. 16, 18). Er selbst hat sie ja mit seinem Blut erworben (vgl. Apg. 20, 28), mit seinem Geiste erfüllt und mit geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit ausgerüstet. Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und bestellt, damit sie allen und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser heilbringenden Einheit sei[15]. Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker. Auf ihrem Weg durch Prüfung und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn verheißenen Gnade Gottes gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die würdige Braut ihres Herrn verbleibe und unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern, bis sie durch das Kreuz zum Lichte gelangt, das keinen Untergang kennt.

10. Christus der Herr, als Priester aus den Menschen genommen (vgl. Hebr. 5, 1—5), hat das neue Volk „zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht" (vgl. Apg. 1, 6; 5, 9—10). Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr. 2, 4—10). So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg. 2, 42—47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm. 12, 1); überall auf Erden sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr. 3, 15).

Das allgemeine Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des hierarchischen Dienstes unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil[16]. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit[17] und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.

11. Was in der priesterlichen Gemeinschaft des Gottesvolkes in organischem Aufbau heilig grundgelegt ist, wird sowohl durch die Sakramente wie durch das Tugendleben verwirklicht. Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das unauslöschliche Prägemal zur Ausübung der christlichen Religion bestellt, und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen[18]. Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen[19]. In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm[20]; so übernehmen alle bei der liturgischen Handlung ihren je eigenen Teil, sowohl in der Darbringung wie in der heiligen Kommunion, nicht unterschiedslos, sondern die einen so, die anderen anders. Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie sodann die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hocherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar.

Die aber zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten für ihre Gott zugefügten Beleidigungen von seiner Barmherzigkeit Verzeihung und werden zugleich mit der Kirche versöhnt, die sie durch die Sünde verwundet haben und die zu ihrer Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt. Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er sie aufrichte und rette (vgl. Jak. 5, 14—16), ja sie ermahnt sie, sich ganz dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen (vgl. Röm. 8, 17; Kol. 1, 24; 2 Tim. 2, 11—12; 1 Petr. 4, 13) und so zum Wohle des Gottesvolkes beizutragen. Wer sodann unter den Gläubigen die Auszeichnung der heiligen Weihe empfängt, wird im Namen Christi dazu eingesetzt, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden. Die christlichen Gatten endlich bezeichnen kraft des Sakramentes der Ehe das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph. 5, 32). Sie fördern sich gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder und haben so in ihrem Lebensstand und in ihrer Ordnung ihre eigene Gabe im Gottesvolk (vgl. 1 Kor. 7, 7)[21]. Aus diesem Ehebund nämlich geht die Familie hervor, in der die neuen Bürger der menschlichen Gesellschaft geboren werden, die durch die Gnade des Heiligen Geistes in der Taufe zu Söhnen Gottes gemacht werden, um dem Volke Gottes im Fluß der Zeiten Dauer zu verleihen. Die Eltern sollen in dieser gleichsam häuslichen Kirche durch Wort und Beispiel für ihre Kinder die ersten Glaubensboten sein und die einem jeden eigene Berufung fördern, die geistliche aber mit besonderer Sorgfalt.

Mit so reichen Mitteln zum Heile ausgerüstet, sind alle Christgläubigen in allen Verhältnissen und in jedem Stand je auf ihrem Wege vom Herrn berufen zur Vollendung in der Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist.

12. Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr. 13, 15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen haben (vgl. 1 Joh. 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigen-

schaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ [22] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess. 2, 13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud. 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.

Derselbe Heilige Geist heiligt außerdem nicht nur das Gottesvolk durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern „teilt den Einzelnen, wie er will“ (1 Kor. 12, 11), seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den gedeihlichen Ausbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen gemäß dem Wort: „Jedem wird der Erweis des Geistes zum Nutzen gegeben“ (1 Kor. 12, 7). Solche Gnadengaben, ob sie nun von besonderer Leuchtkraft oder aber schlichter und allgemeiner verbreitet sind, müssen mit Dank und Freude angenommen werden, da sie den Nöten der Kirche besonders angepaßt und nützlich sind. Außerordentliche Gaben dürfen aber nicht unbedacht erstrebt werden. Man darf auch nicht willkürlich Früchte für die apostolische Tätigkeit von ihnen erwarten. Das Urteil über ihre Echtheit und ihren geordneten Gebrauch steht bei jenen, die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess. 5, 12 u. 19—21).

13. Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln (vgl. Joh. 11, 52). Dazu sandte nämlich Gott seinen Sohn, den er zum Erben des Alls gemacht hat (vgl. Hebr. 1, 2), daß er Lehrer, König und Priester aller sei, das Haupt des neuen und allumfassenden Volkes der Söhne Gottes. Dazu sandte Gott schließlich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg. 2, 42).

In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches freilich nicht irdischer, sondern himmlischer Natur. Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiß „der, welcher zu Rom wohnt, daß die Inder seine Glieder sind“ [23]. Da aber das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Joh. 18, 36), so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch. Sie ist dessen eingedenk, daß sie mit jenem König sammeln muß, dem die Völker zum Erbe gegeben sind (vgl. Ps. 2, 8) und in dessen Stadt sie Gaben und Geschenke herbeibringen (vgl. Ps. 71 [72], 10; Is. 60, 4—7; Apk. 21, 24). Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes [24].

Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich sammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen verschmolzen wird. Unter seinen Gliedern herrscht eine Verschiedenheit, sei es in den Ämtern, da manche im heiligen Dienst zum Nutzen ihrer Brüder wirken, sei es in Stand und Lebensordnung, da viele im Ordensstand auf einem engeren Weg nach Heiligkeit trachten und die Brüder durch ihr Beispiel anspornen. Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht [25], die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen. Daher bestehen schließlich zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche die Bande einer innigen Gemeinschaft der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitlichen Hilfsmittel. Zu dieser Gütergemeinschaft nämlich sind die Glieder des Gottesvolkes berufen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: „Dienet einander, jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes“ (1 Petr. 4, 10).

Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind.

14. Den katholischen Gläubigen wendet die Heilige Synode besonders ihre Aufmerksamkeit zu. Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Der eine Christus ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mark. 16, 16; Joh. 3, 5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.

Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilsmittel anneh-

men und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft. Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schoße der Kirche zwar „dem Leibe", aber nicht „dem Herzen" nach verbleibt[26]. Alle Söhne der Kirche sollen aber dessen eingedenk sein, daß ihre ausgezeichnete Stellung nicht den eigenen Verdiensten, sondern der besonderen Gnade Christi zuzuschreiben ist; wenn sie ihr im Denken, Reden und Handeln nicht entsprechen, wird ihnen statt Heil strengeres Gericht zuteil[27].

Die Katechumenen, die, getrieben vom Heiligen Geist, mit ausdrücklicher Willensäußerung um Aufnahme in die Kirche bitten, werden durch eben dieses Begehren mit ihr verbunden. Die Mutter Kirche umfaßt sie schon in liebender Sorge als die Ihrigen.

15. Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunioneinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden[28]. Viele nämlich halten die Schrift als Glaubens- und Lebensnorm in Ehren, zeigen einen aufrichtigen religiösen Eifer, glauben in Liebe an Gott, den allmächtigen Vater, und an Christus, den Sohn Gottes und Erlöser[29], empfangen das Zeichen der Taufe, wodurch sie mit Christus verbunden werden; ja sie anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften. Viele unter ihnen sind der Bischofswürde teilhaft, feiern die heilige Eucharistie und pflegen die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter[30]. Dazu kommt die Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern; ja sogar eine wahre Verbindung im Heiligen Geiste, der in Gaben und Gnaden auch in ihnen mit seiner heiligenden Kraft wirksam ist und manche von ihnen bis zur Vergießung des Blutes gestärkt hat. So erweckt der Geist in allen Jüngern Christi Sehnsucht und Tat, daß alle in der von Christus angeordneten Weise in der einen Herde unter dem einen Hirten in Frieden geeint werden mögen[31]. Um dies zu erlangen, betet, hofft und wirkt die Mutter Kirche unaufhörlich, ermahnt sie ihre Söhne zur Läuterung und Erneuerung, damit das Zeichen Christi auf dem Antlitz der Kirche klarer erstrahle.

16. Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weisen hingeordnet[32]. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm. 9, 4—5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm. 11, 28—29). Der Heilswille umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muselmanen, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, ist dieser Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg. 17, 25—28) und als Retter alle Menschen heil machen will (vgl. 1 Tim. 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen[33]. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die Hilfe der göttlichen Gnade, das rechte Leben zu erreichen suchen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft[34] und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe. Vom Bösen getäuscht, wurden freilich die Menschen oft eitel in ihren Gedanken, vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer (vgl. Röm. 1, 21 u. 25) oder sind, ohne Gott in dieser Welt lebend und sterbend, der äußersten Verzweiflung ausgesetzt. Daher ist die Kirche eifrig bestrebt, zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Heils all dieser Menschen die Mission zu fördern, eingedenk des Befehls des Herrn, der gesagt hat: „Predigt das Evangelium der ganzen Schöpfung" (Mark. 16, 16).

17. Wie nämlich der Sohn vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die Apostel gesandt (vgl. Joh. 20, 21) mit den Worten: „Gehet hin und lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. 28, 18—20). Diesen feierlichen Auftrag Christi zur Verkündigung der Heilswahrheit hat die Kirche von den Aposteln erhalten und muß ihn erfüllen bis zu den Grenzen der Erde (vgl. Apg. 1, 8). Daher macht sie sich die Worte des Apostels zu eigen: „Weh ... mir, wenn ich die Frohbotschaft nicht verkünde!" (1 Kor. 9, 16). Unablässig fährt sie darum fort, Verkünder auszusenden, bis die neuen Kirchen voll errichtet sind und auch selbst das Werk der Verkündigung fortsetzen können. Sie wird nämlich vom Heiligen Geiste angetrieben mitzuwirken, daß der Ratschluß Gottes, der Christus zum Ursprung des Heils für die ganze Welt bestellt hat, von Erfolg gekrönt werde. In der Verkündigung der Frohbotschaft sucht die Kirche die Hörer zum Glauben und zum Bekenntnis des Glaubens zu bringen, bereitet sie für die Taufe vor, befreit sie aus der Knechtschaft des Irrtums und gliedert sie Christus ein, damit sie durch die Liebe bis zur Fülle in ihn hineinwachsen. Ihre Mühe aber bewirkt, daß aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde zur Ehre Gottes, zur Beschämung des Teufels und zur Beseligung des Menschen. Jedem Jünger Christi obliegt die Pflicht, nach seinem Teil den Glauben auszusäen[35]. Wenn auch jeder die Glaubenden taufen kann, so ist es doch Sache des Priesters, die Auferbauung des Leibes durch das eucharistische Opfer zu vollenden und so die Worte Gottes, die er durch den Propheten gesprochen hat, zu erfüllen: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird geopfert und meinem Namen eine reine Opfergabe dargebracht" (Mal. 1, 11)[36]. So aber betet und arbeitet die Kirche zu gleicher Zeit, daß die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und Tempel des Heiligen Geistes, und daß in Christus, dem Haupte aller, jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde.

Drittes Kapitel

Der hierarchische Aufbau der Kirche, insbesondere das Bischofsamt

18. Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu vermehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen.

Diese Heilige Synode tritt in die Spuren des Ersten Vatikanischen Konzils und lehrt und erklärt feierlich mit ihm, daß der ewige Hirt Jesus Christus die heilige Kirche gebaut hat, indem er die Apostel sandte, wie er selbst gesandt war vom Vater (vgl. Joh. 20, 21). Er wollte, daß deren Nachfolger, die Bischöfe, in seiner Kirche bis zur Vollendung der Weltzeit Hirten sein sollten. Damit aber der bischöfliche Dienst selbst einer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubens- und der Kommunioneinheit gesetzt[37]. Diese Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem römischen Bischof zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor. Das damals Begonnene fortführend, hat sie sich entschlossen, nun die Lehre von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, die mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi[38] und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, zusammen das Haus des lebendigen Gottes leiten, vor aller Welt zu bekennen und zu erklären.

19. Der Herr Jesus rief, nachdem er sich betend an den Vater gewandt hatte, die zu sich, die er selbst wollte, und bestimmte zwölf, daß sie mit ihm seien und er sie sende, das Reich Gottes zu verkündigen (vgl. Mark. 3, 13—19; Matth. 10, 1—42). Diese Apostel (vgl. Luk. 6, 13) setzte er nach Art eines Kollegiums oder einer festen Gemeinschaft ein, an deren Spitze er den aus ihrer Mitte erwählten Petrus stellte (vgl. Joh. 21, 15—17). Er sandte sie zuerst zu den Kindern Israels und dann zu allen Völkern (vgl. Röm. 1, 16), damit sie in Teilhabe an seiner Gewalt alle Völker zu seinen Jüngern machten und sie heiligten und leiteten (vgl. Matth. 28, 16—20; Mark. 16, 15; Luk. 24, 45—48; Joh. 20, 21—23). So sollten sie die Kirche ausbreiten und unter der Leitung des Herrn durch ihr Dienen weiden alle Tage bis zum Ende der Welt (vgl. Matth. 28, 20). In dieser Sendung wurden sie am Pfingsttag voll bekräftigt (vgl. Apg. 2, 1—26) gemäß der Verheißung des Herrn: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der über euch kommen wird, und werdet mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde“ (Apg. 1, 8). Die Apostel aber verkündigten allenthalben die frohe Botschaft (vgl. Mark. 16, 20), die von den Hörenden kraft des Heiligen Geistes angenommen wurde, und versammelten so die universale Kirche, die der Herr in den Aposteln gegründet und auf den heiligen Petrus, ihren Vorsteher, gebaut hat: Christus Jesus selbst aber ist der Eckstein (vgl. Offb. 21, 14; Matth. 16, 18; Eph. 2, 20)[39].

20. Jene göttliche Sendung, die Christus den Aposteln anvertraut hat, wird bis zum Ende der Welt dauern (vgl. Matth. 28, 20). Denn das Evangelium, das sie zu überliefern haben, ist für alle Zeiten der Ursprung jedweden Lebens für die Kirche. Aus diesem Grunde trugen die Apostel in dieser hierarchisch geordneten Gesellschaft für die Bestellung von Nachfolgern Sorge.

Sie hatten nämlich nicht bloß verschiedene Helfer bei ihrem Dienst[40], sondern übertrugen, damit die ihnen anvertraute Sendung nach ihrem Tod weitergehe, gleichsam nach Art eines Testaments ihren unmittelbaren Mitarbeitern die Aufgabe, das von ihnen begonnene Werk zu vollenden und zu kräftigen[41]. Sie legten ihnen ans Herz, achtzuhaben auf die ganze Herde, in welcher der Heilige Geist sie gesetzt habe, die Kirche Gottes zu weiden (vgl. Apg. 20, 28). Deshalb bestellten sie solche Männer und gaben dann Anordnung, daß nach ihrem Hingang andere bewährte Männer ihr Dienstamt übernähmen[42]. Unter den verschiedenen Diensten, die so von den ersten Zeiten her in der Kirche ausgeübt werden, nimmt nach dem Zeugnis der Überlieferung die Aufgabe derer einen hervorragenden Platz ein, die zum Bischofsamt bestellt sind und kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge[43] Keimlinge apostolischen Samens besitzen[44]. So wird nach dem Zeugnis des heiligen Irenäus durch die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe und deren Nachfolger bis zu uns hin die apostolische Überlieferung in der ganzen Welt kundgemacht[45] und bewahrt[46].

Die Bischöfe haben also den Dienst an der Gemeinschaft zusammen mit ihren Helfern, den Priestern und den Diakonen, übernommen[47]. An Gottes Stelle stehen sie der Herde vor[48], deren Hirten sie sind, als Meister der Lehre, als Priester des heiligen Kultes, im Dienst der Leitung[49]. Wie aber das Amt fortdauern sollte, das vom Herrn dem Petrus, dem ersten der Apostel, in einzigartiger Weise zugewiesen wurde und auf seine Nachfolger übergehen sollte, so dauert auch das Amt der Apostel, die Kirche zu weiden, fort und muß von der heiligen Ordnung der Bischöfe immerdar ausgeübt werden[50]. Aus diesem Grunde lehrt die Heilige Synode, daß die Bischöfe auf Grund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind[51]. Wer sie hört, hört Christus, und wer sie verachtet, verachtet Christus und ihn, der Christus gesandt hat (vgl. Luk. 10, 16)[52].

21. In den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend. Zur Rechten des Vaters sitzend, ist er nicht fern von der Versammlung seiner Bischöfe[53], sondern vorzüglich durch ihren erhabenen Dienst verkündet er allen Völkern Gottes Wort und spendet den Glaubenden immerfort die Sakramente des Glaubens. Durch ihr väterliches Amt (vgl. 1 Kor. 4, 15) fügt er seinem Leib kraft der Wiedergeburt von oben neue Glieder ein. Durch ihre Weisheit und Umsicht endlich lenkt und ordnet er das Volk des Neuen Bundes auf seiner Pilgerschaft zur ewigen Seligkeit. Diese Hirten, die ausgewählt sind, die Herde des Herrn zu weiden, sind Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes (vgl. 1 Kor. 4, 1). Ihnen ist das Zeugnis für die frohe Botschaft von der Gnade Gottes anvertraut (vgl. Röm. 15, 16; Apg. 20, 24) und der Dienst des Geistes und der Gerechtigkeit in Herrlichkeit (vgl. 2 Kor. 3, 8—9).

Um solche Aufgaben zu erfüllen, sind die Apostel mit einer besonderen Ausgießung des herabkommenden Heiligen Geistes von Christus beschenkt worden (vgl. Apg. 1, 8; 2, 4; Joh. 20, 22—23). Sie hinwiederum übertrugen ihren Helfern durch die Auflegung der Hände die geistliche Gabe (vgl. 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6—7), die in der Bi-

schofsweihe bis auf uns gekommen ist[54]. Die Heilige Synode lehrt aber, daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird. Sie heißt ja auch im liturgischen Brauch der Kirche wie in den Worten der heiligen Väter höchstes Priestertum, Summe des heiligen Dienstes[55]. Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums ausgeübt werden können. Auf Grund der Überlieferung nämlich, die vorzüglich in den liturgischen Riten und im Gebrauch der Kirche des Ostens wie des Westens deutlich wird, ist es klar, daß durch die Handauflegung und die Worte der Weihe die Gnade des Heiligen Geistes so übertragen[56] und das heilige Mal so eingeprägt wird[57], daß die Bischöfe in hervorragender und sichtbarer Weise die Stelle selbst, des Lehrers, Hirten und Priesters, einnehmen und in seiner Person handeln[58]. Sache der Bischöfe ist es, durch das Weihesakrament neue Erwählte in die Körperschaft der Bischöfe aufzunehmen.

22. Wie nach der Setzung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der römische Bischof, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden. Schon die uralte Disziplin, daß die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem römischen Bischof im Bande der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten[59], desgleichen das Zusammentreten von Konzilien[60] zur gemeinsamen Regelung gerade der wichtigeren Angelegenheiten[61] in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch[62] bezeugen die wesentlich kollegiale Anlage und Natur des bischöflichen Amtes. Das Gleiche bestätigten die im Lauf der Jahrhunderte gefeierten Ökumenischen Konzilien. Darauf deutet aber auch schon der früh eingeführte Brauch hin, mehrere Bischöfe zur Teilnahme an der Erhebung eines Neuerwählten zum höchsten priesterlichen Dienst beizuziehen. Glied der Bischofskörperschaft wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Kommunion mit Haupt und Gliedern des Kollegiums.

Das Bischofskollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn sie in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof, dem Nachfolger Petri, als ihrem Haupt verstanden wird, und unbeschadet seiner Primatsgewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der römische Bischof hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die apostolische Körperschaft immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem römischen Bischof, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche[63]. Diese Gewalt kann nur mit Zustimmung des römischen Bischofs ausgeübt werden. Der Herr hat allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt (vgl. Matth. 16, 18 bis 19) und ihn als Hirten seiner ganzen Herde eingesetzt (vgl. Joh. 21, 15 ff.). Es steht aber fest, daß jenes Binde- und Löseamt, welches dem Petrus verliehen wurde (Matth. 16, 19), auch dem mit seinem Haupt verbundenen Apostelkollegium zugeteilt worden ist (Matth. 18, 18; 28, 16 bis 20)[64]. Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes aus; insofern es unter einem Haupte versammelt ist, stellt es die Einheit der Herde Christi dar. Im Rahmen dieses Kollegiums wirken die Bischöfe, unter treuer Wahrung des primatialen Vorrangs ihres Hauptes, in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren organische Struktur und Eintracht der Heilige Geist immerfort stärkt. Die oberste Gewalt über die ganze Kirche, die dieses Kollegium besitzt, wird auf feierliche Weise im Ökumenischen Konzil ausgeübt. Ein Ökumenisches Konzil gibt es nur, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt oder wenigstens rezipiert wird; der römische Bischof hat das Vorrecht, diese Konzilien zu berufen, auf ihnen den Vorsitz zu führen und sie zu bestätigen[65]. Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt weilenden Bischöfen ausgeübt werden, wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der verstreut weilenden Bischöfe billigt oder frei rezipiert, so daß ein wahrhaft kollegialer Akt zustande kommt.

23. Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen[66]. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen[67], die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche[68]. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit dar.

Die Einzelbischöfe, die an der Spitze der Teilkirchen stehen, üben ihre Hirtengewalt über den ihnen anvertrauten Anteil des Gottesvolkes, nicht über andere Kirchen und nicht über die Gesamtkirche aus. Aber als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel sind sie auf Grund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten[69]. Diese wird zwar nicht in Form eines Jurisdiktionsaktes ausgeübt, trägt aber doch im höchsten Maße zum Wohl der Gesamtkirche bei. Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Ordnung fördern und schützen sowie die Gläubigen anleiten zur Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen (vgl. Matth. 5, 10). Endlich müssen sie jede Wirksamkeit fördern, die der ganzen Kirche gemeinsam ist, vor allem dazu, daß der Glaube wachse und das Licht der vollen Wahrheit allen Menschen aufgehe. Im übrigen aber gilt unverbrüchlich: Indem sie ihre eigene Kirche als Teil der Gesamtkirche recht leiten, tragen sie wirksam bei zum Wohl des ganzen mystischen Leibes, der ja auch der Leib der Kirchen ist[70].

Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an. Ihnen allen zusammen hat Christus den Auftrag gegeben und die gemeinsame Pflicht auferlegt, wie schon Papst Coelestin den Vätern des Konzils von Ephesus ins Bewußtsein rief[71]. Deshalb sind die einzelnen Bischöfe gehalten, soweit die Verwaltung ihres eigenen Amtes es zuläßt, in Arbeitsgemeinschaft zu treten untereinander und mit dem Nachfolger Petri, dem die große Aufgabe, den christlichen Na-

men auszubreiten, in einzigartiger Weise übertragen ist[72]. Daher müssen sie mit allen Kräften den Missionen Arbeiter für die Ernte wie auch geistliche und materielle Hilfen vermitteln, sowohl unmittelbar durch sich selbst wie durch Weckung der eifrigen Mitarbeit ihrer Gläubigen. Schließlich sollen die Bischöfe nach dem ehrwürdigen Beispiel der Vorzeit in umfassender Liebesgemeinschaft den anderen Kirchen, besonders den benachbarten und bedürftigeren, gern brüderliche Hilfe gewähren.

Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung für die Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Darunter haben vorzüglich gewisse alte Patriarchatskirchen wie Mutterstämme des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren, mit denen sie durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten bis auf unsere Zeiten verknüpft sind[73]. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen.

24. Die Bischöfe empfangen als Nachfolger der Apostel vom Herrn, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, die Sendung, alle Völker zu lehren und das Evangelium jedwedem Geschöpf zu verkündigen. So sollen alle Menschen durch Glaube, Taufe und Erfüllung der Gebote das Heil erlangen (vgl. Matth. 28, 18; Mark. 16, 15—16; Apg. 26, 17 f.). Zur Erfüllung dieser Sendung verhieß Christus der Herr den Aposteln den Heiligen Geist und sandte ihn am Pfingsttag vom Himmel her. Durch dessen Kraft sollten sie ihm Zeugen sein bis ans Ende der Erde, vor Stämmen, Völkern und Königen (vgl. Apg. 1, 8; 2, 1 ff.; 9, 15). Jenes Amt aber, das der Herr den Hirten seines Volkes übertragen hat, ist ein wahres Dienen, weshalb es in der Heiligen Schrift bezeichnenderweise mit dem Wort „Diakonia", d. h. Dienst, benannt wird (vgl. Apg. 1, 17 u. 25; 21, 19; Röm. 11, 13; 1 Tim. 1, 12).

Die kanonische Sendung der Bischöfe kann geschehen durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Kirchengewalt nicht widerrufene Gewohnheiten, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar durch den Nachfolger Petri selbst. Falls er Einspruch erhebt oder die apostolische Gemeinschaft verweigert, können die Bischöfe nicht in die Amtsausübung aufgenommen werden[74].

25. Unter den hauptsächlichen Aufgaben der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums Vorrang[75]. Denn die Bischöfe sind Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer. Sie verkündigen dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben und erklären sie im Licht des Heiligen Geistes, indem sie aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes vorbringen (vgl. Matth. 13, 52). So lassen sie den Glauben fruchtbar werden und halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam ab (vgl. 2 Tim. 4, 1—4). Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren. Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in einzigartiger Weise dem authentischen Lehramt des römischen Bischofs, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Meinung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise.

Die Einzelbischöfe besitzen zwar nicht das Vorrecht der Unfehlbarkeit; wenn sie jedoch, über den Erdkreis verstreut, in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Sentenz übereinstimmend als definitiv verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi[76]. Dies ist noch offenkundiger der Fall, wenn sie auf einem Ökumenischen Konzil vereint für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten sind. Dann ist ihren Definitionen mit Glaubensgehorsam anzuhangen[77].

Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Festlegung der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit wie das heilig zu behütende und getreulich auszulegende Gut der göttlichen Offenbarung. Dieser Unfehlbarkeit erfreut sich der römische Bischof, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Luk. 22, 32), eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet[78]. Daher heißen seine Definitionen mit Recht aus sich und nicht erst auf Grund der Zustimmung der Kirche unveränderlich, da sie ja unter dem Beistand des Heiligen Geistes vorgebracht sind, der ihm im heiligen Petrus verheißen wurde. Sie bedürfen daher keiner Bestätigung durch andere und dulden keine Berufung an ein anderes Urteil. In diesem Falle trägt nämlich der römische Bischof seinen Spruch nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem das der Kirche selbst eigene Charisma der Unfehlbarkeit in einzigartiger Weise innewohnt[79]. Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit wohnt auch im Kollegium der Bischöfe, wenn es das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger Petri ausübt. Diesen Definitionen kann aber die Zustimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, kraft deren die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet[80].

Wenn aber der römische Bischof oder die Körperschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäß der Offenbarung, zu der zu stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind. In Schrift und Überlieferung wird sie durch die rechtmäßige Nachfolge der Bischöfe und insbesondere auch durch die Sorge des römischen Bischofs unversehrt weitergegeben und im Licht des

Geistes der Wahrheit in der Kirche heilig gehütet und getreulich ausgelegt[81]. Um ihre rechte Durchforschung und angemessene Darstellung mühen sich eifrig mit geeigneten Mitteln der römische Pontifex und die Bischöfe, entsprechend ihrer Pflicht und dem Gewicht der Sache[82]. Eine zum göttlichen Glaubensgut gehörende neue und öffentliche Offenbarung empfangen sie jedoch nicht[83].

26. Der Bischof ist, mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, „Verwalter der Gnade des höchsten Priestertums“ [84], vorzüglich in der Eucharistie, die er selbst darbringt oder darbringen läßt[85] und aus der die Kirche immerfort lebt und wächst. Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen[86]. Sie sind nämlich je an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk im Heiligen Geist und in reicher Fülle (vgl. 1 Thess. 1, 5). In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, „auf daß durch Speise und Blut des Herrenleibes die ganze Brudergemeinschaft zusammengefügt werde“ [87]. In jedweder Altargemeinschaft wird unter dem heiligen Dienst des Bischofs[88] ein Symbol jener Liebe und jener „Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann“ [89], hingestellt. In diesen Gemeinschaften, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, ist Christus anwesend, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengehalten wird[90]. Denn „nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen“ [91].

Jede rechtmäßige Eucharistiefeier steht unter der Leitung des Bischofs, dem die Pflicht übertragen ist, den Kult der christlichen Religion der göttlichen Majestät darzubringen und zu betreuen gemäß den Geboten des Herrn und den Gesetzen der Kirche, die durch sein teilkirchlich geltendes Urteil für die Diözese näher bestimmt werden.

So spenden die Bischöfe durch Gebet und Arbeit für das Volk von der Fülle der Heiligkeit Christi vielfältig und reichlich aus. Durch den Dienst des Wortes teilen sie die Kraft Gottes den Glaubenden zum Heil mit (vgl. Röm. 1, 16), und durch die Sakramente, deren geregelte und fruchtbare Verwaltung sie mit ihrer Autorität ordnen[92], heiligen sie die Gläubigen. Sie leiten die Taufspendung, die Anteil am königlichen Priestertum Christi gewährt. Sie sind die ordentlichen Firmspender, sie erteilen die heiligen Weihen und regeln die Bußdisziplin. Ferner ermahnen und unterweisen sie sorgsam ihr Volk, daß es in der Liturgie und vorzüglich im Meßopfer seinen Anteil gläubig und ehrfürchtig erfülle. Schließlich müssen sie ihre Anbefohlenen mit dem Beispiel ihres Lebenswandels voranbringen, ihren eigenen Sittenwandel vor allem Bösen in Zucht nehmen und nach Kräften mit der Hilfe des Herrn zum Guten hin umwandeln, damit sie zusammen mit der ihnen anvertrauten Herde zum ewigen Leben gelangen[93].

27. Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter und Gesandte Christi[94] durch Raten, Empfehlen, Beispiel, aber auch durch Autorität und heilige Vollmacht, die sie indes allein zum Aufbau ihrer Herde in Wahrheit und Heiligkeit gebrauchen, eingedenk, daß der Größere werden soll wie der Geringere und der Vorsteher wie der Diener (vgl. Luk. 22, 26—27). Diese Gewalt, die sie im Namen Christi persönlich ausüben, kommt ihnen als eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt zu, auch wenn ihr Vollzug letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird und im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann. Kraft dieser Gewalt haben die Bischöfe das heilige Recht und vor dem Herrn die Pflicht, Gesetze für ihre Untergebenen zu erlassen, Urteile zu fällen und alles, was zur Ordnung des Gottesdienstes und des Apostolats gehört, zu regeln.

Ihnen ist das Hirtenamt, das heißt die beständige tägliche Sorge für ihre Schafe im vollen Umfang anvertraut. Sie sind nicht als Stellvertreter der römischen Bischöfe zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten[95]. Folglich wird ihre Gewalt von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen[96]. Dabei bewahrt der Heilige Geist die von Christus dem Herrn in seiner Kirche gesetzte Form der Leitung ohne Minderung.

Der Bischof, der vom Hausvater gesandt ist, seine Familie zu lenken, soll sich das Beispiel des guten Hirten vor Augen halten, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen (vgl. Matth. 20, 28; Mark. 10, 45) und sein Leben für seine Schafe hinzugeben (vgl. Joh. 10, 11). Aus den Menschen genommen und in Schwachheit gehüllt, kann er mitleiden mit denen, die in Unwissenheit und Irrtum sind (vgl. Hebr. 5, 1—2). Er soll sich nicht weigern, seine Untergebenen zu hören, die er wie wirkliche Söhne hegt und zu eifriger Mitarbeit mahnt. Da er für ihre Seelen Gott wird Rechenschaft ablegen müssen (vgl. Hebr. 13, 17), soll er für sie durch Gebet, Predigt und jederlei Liebeswerk Sorge tragen, desgleichen für jene, die noch nicht von der einen Herde sind und die er doch im Herrn als sich aufgegeben betrachten soll. Da er wie der Apostel Paulus allen Schuldner ist, sei er bereit, allen das Evangelium zu predigen (vgl. Röm. 1, 14—15) und seine Gläubigen zu apostolischem und missionarischem Tateifer zu ermuntern. Die Gläubigen aber müssen dem Bischof anhangen wie die Kirche Jesus Christus und wie Jesus Christus dem Vater, damit alles in Einigkeit übereinstimme[97] und überströme zur Verherrlichung Gottes (vgl. 2 Kor. 4, 15).

28. Christus, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Joh. 10, 36), hat durch seine Apostel deren Nachfolger, die Bischöfe, seiner eigenen Weihe und Sendung teilhaftig gemacht. Diese wiederum haben ihr Dienstamt in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben[98]. So wird der aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienst in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen[99]. Die Priester haben zwar nicht die höchste Stufe der priesterlichen Weihe und hängen in der Ausübung ihrer Gewalt von den Bischöfen ab; dennoch sind sie mit ihnen in der priesterlichen Würde verbunden[100] und kraft des Weihesakramentes[101] nach dem Bilde Christi, des höchsten und ewigen Priesters (Hebr. 5, 1—10; 7, 24; 9, 11—28), zur Verkündigung der Frohbotschaft, zum Hirtendienst an den Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes geweiht und so wirkliche Priester des Neuen Bundes[102]. Auf der Stufe ihres Dienstes haben sie Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus (1 Tim. 2, 5) und verkünden allen das Wort Gottes. Am meisten üben sie ihr heiliges Amt im eucharistischen Kult, das heißt beim Herrenmahl, aus, wobei sie

in der Person Christi handeln[103] und sein Mysterium verkünden, die Hingabe der Gläubigen dem Opfer ihres Hauptes verbinden und bis zur Wiederkunft des Herrn (vgl. 1 Kor. 11, 26) im Meßopfer das einzige Opfer des Neuen Bundes vergegenwärtigen und zuwenden[104], das Opfer Christi nämlich, der sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Gabe dargebracht hat (vgl. Hebr. 9, 11 bis 28). Für die büßenden oder von Krankheit heimgesuchten Gläubigen walten sie vollmächtig des Amtes der Versöhnung und der Wiederaufrichtung; die Nöte und Bitten der Gläubigen tragen sie zum Vatergott hin (vgl. Hebr. 5, 1—4). Das Amt Christi des Hirten und Hauptes üben sie entsprechend dem Anteil ihrer Vollmacht aus[105], sie sammeln die Familie Gottes als von einem Geist durchdrungene Gemeinde von Brüdern[106] und führen sie durch Christus im Geist zu Gott dem Vater. Inmitten der Herde beten sie ihn in Geist und Wahrheit an (vgl. Joh. 4, 24). Endlich mühen sie sich im Wort und in der Lehre (vgl. 1 Tim. 5, 17), sie glauben, was sie im Gesetz des Herrn meditierend gelesen haben, lehren, was sie glauben, verwirklichen, was sie lehren[107].

Als sorgsame Mitarbeiter[108], als Hilfe und Organ des Bischofsstandes bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium[109], das freilich mit unterschiedlichen Pflichten beauftragt ist. In den einzelnen örtlichen Versammlungen der Gläubigen machen sie den Bischof, mit dem sie in vertrauensvoller und großzügiger Gesinnung verbunden sind, gewissermaßen gegenwärtig; sie übernehmen zu ihrem Teil seine Aufgabe und seine Sorge und verwirklichen sie in täglicher Mühewaltung. Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn, machen die Gesamtkirche an ihrem Orte sichtbar und leisten einen wirksamen Beitrag zur Erbauung des gesamten Leibes Christi (vgl. Eph. 4, 12). Auf das Wohl der Kinder Gottes allzeit bedacht, sollen sie darüber hinaus bestrebt sein, ihren Anteil beizutragen zur Hirtenarbeit an der ganzen Diözese, ja an der ganzen Kirche. Um dieser Teilhabe an Priestertum und Sendung willen sollen die Priester den Bischof wahrhaft als ihren Vater anerkennen und ihm ehrfürchtig gehorchen. Der Bischof hinwiederum soll seine priesterlichen Mitarbeiter als Söhne und Freunde ansehen, gleichwie Christus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde nennt (vgl. Joh. 15, 15). Diözesan- wie Ordenspriester sind also alle zusammen auf Grund ihrer Weihe und ihres Dienstes dem Kollegium der Bischöfe zugeordnet und wirken vermöge ihrer Berufung und der ihnen verliehenen Gnade zum Wohl der gesamten Kirche.

Kraft der Gemeinsamkeit der heiligen Weihe und Sendung sind die Priester alle einander in ganz enger Brüderlichkeit verbunden. Diese soll sich spontan und freudig äußern in gegenseitiger Hilfe, geistiger wie materieller, pastoraler wie persönlicher Art, in Zusammenkünften, in der Gemeinschaft des Lebens, der Arbeit und Liebe.

Die Fürsorge für die Gläubigen, die sie geistlich in Taufe und Lehre gezeugt haben (vgl. 1 Kor. 4, 15; 1 Petr. 1, 23), sollen sie wie Väter in Christus wahrnehmen. Als Vorbilder der Herde aus Überzeugung (1 Petr. 5, 3) sollen sie ihrer Ortsgemeinde so vorstehen und dienen, daß diese zu Recht mit jenem Namen benannt werden kann, der die Auszeichnung des einen und ganzen Gottesvolkes ist: Kirche Gottes (vgl. 1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 1, 1 u. passim). Sie seien eingedenk, daß sie in ihrem täglichen Wandel und ihrer Obsorge für Gläubige und Ungläubige, Katholiken und Nichtkatholiken, das Antlitz des wahren Priester- und Hirtendienstes bieten und allen das Zeugnis der Wahrheit und des Lebens geben müssen. Als gute Hirten haben sie die Pflicht, auch jenen nachzugehen (vgl. Luk. 15, 4—7), die zwar in der katholischen Kirche getauft, aber von der Praxis des sakramentalen Lebens oder gar vom Glauben abgefallen sind.

Weil die Menschheit heute mehr und mehr zur Einheit im bürgerlichen, ökonomischen und sozialen Bereich zusammenwächst, sollen die Priester um so mehr in vereinter Sorgfalt und Mühewaltung unter Leitung der Bischöfe und des Papstes jede Art von Spaltung beseitigen, damit die ganze Menschheit der Einheit der Familie Gottes zugeführt werde.

29. In der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen die Diakone, welche die Handauflegung „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung empfangen“[110]. Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie dem Volke Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium. Sache des Diakons ist es, je nach Weisung der zuständigen Autorität, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten. Den Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung hingegeben, sollen die Diakone eingedenk sein der Mahnung des heiligen Polykarp: „Barmherzig, eifrig, wandelnd nach der Wahrheit des Herrn, der aller Diener geworden ist.“[111]

Weil diese für die Kirche in höchstem Maße lebensnotwendigen Aufgaben bei der gegenwärtig geltenden Ordnung der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer erfüllt werden können, kann in Zukunft der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden. Den zuständigen verschiedenartigen territorialen Bischofskonferenzen kommt mit Billigung des Papstes die Entscheidung zu, ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen. Mit Zustimmung des römischen Bischofs wird dieser Diakonat auch verheirateten Männern reiferen Alters erteilt werden können, ferner geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Zölibatsgesetz in Kraft bleiben muß.

Viertes Kapitel

Die Laien

30. Nachdem die Heilige Synode die hierarchischen Ämter erklärt hat, wendet sie nun bereitwillig ihre Aufmerksamkeit dem Stand jener Christgläubigen zu, die man Laien nennt. Gewiß richtet sich alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker. Doch geht einiges auf Grund ihrer Stellung und Sendung in besonderer Weise die Laien beiderlei Geschlechts an. Das muß wegen der besonderen Verhältnisse unserer Zeit weiter begründet werden. Die geweihten Hirten wissen sehr gut, wieviel die Laien zum Wohl der ganzen Kirche beitragen. Sie wissen ja, daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hir-

ten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk einmütig zusammenarbeiten. Wir alle müssen nämlich, „indem wir die Wahrheit in Liebe tun, in allem auf ihn hin wachsen, der das Haupt ist, Christus: von ihm aus wird der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten durch jedes Band des Zusammenwirkens, entsprechend der dem einzelnen Glied zugemessenen Wirkkraft, und wirkt so das Wachsen des Leibes zu seinem Aufbau in Liebe“ (Eph. 4, 15—16).

31. Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden, die nicht Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes sind, das heißt die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.

Den Laien ist der Weltcharakter in besonderer Weise eigen. Die Glieder des geweihten Standes können zwar bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes. Auf Grund ihrer besonderen Erwählung aber sind sie vor allem und von Berufs wegen dem heiligen Dienst zugeordnet, während die Ordensleute durch ihren Stand ein deutliches und hervorragendes Zeugnis dafür geben, daß die Welt nicht ohne den Geist der Seligpreisungen verklärt und Gott dargebracht werden kann. Sache der Laien ist es, kraft ihrer eigentümlichen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Ordnung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Pflichten und Werken und den gewöhnlichen Bedingungen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewebt ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kundzumachen. Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen.

32. Die heilige Kirche ist kraft göttlicher Einrichtung in wunderbarer Mannigfaltigkeit geordnet und geleitet. „Wie wir nämlich an dem einen Leibe viele Glieder haben, die Glieder aber nicht alle den gleichen Dienst verrichten, so sind wir als viele ein einziger Leib in Christus, als einzelne aber untereinander Glieder“ (Röm. 12, 4—5).

Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph. 4, 5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit auf Grund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn „es gilt nicht mehr Jude und Heide, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28 griech.; vgl. Kol. 3, 11).

Wenn also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr. 1, 1). Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse Gottes und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten. So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi: denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil „dies alles der eine und gleiche Geist wirkt“ (1 Kor. 12, 11).

Wie die Laien aus Gottes Herablassung Christus zum Bruder haben, der, obwohl aller Herr, doch gekommen ist, nicht um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen (vgl. Matth. 20, 28), so haben sie auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern, die in Christi Vollmacht die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung und Leitung so betreuen, daß das neue Gebot der Liebe von allen erfüllt wird. Daher sagt der heilige Augustinus sehr schön: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“ [112]

33. Die im Volk Gottes versammelten und dem einen Leibe Christi unter dem einen Haupt eingefügten Laien sind, wer auch immer sie sein mögen, berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen.

Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt. Durch die Sakramente, vor allem durch die heilige Eucharistie, wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt und genährt, die die Seele des ganzen Apostolates ist. Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann [113]. So ist jeder Laie kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst „nach dem Maß der Gabe Christi“ (Eph. 4, 7).

Außer diesem Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu mehr unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden [114], nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten (vgl. Phil. 4, 3; Röm. 16, 3 ff.). Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen.

So obliegt allen Laien die erhabene Last, dafür zu wirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche.

Es soll daher auch ihnen in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche voll Eifer teilzunehmen.

34. Da der höchste und ewige Priester Christus Jesus auch durch die Laien sein Zeugnis und seinen Dienst fortsetzen will, macht er sie durch seinen Geist lebendig und treibt sie unaufhörlich an zu jedem guten und vollkommenen Werk.

Denen nämlich, die er mit seinem Leben und seiner Sendung innigst verbindet, gibt er auch Anteil an seinem Priesteramt zur Ausübung eines geistlichen Kultes zur Verherrlichung Gottes und zum Heil der Menschen. Deshalb sind die Laien Christus überantwortet und mit dem Heiligen Geist gesalbt und dadurch wunderbar dazu berufen und ausgerüstet, daß immer reichere Früchte des Geistes in ihnen hervorgebracht werden. Es sind nämlich alle ihre Werke, Gebete und apostolische Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, „geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus" (1 Petr. 2, 5). In der Feier der Eucharistie werden sie mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater voll Frömmigkeit dargebracht. So heiligen die Laien, indem sie allenthalben den Dienst der Anbetung heilig vollziehen, die Welt für Gott.

35. Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes das Reich des Vaters proklamiert hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg. 2, 17 bis 18; Offb. 19, 10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte. Sie zeigen sich als Söhne der Verheißung, wenn sie stark in Glauben und Hoffnung den gegenwärtigen Augenblick auskaufen (vgl. Eph. 5, 16; Kol. 4, 5) und die künftige Herrlichkeit in Geduld erwarten (vgl. Röm. 8, 25). Diese Hoffnung sollen sie aber nicht im Inneren der Seele verbergen, sondern in ständiger Bekehrung und im Kampf „gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister des Bösen" (Eph. 6, 12) auch durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken.

Wie die Sakramente des Neuen Bundes, durch die das Leben und Apostolat der Gläubigen genährt wird, einen neuen Himmel und ein neue Erde (vgl. Offb. 21, 1) vorbilden, so werden die Laien gültige Verkünder des Glaubens an die zu erhoffenden Dinge (vgl. Hebr. 11, 1), wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbinden. Diese Evangelisation, das heißt die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und das Wort, bekommt eine eigene Note und besondere Wirksamkeit von da her, daß sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird.

In dieser Aufgabe erscheint als besonders wertvoll jener Lebensstand, der durch ein besonderes Sakrament geheiligt wird, das Ehe- und Familienleben. Dort gibt es eine hervorragende Übung und Schule des Laienapostolates, wo die christliche Religion die ganze Einrichtung des Lebens durchdringt und von Tag zu Tag mehr umbildet. Dort haben die Eheleute ihre eigene Berufung, sich gegenseitig und den Kindern den Glauben und die Liebe Christi zu bezeugen. Die christliche Familie verkündet mit lauter Stimme die gegenwärtige Wirkkraft des Gottesreiches, besonders aber auch die Hoffnung auf das selige Leben. So überführt sie durch Beispiel und Zeugnis die Welt der Sünde und erleuchtet jene, die die Wahrheit suchen.

Daher können und müssen die Laien, wenn auch den zeitlichen Sorgen verpflichtet, eine wertvolle Wirksamkeit zur Evangelisation der Welt ausüben. Wenn nun einige von ihnen beim Mangel an geweihten Amtsträgern oder bei deren Verhinderung unter einem Verfolgungsregime nach Möglichkeit die heiligen Dienste ersetzen und viele von ihnen ihre ganzen Kräfte dem apostolischen Werk widmen, so müssen doch alle zur Ausweitung und zum Wachstum des Reiches Christi in der Welt mitarbeiten. Deshalb sollen die Laien sich um eine tiefere Kenntnis der geoffenbarten Wahrheit bemühen und inständig von Gott die Gabe der Weisheit erbitten.

36. Christus ist gehorsam geworden bis zum Tod. Deshalb wurde er vom Vater erhöht (vgl. Phil. 2, 9—9) und ging in die Herrlichkeit seines Reiches ein. Ihm ist alles unterworfen, bis er selbst sich und alles Geschaffene dem Vater unterwirft, damit Gott alles in allem sei (vgl. 1 Kor. 15, 27—28). Diese Gewalt teilte er seinen Jüngern mit, damit auch sie in königlicher Freiheit stehen und durch Selbstverleugnung und ein heiliges Leben das Reich der Sünde in sich selbst besiegen (vgl. Röm. 6, 12), aber auch Christus in den anderen dienen und ihre Brüder in Demut und Geduld zum König hinführen, dem zu dienen herrschen bedeutet. Der Herr will ja sein Reich auch durch die gläubigen Laien ausbreiten, das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens[115].

In diesem Reich wird auch die Schöpfung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm. 8, 21). Eine wahrlich große Verheißung und ein großer Auftrag ist den Jüngern gegeben: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1 Kor. 3, 23).

Die Gläubigen müssen also die innerste Natur der ganzen Schöpfung, ihren Wert und ihre Hinordnung auf das Lob Gottes anerkennen. Sie müssen auch durch das weltliche Wirken sich gegenseitig zu einem heiligeren Leben verhelfen. So soll die Welt vom Geist Christi erfüllt werden und in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel wirksamer erreichen. In der Erfüllung dieser allgemeinen Pflicht haben die Laien einen besonderen Platz. Sie sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Disziplinen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen gültigen Beitrag leisten, daß die geschaffenen Güter gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lichte seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik, Zivilisation und Kultur zum Nutzen wirklich aller Menschen entwickelt und besser unter ihnen verteilt werden und auf ihre Weise zum allgemeinen Fortschritt in der menschlichen und christlichen Freiheit dienen. So wird Christus durch die Glieder der Kirche die ganze menschliche Gesellschaft mehr und mehr mit seinem heilsamen Licht erleuchten.

Außerdem sollen die Laien, auch in Zusammenarbeit, die Einrichtungen und Verhältnisse der Welt, da wo Gewohnheiten zur Sünde aufreizen, so zu heilen suchen, daß dies alles nach der Norm der Gerechtigkeit umgestaltet wird und der Ausübung der Tugenden eher förderlich als

schädlich ist. Auf diese Weise erfüllen sie die Kultur und die menschlichen Leistungen mit sittlichem Wert. Gleichzeitig wird dadurch das Ackerfeld der Welt besser für den Samen des Gotteswortes bereitet, und es öffnen sich der Kirche weiter die Tore für die Verkündigung des Friedens in der Welt.

Um der Heilsökonomie selbst willen sollen die Gläubigen genau zu unterscheiden lernen zwischen den Rechten und Pflichten, die sie haben, insofern sie zur Kirche gehören, und denen, die sie als Glieder der menschlichen Gesellschaft haben. Beide sollen sie harmonisch miteinander zu verbinden suchen und daran denken, daß sie sich auch in jeder zeitlichen Angelegenheit vom christlichen Gewissen führen lassen müssen; keine menschliche Tätigkeit, auch in weltlichen Dingen nicht, läßt sich ja der Herrschaft Gottes entziehen. Heutzutage ist es aber besonders wichtig, daß diese Unterscheidung und Harmonie zugleich möglichst klar im Handeln der Gläubigen aufleuchte, damit die Sendung der Kirche den unterschiedlichen Verhältnissen der heutigen Welt voller entsprechen kann. Man muß gewiß anerkennen, daß die irdische Gesellschaft mit Recht den weltlichen Sorgen zugeordnet ist und darin von eigenen Prinzipien geleitet wird. Ebenso aber wird mit Recht jene unselige Lehre verworfen, die eine Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Religion zu errichten sucht und die Religionsfreiheit der Bürger bekämpft und austilgt[116].

37. Die Laien haben wie alle Christgläubigen das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente, von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen[117]. Und ihnen sollen sie ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern in Christus ansteht, eröffnen. Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären[118]. Gegebenenfalls soll das durch die dazu von der Kirche festgesetzten Einrichtungen geschehen, immer in Wahrhaftigkeit, Mut und Klugheit, mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber denen, die auf Grund ihres geweihten Amtes die Stelle Christi vertreten.

Die Laien sollen wie alle Gläubigen das, was die geweihten Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer und Leiter in der Kirche festsetzen, in christlichem Gehorsam bereitwillig aufnehmen nach dem Beispiel Christi, der durch seinen Gehorsam bis zum Tode den seligen Weg der Freiheit der Kinder Gottes für alle Menschen eröffnet hat. Sie sollen auch nicht unterlassen, ihre Vorgesetzten Gott zu empfehlen, die ja wachen, um Rechenschaft für unsere Seelen zu geben, damit sie das mit Freuden tun können und nicht mit Seufzen (vgl. Hebr. 13, 17).

Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Unternehmungen, Wünsche und Verlangen, die die Laien vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen[119]. Die gerechte Freiheit, die allen im irdischen bürgerlichen Bereich zusteht, sollen die Hirten sorgfältig anerkennen.

Aus diesem vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. In den Laien wird so der Sinn für eigene Verantwortung gestärkt, die Bereitwilligkeit gefördert. Die Kraft der Laien verbindet sich leichter mit dem Werk der Hirten. Sie können mit Hilfe der Erfahrung der Laien in geistlichen wie in weltlichen Dingen genauer und besser urteilen. So mag die ganze Kirche, durch alle ihre Glieder gestärkt, ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen.

38. Jeder Laie muß vor der Welt Zeuge der Auferstehung und des Lebens Jesu, unseres Herrn, und ein Zeichen des lebendigen Gottes sein. Alle zusammen und jeder Einzelne zu seinem Teil müssen die Welt mit den Früchten des Geistes nähren (vgl. Gal. 5, 22), in sie hinein den Geist ausgießen, der jene Armen, Sanften und Friedfertigen beseelt, die der Herr im Evangelium seligpries (vgl. Matth. 5, 3—9). Mit einem Wort: „Was die Seele im Leibe ist, das sollen in der Welt die Christen sein.“ [120]

Fünftes Kapitel

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche

39. Es ist Gegenstand des Glaubens, daß die Kirche, deren Geheimnis die Heilige Synode vorlegt, unverlierbar heilig ist. Denn Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Geist als „allein Heiliger“ gefeiert wird[121], hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen (vgl. Eph. 5, 25—26), er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle, mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden, zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (1 Thess. 4, 3; vgl. Eph. 1, 4). Diese Heiligkeit der Kirche tut sich aber in den Gnadenfrüchten, die der Heilige Geist in den Gläubigen hervorbringt, unaufhörlich kund und muß das tun. Sie drückt sich vielgestaltig in den einzelnen aus, die in ihrer Lebensordnung zur vollkommenen Liebe streben und die anderen erbauen. In eigener Weise erscheint sie in der Praxis der sogenannten evangelischen Räte. Diese von vielen Christen auf Antrieb des Heiligen Geistes privat oder in einer von der Kirche anerkannten Lebensform, einem Stand, übernommene Praxis der Räte gibt in der Welt ein hervorragendes Zeugnis und Beispiel dieser Heiligkeit und muß es geben.

40. Jesus der Herr, göttlicher Lehrer und Beispiel jeder Vollkommenheit, hat die Heiligkeit des Lebens, deren Urheber und Vollender er selbst ist, allen und jedem einzelnen seiner Jünger jeden Standes gepredigt: „Seid also vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5, 48)[122]. Allen hat er den Heiligen Geist gesandt, daß er sie innerlich bewege, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt und aus ganzer Kraft zu lieben (vgl. Mark. 12, 30), und einander zu lieben, wie Christus sie geliebt hat (vgl. Joh. 13, 34; 15, 12). Die Nachfolger Christi sind von Gott nicht kraft ihrer Werke, sondern auf Grund seines Gnadenbeschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt, in der Taufe des Glaubens wahrhaft Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaftig und so wirklich heilig geworden. Sie müssen die Heiligkeit, die sie empfangen haben, mit Gottes Gnade im Leben festhalten und vervollkommnen. Vom Apostel werden sie gemahnt, zu leben, „wie es Heiligen geziemt“ (Eph. 5, 3), und „als

von Gott erwählte Heilige und Geliebte herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Milde, Geduld" anzuziehen (Kol. 3, 12), und die Früchte des Geistes zur Heiligung zu erwerben (vgl. Gal. 5, 22; Röm. 6, 22). In vielem aber fehlen wir alle (vgl. Jak. 3, 2) und bedürfen deshalb ständig der Barmherzigkeit Gottes und müssen täglich beten: „Vergib uns unsere Schuld" (Matth. 6, 12)[123].

Jedem ist also klar, daß alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind[124]. Und durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert. Zur Erreichung dieser Vollkommenheit sollen die Gläubigen die Kräfte, die sie nach dem Maß der Gnadengabe Christi empfangen haben, anwenden, um, seinen Spuren folgend und seinem Bild gleichgestaltet, dem Willen des Vaters in allem folgsam, sich mit ganzem Gemüt der Ehre Gottes und dem Dienst des Nächsten hinzugeben. So wird die Heiligkeit des Gottesvolkes zu überreicher Frucht anwachsen, wie es die Kirchengeschichte durch so viele Heiligenleben lichtvoll zeigt.

41. In den verschiedenen Lebensarten und Aufgaben wird die eine Heiligkeit von allen ausgeprägt, die sich vom Heiligen Geist leiten lassen und der Stimme des Vaters gehorsam Gott den Vater im Geist und in der Wahrheit anbeten und dem armen, demütigen, das Kreuz tragenden Christus folgen, um der Teilnahme an seiner Herrlichkeit würdig zu werden. Jeder aber muß nach seinen eigenen Gaben und Gnaden auf dem Weg eines lebendigen Glaubens, der die Hoffnung weckt und durch Liebe wirksam ist, ohne Zögern vorangehen.

Vor allem die Hirten der Herde Christi müssen nach dem Bild des höchsten und ewigen Hohenpriesters, des Hirten und Bischofs unserer Seelen, heilig und freudig, demütig und kraftvoll ihr Amt ausüben, das auch für sie, wenn sie es so erfüllen, das hervorragende Mittel der Heiligung ist. Sie wurden zur Fülle des Priestertums erwählt und sind mit sakramentaler Gnade beschenkt, damit sie durch Gebet, Opfer und Predigt, durch jede Weise ihres bischöflichen Sorgens und Dienens ein vollkommenes Amt von Hirtenliebe ausüben[125], auch nicht fürchten, ihre Leben für ihre Schafe einzusetzen und als Vorbild für die Herde (vgl. 1 Petr. 5, 3) die Kirche auch durch ihr Beispiel zu täglich größerer Heiligkeit voranzuführen.

Die Priester sollen ähnlich wie der Rang der Bischöfe, um die sie einen geistlichen Kranz bilden[126], in Teilnahme an deren Amtsgnade durch Christus, den ewigen und einzigen Mittler, in täglicher Ausübung ihres Amtes in der Liebe zu Gott und dem Nächsten wachsen. Sie sollen das Band der priesterlichen Gemeinschaft wahren, an jedem geistlichen Gut Überfluß haben und vor allem ein lebendiges Zeugnis für Gott geben[127], als eifriger Nachahmer jener Priester, die im Laufe der Jahrhunderte in oft demütigem und verborgenem Dienst ein hervorragendes Beispiel von Heiligkeit hinterließen. Ihr Lob lebt in der Kirche Gottes. Im amtlichen Gebet und Opfer für ihre Gemeinde und das ganze Volk Gottes sollen sie erkennen, was sie tun, und nachahmen, was sie vollziehen[128]. Daran sollen sie sich nicht durch die apostolischen Sorgen, Gefahren und Mühsale hindern lassen, sondern im Gegenteil dadurch zu höherer Heiligkeit emporsteigen, indem sie aus der Fülle der Kontemplation ihre Tätigkeit nähren und fördern zur Freude der ganzen Kirche Gottes. Alle Priester, und vor allem die, die auf ihren besonderen Weihetitel hin Diözesanpriester heißen, sollen bedenken, wie sehr die treue Verbundenheit und großmütige Zusammenarbeit mit ihrem Bischof zu ihrer Heiligkeit beiträgt.

An der Sendung und Gnade des höchsten Priesters haben in besonderer Weise auch die Amtsträger der niederen Ordnung teil, vor allem die Diakone, die den Geheimnissen Christi und der Kirche dienen[129] und sich deshalb von jedem Laster rein bewahren, Gott gefallen und für alles Gute vor den Menschen sorgen müssen (vgl. 1 Tim. 3, 8—10 und 12—13). Die Kleriker, die, vom Herrn gerufen und in seinen Besitz abgesondert, sich unter der Aufsicht der Hirten auf die Amtsaufgaben vorbereiten, müssen Geist und Herz entsprechend der so erhabenen Erwählung bilden, eifrig im Gebet, glühend in Liebe, denkend, was wahr, gerecht und guten Rufes ist. Alles sollen sie zur Verherrlichung und Ehre Gottes tun. Dazu kommen jene von Gott erwählten Laien, die vom Bischof gerufen sind, sich voll dem apostolischen Wirken hinzugeben, und im Ackerfeld des Herrn mit großer Fruchtbarkeit arbeiten[130].

Die christlichen Eheleute und Eltern müssen auf ihrem eigenen Weg in treuer Liebe das ganze Leben hindurch einander in Gnade ertragen und die von Gott in Liebe empfangenen Kinder mit den christlichen Lehren und den Tugenden des Evangeliums erfüllen. So geben sie allen das Beispiel einer unermüdlichen und großmütigen Liebe, sie bauen die Bruderschaft der Liebe auf, sind Zeugen und Mitarbeiter der fruchtbaren Mutter Kirche, zum Zeichen und in Teilnahme jener Liebe, in der Christus seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben hat[131]. Ein ähnliches Beispiel wird auf andere Weise von den Witwen und Unverheirateten gegeben; auch sie können nicht wenig zur Heiligkeit und Wirksamkeit in der Kirche beitragen. Jene aber, die — oft so schwer — arbeiten, müssen durch die menschliche Arbeit sich selbst vollenden, den Mitbürgern helfen und die ganze Gesellschaft und Schöpfung zu einem besseren Stand bringen. Sie sollen aber auch Christus in tätiger Liebe nachahmen, der handwerklich gearbeitet hat und immer mit dem Vater zum Heil aller wirkt. In freudiger Hoffnung soll einer des anderen Last tragen und gerade durch die tägliche Arbeit zu einer höheren, auch apostolischen Heiligkeit emporsteigen.

Die Armen, Schwachen, Kranken und von verschiedener Mühseligkeit Geplagten oder um der Gerechtigkeit willen Verfolgten sollen sich in besonderer Weise mit Christus in seinem Leiden für die Welt zu vereinigen wissen. Sie hat der Herr im Evangelium seliggepriesen, und „der Gott . . . aller Gnade, der uns in Christus Jesus zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen hat, wird uns nach kurzer Zeit des Leidens selber vollenden, stärken, kräftigen und festigen" (1 Petr. 5, 10).

Alle Christgläubigen also werden in ihrer Lebenslage, ihren Pflichten und Umständen und durch dies alles von Tag zu Tag mehr geheiligt, wenn sie alles aus der Hand des himmlischen Vaters im Glauben entgegennehmen und mit Gottes Willen zusammenwirken und so die Liebe, mit der Gott die Welt geliebt hat, im zeitlichen Dienst selbst allen kundmachen.

42. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 16). Gott aber gießt seine Liebe in unseren Herzen aus durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist (vgl. Röm. 5, 5). Daher ist die erste und notwendigste Gabe die Liebe, durch die wir Gott über alles und den Nächsten um Gottes willen lieben. Damit aber die Liebe wie ein guter Same in der

Seele wachse und Frucht bringe, muß jeder Gläubige das Wort Gottes bereitwillig hören und seinen Willen mit Hilfe seiner Gnade in der Tat erfüllen, an den Sakramenten, vor allem der Eucharistie, und an den gottesdienstlichen Handlungen häufig teilnehmen und sich standhaft dem Gebet, der Selbstverleugnung, dem tatkräftigen Bruderdienst und der Übung aller Tugenden widmen. Denn die Liebe als Band der Vollkommenheit und Fülle des Gesetzes (vgl. Kol. 3, 14; Röm. 13, 10) leitet und beseelt alle Mittel der Heiligung und führt sie zum Ziel[132]. Daher ist die Liebe zu Gott wie zum Nächsten das Siegel des wahren Jüngers Christi.

Da Jesus, der Sohn Gottes, seine Liebe durch den Einsatz seines Lebens für uns bekundet hat, hat keiner eine größere Liebe, als wer sein Leben für ihn und die Brüder hingibt (vgl. 1 Joh. 3, 16; Joh. 15, 13). Dieses höchste Zeugnis der Liebe vor allen, besonders den Verfolgern, zu geben war die Berufung einiger Christen schon in den ersten Zeiten und wird es immer sein. Das Martyrium, das den Jünger dem Meister in der freien Annahme des Todes für das Heil der Welt ähnlich macht und im Vergießen des Blutes gleichgestaltet, wertet die Kirche als hervorragendes Geschenk und als höchsten Erweis der Liebe. Wenn es auch wenigen gegeben wird, so müssen doch alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen und ihm in den Verfolgungen, die der Kirche nie fehlen, auf dem Weg des Kreuzes zu folgen.

Ferner wird die Heiligkeit der Kirche in besonderer Weise gefördert durch die vielfachen Räte, deren Beobachtung der Herr im Evangelium seinen Jüngern vorlegt[133]. Darunter ragt die kostbare göttliche Gnadengabe hervor, die der Vater einigen gibt (vgl. Matth. 19, 11; 1 Kor. 7, 7), die Jungfräulichkeit oder der Zölibat, in dem man sich leichter ungeteilten Herzens (vgl. 1 Kor. 7, 32—34) Gott allein hingibt[134]. Diese vollkommene Enthaltsamkeit um des Himmelreiches willen wurde von der Kirche immer besonders in Ehren gehalten als Zeichen und Anreiz der Liebe und wie eine besondere Quelle geistlicher Fruchtbarkeit in der Welt.

Die Kirche bedenkt auch die Mahnung des Apostels, der die Gläubigen zur Liebe aufruft und sie ermahnt, auf das in sich zu sinnen, was auch in Christus Jesus war, der „sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm ... und gehorsam wurde bis in den Tod" (Phil. 2, 7—8) und der um unseretwillen „arm wurde, da er reich war" (2 Kor. 8, 9). Diese Nachahmung und Bezeugung der Liebe und Demut Christi müssen die Jünger immer leisten. Deshalb freut sich die Mutter Kirche darüber, daß sich in ihrem Schoß viele Männer und Frauen finden, die die Entäußerung des Erlösers enger befolgen und klarer erweisen, indem sie die Armut in der Freiheit der Kinder Gottes übernehmen und auf den Eigenwillen verzichten, das heißt, sie unterwerfen sich einem Menschen um Gottes willen in Dingen der Vollkommenheit über das Maß des Gebotes hinaus, um sich dem gehorsamen Christus mehr gleichzugestalten[135].

Alle Christgläubigen sind also zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und gehalten. Alle sollen deshalb ihre Willensantriebe richtig leiten, um nicht durch den Umgang mit weltlichen Dingen und die Anhänglichkeit an die Reichtümer wider den Geist der evangelischen Armut vom Streben nach vollkommener Liebe abgehalten zu werden. Mahnt doch der Apostel: Die mit dieser Welt umgehen, sollen an ihr nicht festhangen; denn die Gestalt dieser Welt vergeht (vgl. 1 Kor. 7, 31 griech.)[136].

Sechstes Kapitel

Die Ordensleute

43. Die evangelischen Räte der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams sind, in Wort und Beispiel des Herrn begründet und von den Aposteln und den Vätern wie auch den Lehrern und Hirten der Kirche empfohlen, ein Geschenk Gottes, das die Kirche von ihrem Herrn empfangen hat und in seiner Gnade immer bewahrt. Die Autorität der Kirche selbst hat unter Leitung des Heiligen Geistes für ihre Auslegung, die Regelung ihrer Praxis und die Festsetzung entsprechender dauerhafter Lebensformen gesorgt. So sind wie an einem Baum, der sich aus einem von Gott gegebenen Samen wunderbar und vielfältig auf dem Ackerfeld des Herrn verzweigt, verschiedene Formen des eremitischen und gemeinschaftlichen Lebens und verschiedene Gemeinschaften gewachsen. Sie bieten reichliche Hilfen zum Fortschritt der Mitglieder wie zum Besten des ganzen Leibes Christi[137]. Jene Gemeinschaften verhelfen nämlich ihren Mitgliedern zu größerer Beständigkeit in der Lebensweise, zu einer erprobten Lehre für die Erreichung der Vollkommenheit, zu einer brüderlichen Gemeinschaft im Kriegsdienst Christi und zu einer durch den Gehorsam gefestigten Freiheit. Dadurch können sie ihr religiöses Gelöbnis in Sicherheit erfüllen und in Treue bewahren und auf dem Weg der Liebe in geistlicher Freude voranschreiten[138].

Ein derartiger Stand ist, im Hinblick auf die göttliche, hierarchische Verfassung der Kirche, kein Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien. Vielmehr werden aus beiden Gruppen Christgläubige von Gott gerufen, im Leben der Kirche sich einer besonderen Gabe zu erfreuen und, jeder in seiner Weise, ihrer Heilsmission zu nützen[139].

44. Durch die Gelübde oder andere den Gelübden in ihrer Eigenart ähnliche heilige Bindungen verpflichtet sich der Christgläubige zu den drei genannten evangelischen Räten und gibt sich dadurch dem über alles geliebten Gott vollständig zu eigen, so daß er selbst durch einen neuen und besonderen Titel auf Gottes Dienst und Ehre hingeordnet wird. Er ist zwar durch die Taufe der Sünde gestorben und Gott geweiht. Um aber reichere Frucht aus der Taufgnade empfangen zu können, will er durch die Verpflichtung auf die evangelischen Räte in der Kirche von den Hindernissen, die ihn von der Glut der Liebe und der Vollkommenheit der Gottesverehrung zurückhalten könnten, frei werden und sich enger dem göttlichen Dienst weihen[140]. Die Weihe ist aber um so vollkommener, je mehr sie durch die Festigkeit und Beständigkeit der Bande die unlösliche Verbindung Christi mit seiner Braut, der Kirche, darstellt.

Weil aber die evangelischen Räte ihre Befolger durch die Liebe, zu der sie hinführen[141], auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbinden, muß ihr geistliches Leben auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein. Daraus ergibt sich die Pflicht, nach Kräften und entsprechend der Gestalt der eigenen Berufung, durch Gebet oder auch tätiges Wirken sich um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen und seine weltweite Ausbreitung zu bemühen. Deshalb auch schützt und fördert die Kirche den eigenen Charakter der verschiedenen Einrichtungen gottgeweihten Lebens.

So erscheint die Verpflichtung auf die evangelischen Räte als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur

eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll. Das Volk Gottes hat ja hier keine bleibende Heimstatt, sondern sucht die zukünftige. Deshalb macht der Ordensstand, der seine Glieder von den irdischen Sorgen mehr befreit, mehr die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kund, bezeugt das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und kündigt die zukünftige Auferstehung und Herrlichkeit des Himmelreiches an. Und die Lebensform, die der Sohn Gottes annahm, als er in die Welt eintrat, um den Willen des Vaters zu tun, und die er den Jüngern, die ihm nachfolgen, vorgelegt hat, ahmt dieser Stand deutlicher nach und gibt ihr in der Kirche ständige Gegenwart. Schließlich macht er die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen und seine höchsten Ansprüche in besonderer Weise offenkundig. Er beweist auch allen Menschen die überragende Größe der Herrscherkraft Christi und die wunderbare, unbegrenzte Wirkkraft des Heiligen Geistes in der Kirche.

Der Stand, der durch das Gelöbnis der evangelischen Räte begründet wird, ist also zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche, gehört aber unerschütterlich zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit.

45. Da die kirchliche Hierarchie die Aufgabe hat, das Volk Gottes zu leiten und auf reiche Weiden zu führen (vgl. Ez. 34, 14), ist sie dafür zuständig, die Praxis der evangelischen Räte, durch die die vollkommene Liebe zu Gott und dem Nächsten einzigartig gefördert wird, durch ihre Gesetze weise zu lenken[142]. Sie nimmt auch in gelehriger Gefolgschaft gegen die Antriebe des Heiligen Geistes die von vortrefflichen Männern und Frauen vorgelegten Regeln an, läßt sie weiter ordnen und erkennt sie authentisch an. Außerdem wacht sie mit ihrer Autorität schützend über die zum Aufbau des Leibes Christi allenthalben errichteten Institute, damit sie nach dem Geist ihrer Stifter wachsen und blühen.

Zur besseren Vorsorge gegenüber den Bedürfnissen der ganzen Herde des Herrn können alle Institute des Standes der Vollkommenheit und ihre einzelnen Mitglieder vom Papst auf Grund seines Primats über die ganze Kirche und im Hinblick auf das Gemeinwohl der Jurisdiktion der Ortsordinarien entzogen und ihm allein unterstellt werden[143]. In ähnlicher Weise können sie den eigenen patriarchalen Autoritäten überlassen oder übergeben werden. Die Mitglieder selbst müssen die Pflicht gegenüber der Kirche nach ihrer besonderen Lebensform erfüllen und dabei den Bischöfen gemäß den kanonischen Gesetzen Ehrfurcht und Gehorsam leisten wegen ihrer Hirtenautorität in den Teilkirchen und um der notwendigen Einheit und Eintracht im apostolischen Wirken willen[144].

Die Kirche erhebt aber nicht nur den Ordensberuf durch ihre Bestätigung zur Würde eines kanonischen Standes, sondern macht ihn auch durch ihre liturgische Feier zu einem Gott geweihten Stand. Denn die Kirche selbst nimmt kraft der ihr von Gott übertragenen Autorität die Gelübde der Gelobenden entgegen, erbittet ihnen durch ihr öffentliches Gebet Hilfe und Gnade von Gott, empfiehlt sie Gott, gibt ihnen den geistlichen Segen und vereint ihre Hingabe mit dem eucharistischen Opfer.

46. Die Ordensleute sollen sorgfältig darauf achten, daß durch sie die Kirche wirklich von Tag zu Tag mehr den Gläubigen wie den Ungläubigen Christus sichtbar mache, wie er auf dem Berg in der Beschauung weilt oder wie er den Scharen das Reich Gottes verkündigt oder wie er die Kranken und Schwachen heilt und die Sünder zu guter Frucht der Umkehr bringt oder wie er die Kinder segnet und allen Wohltaten erweist, immer aber dem Willen des Vaters gehorsam ist, der ihn gesandt hat[145].

Alle sollen schließlich einsehen, daß das Gelöbnis der evangelischen Räte, wenn es auch den Verzicht auf zweifellos sehr wertvolle Güter mit sich bringt, dennoch der wahren Entfaltung der menschlichen Person nicht entgegensteht, sondern aus ihrem Wesen heraus sie aufs höchste fördert. Die Räte nämlich tragen, da sie entsprechend der persönlichen Berufung eines jeden freiwillig übernommen werden, nicht wenig zur Reinigung des Herzens und zur geistlichen Freiheit bei, fachen ständig die Glut der Liebe an und vermögen den Christen vor allem der jungfräulichen und armen Lebensweise, die sich Christus der Herr erwählt und die seine jungfräuliche Mutter umfangen hat, mehr gleichförmig zu machen, Das beweist das Beispiel so vieler heiliger Ordensgründer. Und es soll keiner meinen, die Ordensleute würden durch ihre Weihe den Menschen fremd oder für die irdische Gesellschaft unnütz. Denn, wenn sie auch zuweilen mit ihren Zeitgenossen nicht unmittelbar umgehen, haben sie sie doch auf tiefere Weise im Inneren Christi gegenwärtig und wirken geistlich mit ihnen zusammen, daß der Aufbau der irdischen Gesellschaft immer in Gott gründe und auf ihn ausgerichtet sei und seine Erbauer nicht vergeblich arbeiten[146].

Gerade darum bestätigt und lobt die Heilige Synode die Männer und Frauen, Brüder und Schwestern, die in den Klöstern oder in Schulen und Krankenhäusern oder in den Missionen in standhafter und demütiger Treue durch die oben dargestellte Weihe die Braut Christi zieren und allen Menschen die verschiedensten großmütigen Dienste leisten.

47. Jeder, der zum Gelöbnis der Räte berufen ist, soll eifrig bemüht sein, in der Berufung, zu der er von Gott gerufen wurde, zu bleiben und sich darin mehr auszuzeichnen, zur reicheren Heiligkeit der Kirche, zur größeren Ehre der einen und ungeteilten Dreifaltigkeit, die in Christus und durch Christus Quelle und Ursprung jeder Heiligkeit ist.

Siebtes Kapitel

Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche

48. Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen sind und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg. 3, 21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziele entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden (vgl. Eph. 1, 10; Kol. 1, 20; 2 Petr. 3, 10—13).

Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh. 12, 32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm. 6, 9), hat er seinen lebendigmachenden Geist in die Jünger hineingesandt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden. Mit seinem eigenen Leib und Blut nährt er sie und macht sie seines verherrlichten

Lebens teilhaft. Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche, in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unseres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in dieser Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken (vgl. Phil. 2, 12).

Das Ende der Zeiten ist also bereits zu uns gekommen (vgl. 1 Kor. 10, 11), und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich bestimmt und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen. Denn die Kirche ist schon auf Erden durch eine wahre, wenn auch unvollkommene Heiligkeit ausgezeichnet. Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr. 3, 13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, da sie zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht. Sie verweilt in der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm. 8, 19—22).

Mit Christus also in der Kirche verbunden und mit dem Heiligen Geist gezeichnet, „der das Angeld unserer Erbschaft ist" (Eph. 1, 14), heißen wir wahrhaft Kinder Gottes und sind es (vgl. 1 Joh. 3, 1). Wir sind aber noch nicht mit Christus in der Herrlichkeit erschienen (vgl. Kol. 3, 4), in der wir Gott ähnlich sein werden, da wir ihn schauen werden, wie er ist (vgl. 1 Joh. 3, 2). „Solange wir im Leibe sind, pilgern wir ferne vom Herrn" (2 Kor. 5, 6), und im Besitz der Erstlinge des Geistes seufzen wir in uns (vgl. Röm. 8, 23) und wünschen mit Christus zu sein (vgl. Phil. 1, 23). Die gleiche Liebe aber drängt uns, ihm mehr zu leben, der für uns gestorben und auferstanden ist (vgl. 2 Kor. 5, 15). Wir sind also in allem bestrebt, dem Herrn zu gefallen (vgl. 2 Kor. 5, 9) und ziehen die Waffenrüstung Gottes an, um standhalten zu können gegen die Nachstellungen des Teufels und zu widerstehen am bösen Tage (vgl. Eph. 6, 11—13). Da wir aber weder Tag noch Stunde wissen, so müssen wir nach der Mahnung des Herrn standhaft wachen, damit wir am Ende unseres einmaligen Erdenlebens (vgl. Hebr. 9, 27) mit ihm zur Hochzeit einzutreten und den Gesegneten zugezählt zu werden verdienen (vgl. Matth. 25, 31—46) und nicht wie böse und faule Knechte (vgl. Matth. 25, 26) ins ewige Feuer weichen müssen (vgl. Matth. 25, 41), in die Finsternis draußen, wo „Heulen und Zähneknirschen sein wird" (Matth. 22, 13 und 25, 30). Denn bevor wir mit dem verherrlichten Christus herrschen können, werden wir alle erscheinen „vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder Rechenschaft ablege über das, was er in seinem leiblichen Leben getan hat, Gutes oder Böses" (2 Kor. 5, 10). Am Ende der Welt „werden die, welche Gutes getan haben, hervorgehen zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichtes" (Joh. 5, 29; vgl. Matth. 25, 46). Wir halten also dafür, daß „die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird" (Röm. 8, 18; vgl. 2 Tim. 2, 11 bis 12), und erwarten tapfer im Glauben „die selige Hoffnung und die Ankunft der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes, Jesus Christus" (Tit. 2, 13), „der den Leib unseres Niedrigkeitsstandes umgestalten wird zur Gleichgestalt mit dem Leibe seiner Herrlichkeit" (Phil. 3, 21). Er wird kommen, „um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen und wunderbar zu werden in allen, die geglaubt haben" (2 Thess. 1, 10).

49. Bis also der Herr kommt in seiner Majestät und alle Engel mit ihm (vgl. Matth. 25, 31) und nach der Vernichtung des Todes ihm alles unterworfen sein wird (vgl. 1 Kor. 15, 26—27), pilgern die einen von seinen Jüngern auf Erden, die andern sind aus diesem Leben geschieden und werden gereinigt, wieder andere sind verherrlicht und schauen „klar den dreieinen Gott selbst, wie er ist"[147]. Wir alle jedoch haben, wenn auch in verschiedenem Grad und auf verschiedene Weise, Gemeinschaft in derselben Gottes- und Nächstenliebe und singen unserem Gott denselben Lobgesang der Herrlichkeit. Alle nämlich, die Christus zugehören und seinen Geist haben, wachsen zu der einen Kirche zusammen und sind in ihm miteinander verbunden (vgl. Eph. 4, 16). Die Einheit der Erdenpilger mit den Brüdern, die im Frieden Christi entschlafen sind, hört keineswegs auf, wird vielmehr nach dem beständigen Glauben der Kirche gestärkt durch die Gemeinschaft geistlicher Güter[148]. Dadurch nämlich, daß die Seligen inniger mit Christus vereint sind, festigen sie die ganze Kirche stärker in der Herrlichkeit, adeln den Kult, den sie auf Erden Gott darbringt, und tragen auf vielfältige Weise zum weiteren Aufbau der Kirche bei (vgl. 1 Kor. 12, 12 bis 27)[149]. Denn in die Heimat aufgenommen und dem Herrn gegenwärtig (vgl. 2 Kor. 5, 8), hören sie nicht auf, durch ihn, mit ihm und in ihm beim Vater für uns Fürbitte einzulegen[150]. Sie zeigen die Verdienste, die sie durch den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus Jesus (vgl. 1 Tim. 2, 5), auf Erden erworben haben, und dienen in allem dem Herrn und ergänzen in ihrem Fleisch, was an dem Leiden Christi für seinen Leib, die Kirche, noch fehlt (vgl. Kol. 1, 24)[151]. Durch ihre brüderliche Sorge also findet unsere Schwachheit reichste Hilfe.

50. Aus der tiefen Anerkennung dieser Gemeinschaft des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi hat die pilgernde Kirche seit den Anfängen der christlichen Religion das Gedächtnis der Verstorbenen mit großer Ehrfurcht gepflegt[152] und hat auch Fürbitten für sie dargebracht, „weil es ein heiliger und heilsamer Gedanke ist, für die Verstorbenen zu beten, daß sie von ihren Sünden erlöst werden" (2 Makk. 12, 46). Daß aber die Apostel und Martyrer Christi, die durch Vergießen ihres Blutes das höchste Zeugnis des Glaubens und der Liebe gegeben hatten, in besonderer Weise mit uns verbunden seien, hat die Kirche immer geglaubt, sie hat sie zugleich mit der seligen Jungfrau Maria und den heiligen Engeln mit besonderer Andacht verehrt[153] und hat ihre fürbittende Hilfe fromm angerufen. Bald wurden ihnen auch andere beigezählt, die Christi Jungfräulichkeit und Armut inniger nachgeahmt haben[154], und schließlich die übrigen, welche die hervorragende Übung der christlichen Tugenden[155] und die göttlichen Charismen der frommen Andacht und Nachahmung der Gläubigen empfahlen[156].

Wenn wir nämlich auf das Leben der treuen Nachfolger Christi schauen, erhalten wir neuen Antrieb, die künftige Stadt zu suchen (vgl. Hebr. 13, 14 und 11, 10). Zugleich werden wir einen ganz sicheren Weg gewiesen, wie wir, jeder nach seinem Stand, durch die irdischen Wechselfälle hindurch zur vollkommenen Vereinigung mit Christus, nämlich zur Heiligkeit, kommen können[157]. Im Leben derer, die, zwar Schicksalsgenossen unserer Menschlichkeit, dennoch vollkommener dem Bilde Christi gleichgestaltet werden (vgl. 2 Kor. 3, 18), zeigt Gott den Men-

schen in lebendiger Weise seine Gegenwart und sein Antlitz. In ihnen redet er selbst zu uns, gibt er uns ein Zeichen seines Reiches[158], zu dem wir ob dieser großen Wolke von Zeugen (vgl. Hebr. 12, 1) und ob solcher Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums mächtig hingezogen werden.
Aber nicht bloß um des Beispiels willen begehen wir das Gedächtnis der Heiligen, sondern mehr noch, damit die Einheit der ganzen Kirche durch die Übung der brüderlichen Liebe im Geiste gestärkt werde (vgl. Eph. 4, 1—6). Denn wie die christliche Gemeinschaft unter den Erdenpilgern uns näher zu Christus bringt, so bindet uns auch die Gemeinschaft mit den Heiligen an Christus. Aus ihm als Quelle und Haupt strömt jegliche Gnade und das Leben des Gottesvolkes selbst[159]. So ziemt es sich also durchaus, diese Freunde und Miterben Christi, unsere Brüder und besonderen Wohltäter, zu lieben, Gott für sie den schuldigen Dank abzustatten[160], „sie hilfesuchend anzurufen und zu ihrem Gebet, zu ihrer mächtigen Hilfe Zuflucht zu nehmen, um Wohltaten zu erflehen von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, der allein unser Erlöser und Retter ist“[161]. Jedes echte Zeugnis unserer Liebe zu den Heiligen zielt nämlich seiner Natur nach letztlich auf Christus, der „die Krone aller Heiligen“ ist[162], und durch ihn auf Gott, der wunderbar in seinen Heiligen ist und in ihnen verherrlicht wird[163].
Auf vornehmste Weise wird aber unsere Einheit mit der himmlischen Kirche verwirklicht, wenn wir, besonders in der heiligen Liturgie, in der Kraft des Heiligen Geistes durch die sakramentalen Zeichen über uns wirkt, das Lob der göttlichen Majestät in gemeinsamem Jubel feiern[164]. So verherrlichen wir alle, die im Blute Christi aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen erkauft (vgl. Offb. 5, 9) und in der einen Kirche versammelt sind, in dem einen Lobgesang den einen und dreifaltigen Gott. Bei der Feier des eucharistischen Opfers sind wir also sicherlich am meisten dem Kult der himmlischen Kirche verbunden, da wir uns in verehrendem Gedenken vereinigen vor allem mit der glorreichen immerwährenden Jungfrau Maria, aber auch mit dem heiligen Joseph wie auch den heiligen Aposteln und Blutzeugen und allen Heiligen[165].
51. Diesen ehrwürdigen Glauben unserer Vorfahren an die lebendige Gemeinschaft mit den Brüdern, die in der himmlischen Herrlichkeit sind oder noch nach dem Tode gereinigt werden, übernimmt diese Heilige Synode mit großer Ehrfurcht, die Beschlüsse des II. Konzils von Nicaea[166], der Konzilien von Florenz[167] und von Trient[168], und legt sie wiederum vor. Zugleich mahnt sie aber in ihrer Hirtensorge alle, die es angeht, bemüht zu sein, jegliche vielleicht da und dort eingeschlichenen Mißbräuche, Übertreibungen oder Unterlassungen fernzuhalten oder zu beheben. Alles sollen sie erneuern zu vollerem Lob Christi und Gottes. Sie mögen also die Gläubigen darüber belehren, daß echte Heiligenverehrung nicht so sehr in der Vielfalt äußerer Akte als vielmehr in der Stärke unserer tätigen Liebe bestehe, durch die wir zum größeren Wohl für uns und die Kirche „im Wandel das Beispiel, in der Gemeinschaft die Teilnahme, in der Fürbitte die Hilfe“ der Heiligen suchen[169]. Andererseits aber sollen sie die Gläubigen unterrichten, daß unser Verkehr mit den Heiligen, sofern im vollen Lichte des Glaubens verstanden, in keiner Weise den Kult der Anbetung abschwächt, der Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geiste dargebracht wird, sondern ihn vielmehr stark bereichert[170].
Denn wir alle, die wir Kinder Gottes sind und eine Familie in Christus bilden (vgl. Hebr. 3, 6), entsprechen der innersten Berufung der Kirche und bekommen im voraus Anteil an der Liturgie der vollendeten Herrlichkeit[171], wofern wir in gegenseitiger Liebe und in dem einen Lob der Heiligsten Dreifaltigkeit miteinander Gemeinschaft haben. Wenn nämlich Christus erscheint und die Toten in Herrlichkeit auferstehen, wird der Lichtglanz Gottes die himmlische Stadt erhellen, und ihre Leuchte wird das Lamm sein (vgl. Offb. 21, 24). Dann wird die ganze Kirche der Heiligen in der höchsten Seligkeit der Liebe Gottes und das „Lamm, das geschlachtet ist“ (Offb. 5, 12), anbeten und mit einer Stimme rufen: „Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm: Lobpreis und Ehre und Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit“ (Offb. 5, 13—14).

Achtes Kapitel

Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche

I. Einleitung

52. Da der gütigste und weiseste Gott die Erlösung der Welt vollenden wollte, „sandte er, als die Fülle der Zeit gekommen war, seinen Sohn, vom Weibe geboren ... damit wir die Annahme zu Söhnen empfingen“ (Gal. 4, 4—5). „Er stieg für uns Menschen und um unseres Heils willen vom Himmel herab und ist Fleisch geworden vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau.“[172] Dieses göttliche Heilsmysterium wird uns offenbart und fortgesetzt in der Kirche. Sie hat der Herr als seinen Leib gegründet, und in ihr müssen die Gläubigen, die Christus, dem Haupt, anhangen und mit allen seinen Heiligen verbunden sind, auch das Gedächtnis „vor allem der glorreichen, allzeit jungfräulichen Mutter unseres Gottes und Herrn Jesus Christus“[173] feiern.
53. Die Jungfrau Maria, die auf die Botschaft des Engels Gottes Wort im Herzen und im Leibe empfing und der Welt das Leben brachte, wird als wahre Mutter Gottes und des Erlösers anerkannt und geehrt. Im Hinblick auf die Verdienste ihres Sohnes auf erhabenere Weise erlöst und ihm in enger und unauflöslicher Bindung vereint, ist sie mit dieser höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die Mutter des Sohnes Gottes und daher die bevorzugt geliebte Tochter des Vaters und das Heiligtum des Heiligen Geistes zu sein. Durch dieses hervorragende Gnadengeschenk hat sie bei weitem den Vorrang vor allen anderen himmlischen und irdischen Kreaturen. Zugleich aber findet sie sich mit allen erlösungsbedürftigen Menschen in der Nachkommenschaft Adams verbunden, ja „sie ist sogar Mutter der Glieder (Christi), ... sie hat in Liebe mitgewirkt, daß die Gläubigen in der Kirche geboren würden, die dieses Hauptes Glieder sind“[174]. Daher wird sie auch als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe gegrüßt, und die katholische Kirche verehrt sie, vom Heiligen Geist belehrt, in kindlicher Liebe als geliebte Mutter.
54. Daher will die Heilige Synode mit Bedacht im Rahmen der Lehre von der Kirche, in der der göttliche Erlöser das Heil wirkt, sowohl die Aufgabe Mariens im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes und seines Mystischen Leibes wie auch die Pflichten der erlösten

Menschen gegenüber der Gottesgebärerin, der Mutter Christi und der Mutter der Menschen, vor allem der Gläubigen, beleuchten. Dabei hat sie allerdings nicht im Sinn, eine vollständige Lehre über Maria vorzulegen oder Fragen, die die Theologie noch nicht ins volle Licht hat bringen können, zu entscheiden. Unangetastet bleiben daher die in den katholischen Schulrichtungen frei vorgetragenen Auffassungen über jene, die in der heiligen Kirche nach Christus den höchsten und uns nächsten Platz einnimmt[175].

II. Die Aufgabe der seligen Jungfrau in der Heilsökonomie

55. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes und die verehrungswürdige Überlieferung zeigen die Aufgabe der Mutter des Erlösers in der Heilsökonomie immer klarer und legen sie anschaulich vor. Die Bücher des Alten Testamentes beschreiben die Heilsgeschichte, durch die die Ankunft Christi in der Welt in langsamem Voranschreiten vorbereitet wird. Diese ersten Dokumente, so wie sie in der Kirche gelesen und im Licht der weiteren und vollen Offenbarung verstanden werden, bieten Schritt für Schritt deutlicher die Gestalt der Frau dar, der Mutter des Erlösers. Sie ist in diesem Licht schon prophetisch in der Verheißung vom Sieg über die Schlange, die den in die Sünde gefallenen Stammeltern gegeben wurde (vgl. Gn. 3, 15), schattenhaft angedeutet. Ähnlich bedeutet sie die Jungfrau, die empfangen und einen Sohn gebären wird, dessen Namen Emmanuel heißen wird (vgl. Is. 7, 14; vgl. Mich. 5, 2—3; Matth. 1, 22—23). Sie ragt unter den Demütigen und Armen hervor, die das Heil mit Vertrauen von ihm erhoffen und empfangen. Mit ihr als der erhabenen Tochter Sion ist schließlich nach langer Erwartung der Verheißung die Zeit erfüllt und die neue Heilsökonomie begonnen, als der Sohn Gottes die Menschennatur aus ihr annahm, um durch die Mysterien seines Fleisches den Menschen von der Sünde zu befreien.

56. Der Vater der Erbarmungen wollte aber, daß vor der Menschwerdung die vorherbestimmte Mutter ihr empfangendes Ja sagte, damit auf diese Weise so, wie eine Frau zum Tode beigetragen hat, auch eine Frau zum Leben beitrüge. Das gilt in erhabenster Weise von der Mutter Jesu, die das Leben selbst, das alles erneuert, der Welt geboren hat und von Gott mit den einer solchen Aufgabe entsprechendenden Geschenken begabt worden ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß es bei den heiligen Vätern gebräuchlich wurde, die Gottesmutter ganz heilig und von jeder Sündenmakel frei zu nennen, gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht[176]. Vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an im Glanz einer einzigartigen Heiligkeit, wird die Jungfrau von Nazareth vom Engel bei der Botschaft auf Gottes Geheiß als „voll der Gnade" gegrüßt (vgl. Luk. 1, 28), und sie antwortet dem Boten des Himmels: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort" (Luk. 1, 38). So ist die Adamstochter Maria, dem Wort Gottes zustimmend, Mutter Jesu geworden. Sie umfing den Heilswillen Gottes mit ganzem Herzen und von Sünde unbehindert und gab sich als Magd des Herrn ganz der Person und dem Werk ihres Sohnes hin und diente so unter ihm und mit ihm in der Gnade des allmächtigen Gottes dem Geheimnis der Erlösung. Mit Recht also sind die heiligen Väter der Meinung, daß Maria nicht rein passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat. So sagt der heilige Irenäus, daß sie „in ihrem Gehorsam für sich und das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heils geworden ist"[177]. Deshalb sagen nicht wenige der alten Väter in ihrer Predigt gern, „daß der Knoten des Ungehorsams der Eva gelöst worden sei durch den Gehorsam Mariens; und was die Jungfrau Eva durch den Unglauben gebunden hat, das habe die Jungfrau Maria durch den Glauben gelöst"[178]; im Vergleich mit Eva nennen sie Maria „die Mutter der Lebendigen"[179], und öfters betonen sie: „Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria."[180]

57. Diese Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk zeigt sich vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi bis zu seinem Tod; zunächst da Maria, eilends sich aufmachend, um Elisabeth zu besuchen, von dieser wegen ihres Glaubens an das verheißene Heil seliggepriesen wird und der Vorläufer im Mutterschoß aufjubelte (vgl. Luk. 1, 41—45); dann als bei der Geburt die Gottesmutter ihren erstgeborenen Sohn, der ihre jungfräuliche Unversehrtheit nicht minderte, sondern heiligte[181], den Hirten und Magiern in Freuden zeigte. Als sie ihn aber im Tempel unter Darbringung der Gabe der Armen dem Herrn darstellte, hörte sie, wie Simeon gleichzeitig vorherverkündigte, daß der Sohn das Zeichen des Widerspruches sein und die Seele der Mutter das Schwert durchbohren werde, damit die Gedanken aus vielen Herzen offenkundig würden (vgl. Luk. 2, 34—35). Als die Eltern den Knaben Jesus verloren und mit Schmerzen gesucht hatten, fanden sie ihn im Tempel dem hingegeben, was seines Vaters war; sie verstanden aber das Wort des Sohnes nicht. Und seine Mutter bewahrte all dies betrachtend in ihrem Herzen (vgl. Luk. 2, 41 bis 51).

58. Im öffentlichen Leben Jesu erscheint seine Mutter an bezeichnenden Stellen, am Anfang, da sie bei der Hochzeit zu Kana in Galiläa in Barmherzigkeit den Anfang der Messiaszeichen Jesu durch ihre Fürbitte veranlaßt hat (vgl. Joh. 2, 1—11). Im Verlauf seiner Predigt nahm sie die Worte auf, in denen der Sohn das die Gründe und Bande von Fleisch und Blut übersteigende Reich verkündigte und die seligpries, die das Wort Gottes hören und bewahren (vgl. Mark. 3, 35 u. Parall.; Luk. 11, 27—28), wie sie selbst es getreulich tat (vgl. Luk. 2, 19 u. 51). So ging auch die selige Jungfrau den Pilgerweg des Glaubens. Ihre Vereinigung mit dem Sohn hielt sie in Treue bis zum Kreuz, wo sie nicht ohne göttliche Absicht stand (vgl. Joh. 19, 25), heftig mit ihrem Eingeborenen litt und sich mit seinem Opfer in mütterlichem Geist verband, indem sie der Hinopferung des Schlachtopfers, das sie geboren hatte, liebevoll zustimmte. Und schließlich wurde sie von Christus Jesus selbst, als er am Kreuz starb, dem Jünger zur Mutter gegeben mit den Worten: „Frau, siehe da dein Sohn" (vgl. Joh. 19, 26—27)[182].

59. Da es aber Gott gefiel, das Geheimnis des menschlichen Heils nicht eher feierlich zu verkünden, als bis er den verheißenen Heiligen Geist ausgegossen hatte, sehen wir die Apostel vor dem Pfingsttag „einmütig im Gebet verharren mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern" (Apg. 1, 14) und Maria mit ihren Gebeten die Gabe des Geistes erflehen, der sie schon bei der Verkündigung überschattet hatte. Schließlich wurde die unbefleckte Jungfrau, von jedem Makel der Erbsünde unversehrt bewahrt[183], nach Vollendung des irdischen Lebenslaufs mit Leib und Seele in die himmlische Herr-

lichkeit aufgenommen[184] und als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommener ihrem Sohn gleichgestaltet zu sein, dem Herrn der Herren (vgl. Offb. 19, 16) und dem Sieger über Sünde und Tod[185].

III. Die selige Jungfrau und die Kirche

60. Ein einziger ist unser Mittler nach dem Wort des Apostels: „Es gibt nämlich nur einen Gott und nur einen Mittler Gottes und der Menschen, den Menschen Christus Jesus, der sich selbst als Erlösung für alle gegeben hat" (1 Tim. 2, 5—6). Mariens mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen aber verdunkelt oder mindert diese einzige Mittlerschaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt ihre Wirkkraft. Jeglicher heilsame Einfluß der seligen Jungfrau auf die Menschen kommt nämlich nicht aus irgendeiner sachlichen Notwendigkeit, sondern aus dem Wohlgefallen Gottes und fließt aus dem Überfluß der Verdienste Christi, stützt sich auf seine Mittlerschaft, hängt von ihr vollständig ab und schöpft aus ihr seine ganze Wirkkraft. Die unmittelbare Vereinigung der Glaubenden mit Christus wird dadurch aber in keiner Weise gehindert, sondern vielmehr gefördert.

61. Die selige Jungfrau wurde von Ewigkeit her zugleich mit der Menschwerdung des göttlichen Wortes als Mutter Gottes vorherbestimmt und war nach dem Ratschluß der göttlichen Vorsehung hier auf Erden die erhabene Mutter des Erlösers, in einzigartiger Weise vor anderen seine großmütige Gefährtin und die demütige Magd des Herrn. Indem sie Christus empfing, gebar und nährte, im Tempel dem Vater darstellte und mit ihrem am Kreuz sterbenden Sohn litt, hat sie beim Werk des Erlösers in durchaus einzigartiger Weise in Gehorsam, Glaube, Hoffnung und brennender Liebe mitgewirkt zur Wiederherstellung des übernatürlichen Lebens der Seelen. Deshalb ist sie uns in der Ordnung der Gnade Mutter.

62. Diese Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich an, von der Zustimmung an, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diese heilbringende Aufgabe nicht abgelegt, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken[186]. In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zum seligen Vaterland gelangen. Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen[187]. Das aber ist so zu verstehen, daß es der Würde und Wirksamkeit Christi, des einzigen Mittlers, nichts abträgt und nichts hinzufügt[188].

Keine Kreatur nämlich kann mit dem menschgewordenen Wort und Erlöser jemals in einer Reihe aufgezählt werden. Wie vielmehr am Priestertum Christi in verschiedener Weise einerseits die Amtspriester, anderseits das gläubige Volk teilnehmen und wie die eine Gutheit Gottes auf die Kreaturen in verschiedener Weise wirklich ausgegossen wird, so schließt auch die Einzigkeit der Mittlerschaft des Erlösers die verschiedenartige, aus einer einzigen Quelle kommende Teilnahme in der Mitwirkung nicht aus, sondern erweckt sie.

Eine solche untergeordnete Aufgabe Mariens zögert die Kirche nicht zu bekennen, erfährt sie auch ständig und legt sie den Gläubigen ans Herz, damit sie unter diesem mütterlichen Schutz dem Mittler und Erlöser innerlicher anhangen.

63. Die selige Jungfrau ist aber durch das Geschenk und die Aufgabe der göttlichen Mutterschaft, durch die sie mit ihrem Sohn und Erlöser vereint ist, und durch ihre einzigartigen Gnadengeschenke auch mit der Kirche auf das innigste verbunden. Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus[189]. Im Geheimnis der Kirche, die ja auch selbst mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, ist die selige Jungfrau Maria vorangegangen, da sie in hervorragender und einzigartiger Weise das Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter darstellt[190]. Im Glauben und Gehorsam gebar sie den Sohn des Vaters auf Erden, und zwar ohne einen Mann zu erkennen, vom Heiligen Geist überschattet, als neue Eva, die nicht der alten Schlange, sondern dem Boten Gottes einen von keinem Zweifel verfälschten Glauben schenkte. Sie gebar aber einen Sohn, den Gott gesetzt hat zum Erstgeborenen unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), den Gläubigen nämlich, bei deren Geburt und Erziehung sie in mütterlicher Liebe mitwirkt.

64. Nun aber wird die Kirche, indem sie Mariens verborgene Heiligkeit betrachtet und ihre Liebe nachahmt und den Willen des Vaters getreu erfüllt, durch die gläubige Annahme des Wortes Gottes auch selbst Mutter: Durch Predigt und Taufe nämlich gebiert sie die vom Heiligen Geist empfangenen und aus Gott geborenen Kinder zum neuen und unsterblichen Leben. Und sie ist selbst auch Jungfrau, da sie das Treuewort, das sie dem Bräutigam gegeben hat, unversehrt und rein bewahrt und in Nachahmung der Mutter ihres Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes jungfräulich einen unversehrten Glauben, eine feste Hoffnung und eine aufrichtige Liebe bewahrt[191].

65. Während aber die Kirche in der seligsten Jungfrau schon zur Vollkommenheit gelangt ist, in der sie ohne Makel und Runzel ist (vgl. Eph. 5, 27), bemühen sich die Christgläubigen noch, die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen. Daher richten sie ihre Augen zur Mutter, die der ganzen Gemeinschaft der Auserwählten als Urbild der Tugenden voranleuchtet. Indem die Kirche über sie fromme Erwägungen anstellt und sie im Licht des menschgewordenen Wortes betrachtet, dringt sie ehrfurchtsvoll in das tiefste Geheimnis der Menschwerdung innerlicher ein und wird ihrem Bräutigam mehr und mehr gleichgestaltet. Denn Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider. Daher ruft ihre Verkündigung und Verehrung die Gläubigen zu ihrem Sohn und seinem Opfer und zur Liebe des Vaters auf. Die Kirche aber wird, da sie die Ehre Christi preist, ihrem erhabenen Typus ähnlicher, ständig in Glaube, Hoffnung und Liebe voranschreitend und den Willen Gottes in allem suchend und erfüllend. Daher blickt die Kirche auch in ihrem apostolischen Wirken mit Recht zu ihr auf, die Christus geboren hat, der dazu vom Heiligen Geist empfangen und von der Jungfrau geboren wurde, daß er durch die Kirche auch in den Herzen der Gläubigen geboren werde und wachse. Diese Jungfrau war in ihrem Leben das Beispiel jener mütterlichen Liebe, von der alle beseelt sein müssen, die in der apostolischen Sendung der Kirche zur Wiedergeburt der Menschen mitwirken.

IV. Die Verehrung der seligen Jungfrau in der Kirche

66. Maria wird, durch Gottes Gnade nach Christus, aber vor allen Engeln und Menschen erhöht, mit Recht, da sie ja die heilige Mutter Gottes ist und bei den Mysterien Christi dabei war, von der Kirche in einem Kult eigener Art geehrt. Schon seit ältester Zeit wird die selige Jungfrau unter dem Titel der „Gottesgebärerin" verehrt, unter deren Schutz die Gläubigen in allen ihren Gefahren und Nöten bittend Zuflucht nehmen[192]. Vor allem seit der Synode von Ephesus ist die Verehrung des Gottesvolkes gegenüber Maria wunderbar gewachsen in Verehrung und Liebe, in Anrufung und Nachahmung, gemäß ihren eigenen prophetischen Worten: „Selig werden mich preisen alle Geschlechter, da mir Großes getan hat, der da mächtig ist" (Luk. 1, 48). Dieser Kult, wie er immer in der Kirche bestand, ist zwar durchaus einzigartig, unterscheidet sich aber wesentlich vom Kult der Anbetung, der dem menschgewordenen Wort gleich wie dem Vater und dem Heiligen Geist dargebracht wird, und er fördert diesen gar sehr. Die verschiedenen Formen der Verehrung der Gottesmutter, die die Kirche im Rahmen der gesunden und orthodoxen Lehre je nach den Verhältnissen der Zeiten und Orte und nach dem Charakter und der Geistigkeit der Gläubigen anerkannt hat, bewirken, daß in der Ehrung der Mutter der Sohn, um dessentwillen alles ist (vgl. Kol. 1, 15—16) und in dem nach Gottes Wohlgefallen alle Fülle wohnt (Kol. 1, 19), richtig erkannt, geliebt, verherrlicht wird und seine Gebote beobachtet werden.

67. Diese katholische Lehre trägt die Heilige Synode wohlbedacht vor. Zugleich mahnt sie alle Kinder der Kirche, die Verehrung, vor allem die liturgische, der seligen Jungfrau großmütig zu fördern, die Gebräuche und Übungen der Andacht zu ihr, die im Laufe der Jahrhunderte vom Lehramt empfohlen wurden, hochzuschätzen und das, was in früherer Zeit über die Verehrung der Bilder Christi, der seligen Junfrau und der Heiligen festgesetzt wurde, religiös zu beobachten[193]. Die Theologen und die Prediger des Gotteswortes ermahnt sie aber eindringlich, sich ebenso jeder falschen Übertreibung wie zu großer Geistesenge bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter sorgfältig zu enthalten[194]. Unter der Führung des Lehramtes sollen sie in der Pflege des Studiums der Heiligen Schrift, der heiligen Väter und Kirchenlehrer und der kirchlichen Liturgien die Aufgaben und Privilegien der seligen Jungfrau recht beleuchten, die sich immer auf Christus beziehen, den Ursprung aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit. Sorgfältig sollen sie vermeiden, was in Wort, Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder jemand anders bezüglich der wahren Lehre der Kirche in Irrtum führen könnte. Die Gläubigen aber sollen eingedenk sein, daß die wahre Andacht weder in unfruchtbarem und vorübergehendem Affekt noch in irgendwelcher Leichtgläubigkeit besteht, sondern aus dem wahren Glauben hervorgehen muß, durch den wir zur Anerkennung der Erhabenheit der Gottesmutter geführt und zur Kindesliebe gegenüber unserer Mutter und zur Nachahmung ihrer Tugenden angetrieben werden.

V. Maria als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes für das wandernde Gottesvolk

68. Wie die Mutter Jesu, im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anbeginn der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche ist, so leuchtet sie auch hier auf Erden in der Zwischenzeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn (vgl. 2 Petr. 3, 10) als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran.

69. Dieser Heiligen Synode bereitet es große Freude und Trost, daß auch unter den getrennten Brüdern solche nicht fehlen, die der Mutter des Herrn und Erlösers die gebührende Ehre erweisen, dies besonders unter den Orientalen, die sich zur Verehrung der allzeit jungfräulichen Gottesmutter mit glühendem Eifer und andächtiger Gesinnung vereinen[195]. Alle Christgläubigen mögen inständig zur Mutter Gottes und Mutter der Menschen flehen, daß sie, die den Anfängen der Kirche mit ihren Gebeten zur Seite stand, auch jetzt, im Himmel über alle Seligen und Engel erhöht, in Gemeinschaft mit allen Heiligen bei ihrem Sohn Fürbitte einlegen möge, bis alle Völkerfamilien, mögen sie den christlichen Ehrennamen tragen oder ihren Erlöser noch nicht kennen, in Friede und Eintracht glückselig zum einen Gottesvolk versammelt werden, zur Ehre der Heiligsten und ungeteilten Dreifaltigkeit.

Was in dieser dogmatischen Konstitution im gesamten und im einzelnen ausgesprochen ist, hat die Zustimmung der Väter gefunden. Und Wir, kraft der von Christus Uns übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geiste und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist.

Rom, bei St. Peter, am 21. November 1964.

Ich PAULUS Bischof der katholischen Kirche

Es folgen die Unterschriften der Väter.

[1] Vgl. Cyprian, Epist. 64, 4: PL 3, 1017; CSEL (Hartel), III B, 720. Hilarius v. Poitiers, In Matth. 23, 6: PL 9, 1047. Augustinus, passim. Cyrill v. Alex., Glaph. in Gen. 2, 10: PG 69, 110 A.

[2] Vgl. Gregor d. Gr., Hom. in Evang. 19, 1: PL 76, 1154 B. Augustinus, Serm. 341, 9, 11: PL 39, 1499 f. Johannes v. Damaskus, Adv. Iconocl. 11: PG 96, 1357.

[3] Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 24, 1: PG 7, 966 B; Harvey 2, 131; ed. Sagnard, Sources Chr., 398.

[4] Cyprian, De Orat. Dom. 23: PL 4, 553; Hartel III A, 285. Augustinus, Serm. 71, 20, 33: PL 38, 463 f. Johannes v. Damaskus, Adv. Iconocl. 12: PG 96, 1358 D.

[5] Vgl. Origenes, In Matth. 16, 21: PG 13, 1443 C. Tertullian, Adv. Marc. 3, 7: PL 2, 357 C; CSEL 47, 3, 386. Für die liturgischen Dokumente vgl. Sacramentarium Gregorianum: PL 78, 160 B, oder C. Mohlberg, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae, Romae 1960, 111, XC: „Gott, der du dir aus der ganzen Versammlung der Heiligen eine ewige Wohnstatt gründest..." Hymnus „Urbs Ierusalem beata" im monastischen Brevier und „Coelestis urbs Ierusalem" im Römischen Brevier.

[6] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theol. III, q. 62, a. 5, ad 1.

[7] Vgl. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, 29. Juni 1943: AAS 35 (1943) 208.

[8] Vgl. Leo XIII., Enz. *Divinum illud*, 9. Mai 1897: ASS 29 (1896—97) 650. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, a. a. O. 219 f.; Denz. 2288 (3808). Augustinus, Serm. 268, 2: PL 38, 1232 u. ö. Johannes Chrysostomus, In Eph. Hom. 9, 3: PG 62, 72. Didymus v. Alex., Trin. 2, 1: PG 39, 449 f. Thomas v. Aquin, In Col. 1, 18, lect. 5; ed. Marietti, II, n. 46: „Wie der eine Leib von der Einheit der Seele her konstituiert wird, so die Kirche von der Einheit des Geistes her..."

[9] Leo XIII., Enz. *Sapientiae christianae*, 10. Jan. 1890: ASS 22 (1889—90) 392. Ders., Enz. *Satis cognitum*, 29. Juni 1896: ASS 28 (1895—96) 710 u. 724 ff. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, a. a. O. 199 f.

[10] Vgl. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, a. a. O. 221 ff. Ders., Enz. *Humani generis*, 12. Aug. 1950: AAS 42 (1950) 571.

[11] Leo XIII., Enz. *Satis cognitum*, a. a. O. 713.

[12] Vgl. Symbolum Apostolicum: Denz. 6—9 (10—13); Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum: Denz. 86 (150); aufgenommen in Professio fidei Tridentina: Denz. 994 u. 999 (1862 u. 1868).

[13] Die Formel „Sancta (catholica apostolica) Romana Ecclesia" findet sich in Professio fidei Tridentina, a. a. O. und in Conc. Vat. I, Sess. III, Const. dogm. de fide cath.: Denz. 1782 (3001).

[14] Augustinus, Civ. Dei, XVIII, 51, 2: PL 41, 614.

[15] Vgl. Cyprian, Epist. 69, 6: PL 3, 1142 B; Hartel 3 B, 754: „Das unauflösliche Sakrament der Einheit".

[16] Vgl. Pius XII., Anspr. *Magnificate Dominum*, 2. Nov. 1954: AAS 46 (1954) 669. Enz. *Mediator Dei*, 20. Nov. 1947: AAS 39 (1947) 555.

[17] Vgl. Pius XI., Enz. *Miserentissimus redemptor*, 8. Mai 1928: AAS 20 (1928) 171 f. Pius XII., Anspr. *Vous nous avez*, 22. Sept. 1956: AAS 48 (1956) 714.

[18] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theol. III, q. 63, a. 2.

[19] Vgl. Cyrill v. Jerusalem, Catech. 17, de Spiritu Sancto, II, 35—37: PG 33, 1009—1012. Nik. Kabasilas, De vita in Christo, lib. III, de utilitate chrismatis: PG 150, 569—580. Thomas v. Aquin, Summa Theol. III, q. 65, a. 3 u. q. 72, a. 1 u. 5.

[20] Vgl. Pius XII., Enz. *Mediator Dei*, 20. Nov. 1947: AAS 39 (1947) bes. S. 552 f.

[21] 1 Kor. 7, 7: „Jeder hat seine eigene Gnadengabe (idion charisma) von Gott: der eine so, der andere aber so." Vgl. Augustinus, De Dono Persev. 14, 37: PL 45, 1015 f.: „Nicht nur die Enthaltsamkeit ist eine Gabe Gottes, sondern auch die Keuschheit der Verheirateten."

[22] Vgl. Augustinus, De Praed. Sanct. 14, 27: PL 44, 980.

[23] Vgl. Johannes Chrysostomus, In Io. Hom. 65, 1: PG 59, 361.

[24] Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 16, 6; III, 22, 1—3: PG 7, 925 C — 926 A u. 955 C — 958 A; Harvey 2, 87 f. u. 120—123; Sagnard, ed. Sources Chr., 290—292 u. 372 ff.

[25] Vgl. Ignatius v. A., Ad Rom., Vorrede: ed. Funk I, 252.

[26] Vgl. Augustinus, Bapt. c. Donat. V, 28, 39: PL 43, 197: „Ganz offenbar ist die Redeweise: ‚in der Kirche drinnen oder draußen' vom Herzen, nicht vom Leibe zu verstehen." Vgl. ebd. III, 19, 26: Sp. 152; V, 18, 24: Sp. 189; In Io. Tr. 61, 2: PL 35, 1800; und anderwärts oft.

[27] Vgl. Luk. 12, 48: „Von dem aber, dem viel gegeben ist, wird viel verlangt werden." Vgl. auch Matth. 5, 19—20; 7, 21—22; 25, 41—46; Jak. 2, 14.

[28] Vgl. Leo XIII., Apost. Schreiben *Praeclara gratulationis*, 20. Juni 1894: ASS 26 (1893—94) 707.

[29] Vgl. Leo XIII., Enz. *Satis cognitum*, 29. Juni 1896: ASS 28 (1895—96) 738. Enz. *Caritatis studium*, 25. Juli 1898: ASS 31 (1898—99) 11. Pius XII., Radiobotschaft *Nell'alba*, 24. Dez. 1941: AAS 34 (1942) 21.

[30] Vgl. Pius XI., Enz. *Rerum orientalium*, 8. Sept. 1928: AAS 20 (1928) 287. Pius XII., Enz. *Orientalis Ecclesiae*, 9. April 1944: AAS 36 (1944) 137.

[31] Vgl. Instruktion des Heiligen Offiziums vom 20. Dez. 1949: AAS 42 (1950) 142.

[32] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theol. III, q. 8, a. 3, ad 1.

[33] Vgl. Brief des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston: Denz. 3869—3872.

[34] Vgl. Eusebius v. Caes., Praeparatio Evangelica 1, 1: PG 21, 28 AB.

[35] Vgl. Benedikt XV., Apost. Schreiben *Maximum illud:* AAS 11 (1919) 440, bes. S. 451 ff. Pius XI., Enz. *Rerum ecclesiae:* AAS 18 (1926) 68—69. Pius XII., Enz. *Fidei donum*, 21. April 1957: AAS 49 (1957) 236—237.

[36] Vgl. Didache, 14: ed. Funk I, 32. Justin, Dial. 41: PG 6, 564. Irenäus, Adv. Haer. IV, 17, 5: PG 7, 1023; Harvey 2, 199 f. Konzil von Trient, Sess. 22, cap. 1: Denz. 939 (1742).

[37] Vgl. I. Vat. Konzil, Sess. IV, Const. Dogm. *Pastor aeternus:* Denz. 1821 (3050 f.).

[38] Vgl. Konzil v. Florenz, Decretum pro Graecis: Denz. 694 (1307) u. I. Vat. Konzil: ebd. Denz. 1826 (3059).

[39] Vgl. Liber sacramentorum S. Gregorii, Präfationen zu den Festen St. Matthias u. St. Thomas: PL 78, 51 u. 152; vgl. Cod. Vat. lat. 3548, f. 18. Hilarius v. Poitiers, In Ps. 67, 10: PL 9, 450; CSEL 22, 286. Hieronymus, Adv. Jovin. 1, 26: PL 23, 247 A. Augustinus, In Ps. 86, 4: PL 37, 1103. Gregor d. Gr., Mor. in Iob, XXVIII, V: PL 76, 455—456. Primasius, Comm. in Apoc. V: PL 68, 924 BC. Paschasius Radb., In Mt. L. VIII, Kap. 16: PL 120, 561 C. Vgl. Leo XIII., Brief *Et sane*, 17. Dez. 1888: ASS 21 (1888) 321.

[40] Vgl. Apg. 6, 2—6; 11, 30; 13, 1; 14, 23; 20, 17; 1 Thess. 5, 12—13; Phil. 1, 1; Kol. 4, 11 u. ö.

[41] Vgl. Apg. 20, 25—27; 2 Tim. 4, 6 f. vgl. mit 1 Tim. 5, 22; 2 Tim. 2, 2; Tit. 1, 5; Clemens v. Rom, Ad Cor. 44, 3: ed. Funk I, 156.

[42] Clemens v. Rom, Ad Cor. 44, 2: ed. Funk I, 154 f.

[43] Vgl. Tertullian, Praescr. Haer. 32: PL 2, 52 f. Ignatius v. A., passim.

[44] Vgl. Tertullian, Praescr. Haer. 32: PL 2, 53.

[45] Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 3, 1: PG 7, 848; Harvey 2, 8; Sagnard 100 f.: „manifestatam".

[46] Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 2, 2: PG 7, 847; Harvey 2, 7; Sagnard 100: „custoditur"; vgl. ebd. IV, 26, 2: Sp. 1053; Harvey 2, 236; u. IV, 33, 8: Sp. 1077; Harvey 2, 262.

[47] Ignatius v. A., Philad., Vorrede: ed. Funk I, 264.

[48] Ignatius v. A., Philad., 1, 1; Magn. 6, 1: ed. Funk I, 264 u. 234.

[49] Clemens v. Rom, a. a. O., 42, 3—4; 44, 3—4; 57, 1—2: ed. Funk I, 152, 156, 171 f. Ignatius v. A., Philad. 2; Smyrn. 8, Magn. 3; Trall. 7: ed. Funk I, 265 f.; 282; 232; 246 f. u. a.; Justin, Apol., 1, 65: PG 6, 428; Cyprian, Epist. passim.

[50] Vgl. Leo XIII., Enz. *Satis cognitum*, 29. Juni 1896: ASS 28 (1895—96) 732.

[51] Vgl. Conc. Trid., Sess. 23, Decr. de sacr. Ordinis, Kap. 4: Denz. 960 (1768); Conc. Vat. I, Sess. 4, Const. Dogm. 1 *De Ecclesia Christi*, Kap. 3: Denz. 1828 (3061). Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, 29. Juni 1943: AAS 35 (1943) 209 u. 212. CIC, can. 329 § 1.

[52] Vgl. Leo XIII., Brief *Et sane*, 17. Dez. 1888: ASS 21 (1888) 321 f.

[53] Leo d. Gr., Serm. 5, 3: PL 54, 154.

[54] Das Konzil v. Trient (Sess. 23, Kap. 3) zitiert 2 Tim. 1, 6—7, um zu beweisen, daß der Ordo (= das Weihesakrament) ein wirkliches Sakrament ist: Denz. 959 (1766).

[55] In Trad. Apost. 3: ed. Botte, Sources Chr. 27—30: Dem Bischof wird „der erste Rang des Priestertums" zugeteilt. Vgl. Sacramentarium Leonianum: ed. C. Mohlberg, Sacramentarium Veronense (Rom 1955) 119: „zum Dienst des höchsten Priesteriums" ... Ders., Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae riums" ... Ders., Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae (Rom 1960) 121—122: „Übergib ihnen, Herr, den bischöflichen Stuhl zur Leitung deiner Kirche und des gesamten Volkes." Vgl. PL 78, 224.

[56] Trad. Apost. 2: ed. Botte, 27.

[57] Das Konzil v. Trient, Sess. 23, Kap. 4 lehrt, daß das Weihesakrament ein unauslöschliches Merkmal einprägt: Denz. 960 (1767). Vgl. Johannes XXIII., Anspr. *Iubilate Deo*, 8. Mai 1960: AAS 52 (1960) 466. Paul VI., Homilie in der Vatikanbasilika, 20. Okt. 1963: AAS 55 (1963) 1014.

[58] Cyprian, Epist. 63, 14: PL 4, 386; Hartel III B, 713: „Der Priester waltet an Christi Statt." Johannes Chrysostomus, In 2 Tim. Hom. 2, 4: PG 62, 612: Der Priester ist „symbolon" Christi. Ambrosius, In Ps. 38, 25—26: PL 14, 1051—1052; CSEL 64, 203—204. Ambrosiaster, In 1 Tim. 5, 19: PL 17, 479 C u. In Eph. 4, 11—12: PL 17, 387 C. Theodor v. Mopsuestia, Hom. Catech. XV, 21 u. 24: ed. Tonneau, 497 u. 503. Hesychius v. Jerusalem, In Lev. L. 2, 9, 23: PG 93, 894 B.

[59] Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. V, 24, 10: GCS II, 1, 495; ed. Bardy, Sources Chr. II, 69. Dionysius, bei Eusebius, ebd. VII, 5, 2: GCS II, 2, 638 f.; Bardy II, 168 f.

[60] Vgl. über die alten Konzilien Eusebius, Hist. Eccl. V, 23 bis 24: GCS II, 1, 488 ff.; Bardy II, 66 ff., und passim. Konzil v. Nicaea, Can. 5: Conc. Oec. Decr. 7.

[61] Tertullian, De Ieiunio, 13: PL 2, 972 B; CSEL 20, 292 Z. 13—16.

[62] Cyprian, Epist. 56, 3: Hartel III B, 650; Bayard 154.

[63] Vgl. die amtliche Relation von Zinelli, in Conc. Vat. I: Mansi 52, 1109 C.

[64] Vgl. I. Vat. Konzil, Schema Const. Dogm. II, *De Ecclesia Christi*, c. 4: Mansi 53, 310. Vgl. die Relation von Kleutgen über das umgearbeitete Schema: Mansi 53, 321 B — 322 B, und die Erklärung von Zinelli: Mansi 52, 1110 A. Siehe auch Leo. d. Gr., Serm. 4, 3: PL 54, 151 A.

[65] Vgl. CIC, can. 227.

[66] Vgl. I. Vat. Konzil, Const. Dogm. *Pastor aeternus:* Denz. 1821 (3050 f.).

[67] Vgl. Cyprian, Epist 66, 8: Hartel III, 2, 733: „Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischof."

[68] Vgl. Cyprian, Epist. 55, 24: Hartel 642, Z. 13: „Die eine Kirche ist über die ganze Welt hin in vielen Gliedern verteilt." Epist. 36, 4: Hartel 575, Z. 20—21.

[69] Vgl. Pius XII., Enz. *Fidei donum*, 21. April 1957: AAS 49 (1957) 237.

[70] Vgl. Hilarius v. Poitiers, In Ps. 14, 3: PL 9, 206; CSEL 22, 86. Gregor d. Gr., Moral. IV, 7, 12: PL 75, 643 C. Ps.-Basilius, In Is. 15, 296: PG 30, 637 C.

[71] Papst Coelestin, Epist. 18, 1—2, an das Konzil von Ephesus: PL 50, 505 AB; Schwartz, Acta Conc. Oec. I, 1, 1, S. 22. Vgl. Benedikt XV., Apost. Brief *Maximum illud:* AAS 11 (1919) 440. Pius XI., Enz. *Rerum ecclesiae*, 28. Febr. 1926: AAS 18 (1926) 69. Pius XII., Enz. *Fidei donum*, a. a. O.

[72] Leo XIII., Enz. *Grande munus*, 30. Sept. 1880: ASS 13 (1880) 145. Vgl. CIC, can. 1327; can. 1350 § 2.

[73] Über die Rechte der Patriarchatssitze vgl. Konzil v. Nicaea, can. 6 bezüglich Alexandrien und Antiochien sowie can. 7 bezüglich Jerusalem: Conc. Oec. Decr. S. 8. IV. Laterankonzil (1215) Const. V: De dignitate Patriarcharum: ebd. 212. Konzil v. Ferrara-Florenz: ebd. 504.

[74] Vgl. den Codex für die Ostkirchen, can. 216—314: über die Patriarchen; can. 324—339: über die Großerzbischöfe; can. 362 bis 391: über die anderen Würdenträger; bes. can. 238 § 3; 216; 240; 251; 255: über die Ernennung der Bischöfe von seiten des Patriarchen.

[75] Vgl. Konzil v. Trient, Decr. de reform., Sess. V, c. 2, n. 9, u. Sess. XXIV, can. 4: Conc. Oec. Decr. 645 u. 739.

[76] Vgl. I. Vat. Konzil, Const. Dogm. *Dei Filius*, 3: Denz. 1712 (3011). Vgl. die dem Schema I über die Kirche beigefügte Anmerkung (entnommen aus Rob. Bellarmin): Mansi 51, 579 C; sowie das umgearbeitete Schema Const. II de Ecclesia Christi mit dem Kommentar von Kleutgen: Mansi 53, 313 AB. Pius IX., Brief *Tuas libenter:* Denz. 1683 (2879).

[77] Vgl. CIC, can. 1322—1323.

[78] Vgl. I. Vat. Konzil, Const. Dogm. *Pastor aeternus:* Denz. 1839 (3074).

[79] Vgl. die Erläuterungen von Gasser auf dem I. Vat. Konzil: Mansi 52, 1213 AC.

[80] Gasser, ebd.: Mansi 1214 A.

[81] Gasser, ebd.: Mansi 1215 CD, 1216—1217 A.

[82] Gasser, ebd.: Mansi 1213.

[83] I. Vat. Konzil, Const. Dogm. *Pastor aeternus*, 4: Denz. 1836 (3070).

[84] Gebet zur Bischofsweihe im byzantinischen Ritus: Euchologion to mega (Rom 1873) 139.

[85] Vgl. Ignatius v. A., Smyrn. 8, 1: ed. Funk I, 282.

[86] Vgl. Apg. 8, 1; 14, 22—23; 20, 17 u. ö.

[87] Mozarabische Oration: PL 96, 759 B.

[88] Vgl. Ignatius v. A., Smyrn. 8, 1: ed. Funk I, 282.

[89] Thomas v. A., Summa Theol. III, q. 73, a. 3.

[90] Vgl. Augustinus, C. Faustum, 12, 20: PL 42, 265; Serm. 57, 7: PL 38, 389 u. a.

[91] Leo d. Gr., Serm. 63, 7: PL 54, 357 C.

[92] Traditio Apostolica des Hippolyt, 2—3: ed. Botte, 26—30.

[93] Vgl. den Text des sog. Examens am Anfang der Bischofsweihe und die Oration am Schluß der Weihemesse nach dem Te Deum.

[94] Benedikt XIV., Brief *Romana Ecclesia*, 5. Okt. 1752, § 1: Bullarium Benedicti XIV, t. IV, Rom 1758, 21: „Der Bischof stellt den Typus Christi dar und waltet Seines Amtes." Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, a. a. O. 21: „Die einzelnen (Bischöfe) weiden und leiten die jeweils ihnen zugewiesene Herde im Namen Christi."

[95] Leo XIII., Enz. *Satis cognitum*, 29. Juni 1896: ASS 28 (1895 bis 1896) 732. Ders., Epist. *Officio sanctissimo*, 22. Dez. 1887: ASS 20 (1887) 264. Pius IX., Apost. Brief an die deutschen Bischöfe, 12. März 1875, u. Konsist.-Anspr., 15. März 1875: Denz. 3112—3117 (nur in der Neuauflage enthalten).

[96] I. Vat. Konzil, Dogm. Konst. *Pastor aeternus*, 3: Denz. 1828 (3061). Vgl. die Relation von Zinelli: Mansi 52, 1114 D.

[97] Vgl. Ignatius v. A., Ad Ephes. 5, 1: ed. Funk I, 216.

[98] Vgl. Ignatius v. A., Ad Ephes. 6, 1: ed. Funk I, 218.

[99] Vgl. Konzil v. Trient, Sess. 23, De sacr. Ordinis, Kap. 2: Denz. 958 (1765), u. can. 6: Denz. 966 (1776).

[100] Vgl. Innocenz I., Brief an Decentius: PL 20, 554 A; Mansi 3, 1029; Denz. 98 (215): „Die Presbyter haben als Priester zweiter Ordnung nicht die volle Höhe des geistlichen Amtes inne." Cyprian, Ep. 61, 3: ed. Hartel 696.

[101] Vgl. Konzil v. Trient, a. a. O.: Denz. 956 a — 968 (1763 bis 1778), u. bes. can. 7: Denz. 967 (1777). Pius XII., Apost. Konst. *Sacramentum Ordinis:* Denz. 2301 (3857—3861).

[102] Vgl. Innocenz I., a. a. O. Gregor v. Naz., Apol. II, 22: PG 35, 432 B. Ps.-Dionysius, Eccl. Hier., 1, 2: PG 3, 372 D.

[103] Vgl. Konzil v. Trient, Sess. 22: Denz. 940 (1743). Pius XII., Enz. *Mediator Dei*, 20. Nov. 1947: AAS 39 (1947) 553; Denz. 2300 (3850).

[104] Vgl. Konzil v. Trient, Sess. 22: Denz. 938 (1739—1740). II. Vat. Konzil, Konst. *De sacra Liturgia*, n. 7 u. n. 47.

[105] Vgl. Pius XII., Enz. *Mediator Dei*, a. a. O. unter Nr. 67.

[106] Vgl. Cyprian, Epist. 11, 3 : PL 4, 242 B; Hartel II, 2, 497.

[107] Liturgie der Priesterweihe, beim Anlegen der Gewänder.

[108] Liturgie der Priesterweihe, Präfation.

[109] Vgl. Ignatius v. A., Philad. 4: ed. Funk I, 266. Cornelius I, bei Cyprian, Epist. 48, 2: Hartel III, 2, 610.

[110] Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae, III, 2: ed. Funk, Didascalia, II, 103. Statuta Eccl. Ant. 37—41: Mansi 3, 954.

[111] Polykarp, Ad Phil. 5, 2: ed. Funk I, 300: Von Christus wird gesagt, er sei „aller Diener geworden". Vgl. Didache, 15, 1: ebd. 32. Ignatius v. A., Trall. 2, 3: ebd. 242. Constitutiones Apostolorum, 8, 28, 4: ed. Funk, Didascalia, I, 530.

[112] Augustinus, Serm. 340, 1: PL 38, 1483.

[113] Vgl. Pius XI., Enz. *Quadragesimo anno*, 15. Mai 1931: AAS 23 (1931) 221 f. Pius XII., Anspr. *De quelle consolation*, 14. Okt. 1951: AAS 43 (1951) 790 f.

[114] Vgl. Pius XII., Anspr. *Six ans se sont écoulés*, 5. Okt. 1957: AAS 49 (1957) 927.

[115] Aus der Präfation des Christ-Königs-Festes.

[116] Vgl. Leo XIII., Enz. *Immortale Dei*, 1. Nov. 1885: ASS 18 (1885) 166 ff. Ders., Enz. *Sapientiae christianae*, 10. Jan. 1890: ASS 22 (1889—90) 397 ff. Pius XII., Anspr. *Alla vostra filiale*, 23. März 1958: AAS 50 (1958) 220: „la legittima sana laicità dello Stato."

[117] CIC, c. 682.

[118] Vgl. Pius XII., Anspr. *De quelle consolation*, a. a. O. 789: „Dans les batailles décisives, c'est parfois du front que partent les plus heureuses initiatives..." Ders., Anspr. *L'importance de la presse catholique*, 17. Febr. 1950: AAS 42 (1950) 256.

[119] Vgl. 1 Thess. 5, 19 und 1 Joh. 4, 1

[120] Brief an Diognet, 6: ed. Funk I, 400. Vgl. Johannes Chrysostomus, In Matth. Hom. 46 (47), 2: PG 58, 478, über den Sauerteig in der Masse.

[121] Römisches Meßbuch, Gloria in excelsis Deo. Vgl. Luk. 1, 35; Mark. 1, 24; Luk. 4, 34; Joh. 6, 69 (ho hagios tou Theou); Apg. 3, 14; 4, 27 u. 30; Hebr. 7, 26; 1 Joh. 2, 20; Offb. 3, 7.

[122] Vgl. Origenes, Comm. Rom. 7, 7: PG 14, 1122 B. Ps.-Makarios, De Oratione, 11: PG 34, 861 AB. Thomas v. Aquin, Summa Theol. II—II, q. 184, a. 3.

[123] Vgl. Augustinus, Retract. II, 18: PL 32, 637 f. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, 29. Juni 1943: AAS 35 (1943) 225.

[124] Vgl. Pius XI., Enz. *Rerum omnium*, 26. Jan. 1923: AAS 15 (1923) 50 u. 59—60. Ders., Enz. *Casti connubii*, 31. Dez. 1930: AAS 22 (1930) 548. Pius XII., Apost. Konst. *Provida mater*, 2. Febr. 1947: AAS 39 (1947) 117. Ders., Anspr. *Annus sacer*, 8. Dez. 1950: AAS 43 (1951) 27—28. Ders., Anspr. *Nel darvi*, 1. Juli 1956: AAS 48 (1956) 574 f.

[125] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theol. II—II, q. 184, a. 5 u. 6. Ders., De perf. vitae spir. Kap. 18. Origenes, In Is. Hom. 6, 1: PG 13, 239.

[126] Ignatius v. A., Magn. 13, 1: ed. Funk I, 241.

[127] Vgl. Pius X., Exhort. *Haerent animo*, 4. Aug. 1908: ASS 41 (1908) 560 f. CIC, can. 124; Pius XI., Enz. *Ad catholici sacerdotii*, 20. Dez. 1935: AAS 28 (1936) 22 f.

[128] Liturgie der Priesterweihe, in der Eingangsermahnung.

[129] Vgl. Ignatius v. A., Trall. 2, 3: ed. Funk I, 244.

[130] Vgl. Pius XII., Anspr. *Sous la maternelle protection*, 9. Dez. 1957: AAS 50 (1958) 36.

[131] Pius XI., Enz. *Casti connubii*, 31. Dez. 1930: AAS 22 (1930) 548 f. Vgl. Johannes Chrysostomus, In Ephes. Hom. 20, 2: PG 62, 136 ff.

[132] Vgl. Augustinus, Enchir. 121, 32: PL 40, 288. Thomas v. Aquin, Summa Theol. II—II, q. 184, a. 1. Pius XII., Adhort. Apost. *Menti nostrae*, 23. Sept. 1950: AAS 42 (1950) 660.

[133] Zu den Räten im allgemeinen vgl. Origenes, Comm. Rom. X, 14: PG 14, 1275 B. Augustinus, De s. virginitate 15, 15: PL 40, 403. Thomas v. Aquin, Summa Theol. I—II, q. 100, a. 2 C (am Schluß); II—II, q. 44, a. 4, ad 3.

[134] Über die Erhabenheit der heiligen Jungfräulichkeit vgl. Tertullian, Exhort. Cast. 10: PL 2, 925 C. Cyprian, Hab. Virg. 3 u. 22: PL 4, 443 B und 461 AB. Athanasius (?), De Virg.: PG 28, 252 ff. Johannes Chrysostomus, De Virg.: PG 48, 533 ff.

[135] Zur geistlichen Armut, vgl. Matth. 5, 3 u. 19, 21; Mark. 20, 21; Luk. 18, 22; zum Gehorsam wird auf das Beispiel Christi hingewiesen: Joh. 4, 34 u. 6, 38; Phil. 2, 8—10; Hebr. 10, 5—7. Zahlreiche Belege bei Vätern und Ordensstiftern.

[136] Zur Verwirklichung der Räte, die nicht allen auferlegt ist, vgl. Johannes Chrysostomus, In Matth. Hom. 7, 7: PG 57, 81 f. Ambrosius, De Viduis 4, 23: PL 16, 241 f.

[137] Vgl. Rosweydus, Vitae Patrum, Antwerpen 1628. Apophthegmata Patrum: PG 65. Palladius, Historia Lausiaca: PG 34, 995 ff.; ed. C. Butler, Cambridge 1898 (1904). Pius XI., Apost. Konst. Umbratilem, 8. Juli 1924: AAS 16 (1924), 386—387. Pius XII., Anspr. *Nous sommes heureux*, 11. April 1958: AAS 50 (1958) 283.

[138] Paul VI., Anspr. *Magno gaudio*, 23. Mai 1964: AAS 56 (1964) 566.

[139] Vgl. CIC, can. 487 u. 488, 4°. Pius XII., Anspr. *Annus sacer*, 8. Dez. 1950: AAS 43 (1951) 27 f. Ders., Apost. Konst. *Provida mater*, 2. Febr. 1947: AAS 39 (1947) 120 ff.

[140] Paul VI., a. a. O. 567.

[141] Vgl. Thomas v. Aquin, Summa Theol. II—II, q. 184, a. 3 u. q. 188, a. 2. Bonaventura, Opusc. XI, Apologia Pauperum, 3. Kap., 3: Ausg. der Werke, Quaracchi, Bd. 8, 1898, 245 a.

[142] Vgl. Conc. Vatic. I, Schema Über die Kirche Christi, Kap. XV u. Anmerkung 48: Mansi 51, 549 f. u. 619 f. Leo XIII., Brief *Au milieu des consolations*, 23. Dez. 1900: ASS 13 (1880—81) 483. Pius XII., Anspr. *Annus sacer*, 8. Dez. *mater*, a. a. O. 114 f.

[143] Vgl. Leo XIII., Konst. *Romanos Pontifices*, 8. Mai 1881: ASS 13 (1880—81) 483. Pius XII., Anspr. *Annus sacer*, 8. Dez. 1950: AAS 43 (1951) 28 f.

[144] Vgl. Pius XII., Anspr. *Annus sacer*, a. a. O. 28. Pius XII., Apost. Konst. *Sedes sapientiae*, 31. Mai 1956: AAS 48 (1956) 355. Paul VI., a. a. O. 570—571.

[145] Vgl. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, 29. Juni 1943: AAS 35 (1943) 214 f.

[146] Vgl. Pius XII., Anspr. *Annus sacer*, a. a. O. 30. Anspr. *Sous la maternelle protection*, 9. Dez. 1957: AAS 50 (1958) 39 f.

[147] Konzil v. Florenz, Dekret für die Griechen: Denz. 693 (1305).

[148] Neben den älteren Dokumenten gegen jegliche Form der Geisterbeschwörung seit Alexander IV. (27. Sept. 1258) vgl. Enz. des Heiligen Offiziums, *De magnetismi abusu*, 4. Aug. 1856: ASS (1865) 177—178; Denz. 1653—1654 (2823—2825); Antwort des Heiligen Offiziums, 24. April 1917: AAS 9 (1917): AAS 9 (1917) 268; Denz. 2182 (3642).

[149] Siehe die zusammenfassende Darlegung dieser paulinischen Lehre in: Pius XII., Enz. *Mystici corporis:* AAS 35 (1943) (200) und passim.

[150] Vgl. u. a. Augustinus, Enarr. in Ps. 85, 24: PL 37, 1099. Hieronymus, Liber contra Vigilantium, 6: PL 23, 344. Thomas v. Aquin, In 4^{m} Sent., d. 45, q. 3, a. 2. Bonaventura, In 4^{m} Sent., d. 45, a. 3, q. 2; u. a.

[151] Vgl. Pius XII., Enz. *Mystici corporis:* AAS 35 (1943) 245.

[152] Vgl. zahlreiche Inschriften in den römischen Katakomben.

[153] Vgl. Gelasius I, Decretale De libris recipiendis, 3: PL 59, 160; Denz. 165 (353).

[154] Vgl. Methodius, Symposion, VII, 3: GCS (Bonwetsch) 74.

[155] Vgl. Benedikt XV., Decretum approbationis virtutum in Causa beatificationis et canonizationis Servi Dei Ioannis Nepomuceni Neumann: AAS 14 (1922) 23. Mehrere Ansprachen Pius' XI. über die Heiligen: Inviti all'eroismo. Discorsi ... t. I—III, Romae 1941—42, passim. Pius XII., Discorsi e Radiomessaggi, t. 10, 1949, 37—43.

[156] Vgl. Pius XII., Enz. *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 581.

[157] Vgl. Hebr. 13, 7; Sir. 44—50; Hebr. 11, 3—40. Vgl. auch Pius XII., Enz. *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 582—583.

[158] Vgl. Das I. Vatikan. Konzil, Konst. De fide catholica, Kap. 3: Denz. 1794 (3013).

[159] Vgl. Pius XII., Enz. *Mystici corporis:* AAS 35 (1943) 216.

[160] Bezüglich der Dankbarkeit gegenüber den Heiligen vgl. E. Diehl, Inscriptiones latinae christianae veteres, I, Berlin 1925, Nr. 2008, 2382 u. ö.

[161] Konzil von Trient, Sess. 25, De invocatione ... Sanctorum: Denz. 984 (1821).

[162] Das Römische Brevier, Invitatorium zum Fest Allerheiligen.

[163] Vgl. z. B. 2 Thess. 1, 10.

[164] Das II. Vatikan. Konzil, Konst. *De sacra Liturgia*, Kap. 5, Nr. 104.

[165] Der Kanon der Römischen Messe.

[166] Das II. Konzil von Nicaea, Act. VII: Denz. 302 (600).

[167] Das Konzil von Florenz, Dekret für die Griechen: Denz. 693 (1304).

[168] Das Konzil von Trient, Sess. 25, De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus: Denz. 984 bis 988 (1821—1824); Sess. 25, Decretum de Purgatorio: Denz. 983 (1820); Sess. 6, Decretum de iustificatione, can. 30: Denz. 840 (1580).

[169] Aus der Präfation, die einigen Diözesen gestattet worden ist.

[170] Vgl. Petrus Canisius, Catechismus Maior seu Summa Doctrinae christianae, cap. III (ed. crit. F. Streicher), Pars I, 15 bis 16, n. 44, u. 100—101, n. 49.

[171] Vgl. Das II. Vatikan. Konzil, Konst. *De sacra Liturgia*, Kap. 1, Nr. 8.

[172] Das Credo in der Römischen Messe: das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis: Mansi 3, 566. Vgl. das Konzil v. Ephesus: ebd. 4, 1138 (ferner ebd. 2, 665 und 4, 1071); das Konzil v. Chalcedon: ebd. 7, 111—116; das II. Konzil v. Konstantinopel: ebd. 9, 375—396.

[173] Der Kanon der Römischen Messe.

[174] Augustinus, De S. Virginitate, 6: PL 40, 399.

[175] Vgl. Paul VI., Anspr. im Konzil, 4. Dez. 1963: AAS 56 (1964) 37.

[176] Vgl. Germanus v. Konstantinopel, Hom. in Annunt. Deiparae: PG 98, 328 A. Ders., In Dorm. 2: PG 98, 357. Anastasius v. Ant., Serm. 2 de Annunt., 2: PG 89, 1377 AB. Ders., Serm. 3, 2: PG 89, 1388 C. Andreas v. Kreta, Can. in B. V. Nat. 4: PG 97, 1321 B. Ders., In B. V. Nat., 1: PG 97, 812 A. Ders., Hom. in dorm. 1: PG 97, 1068 C. Sophronius, Or. 2 in Annunt., 18: PG 87 (3), 3237 BD.

[177] Irenäus, Adv. Haer. III, 22, 4: PG 7, 959 A: Harvey; 2, 123.

[178] Irenäus, ebd.: Harvey, 2, 124.

[179] Epiphanius, Haer. 78, 18: PG 42, 728 CD — 729 AB.

[180] Hieronymus, Epist. 22, 21: PL 22, 408. Vgl. Augustinus, Serm. 51, 2, 3: PL 38, 335. Ders., Serm. 232, 2: PL 38, 1108. Cyrill v. Jerusalem, Catech. 12, 15: PG 33, 741 AB. Johannes Chrysostomus, In Ps. 44, 7: PG 55, 193. Johannes v. Damaskus, Hom. 2 in dorm. B. M. V., 3: PG 96, 728.

[181] Vgl. Laterankonzil v. J. 649, Can. 3: Mansi 10, 1151. Leo d. Gr., Epist. ad Flav.: PL 54, 759. — Das Konzil v. Chalcedon: Mansi 7, 462. Ambrosius, De instit. virg.: PL 16, 320.

[182] Vgl. Pius XII., Enz. *Mystici corporis*, 29. Juni 1943: AAS 35 (1943) 247—248.

[183] Vgl. Pius IX., Bulle *Ineffabilis*, 8. Dez. 1854: Acta Pii IX, 1, I, 616; Denz. 1641 (2803).

[184] Vgl. Pius XII., Apost. Konst. *Munificentissimus*, 1. Nov. 1950: AAS 42 (1950); Denz. 2333 (3903). Vgl. Johannes v. Damaskus, Enc. in dorm. Dei genitricis, Hom. 2 u. 3: PG 96, 721—761, besonders 728 B. Germanus v. Konstantinopel, In S. Dei gen. dorm. Serm. 1: PG 98 (6), 340—348; Serm. 3: PG 98 (6), 361. Modestus v. Jerusalem. In dorm. SS. Deiparae: PG 86 (2), 3277—3312.

[185] Vgl. Pius XII., Enz. *Ad caeli reginam*, 11. Okt. 1954: AAS 46 (1954) 633—636; Denz. 3913 ff. Vgl. Andreas v. Kreta, Hom. 3 in dorm. SS. Deiparae: PG 97, 1089—1109. Johannes v. Damaskus, De fide orth., IV, 14: PG 94, 1153 bis 1161.

[186] Vgl. Kleutgen, neugefaßter Text De Mysterio Verbi incarnati, Kap. IV: Mansi 53, 290. Vgl. Andreas v. Kreta, In nat. Mariae, sermo 4: PG 97, 865 A. Germanus v. Konstantinopel, In annunt. Deiparae: PG 98, 321 BC. Ders., In dorm. Deiparae, III: PG 98, 361 D. Johannes v. Damaskus, In dorm. B. V. Mariae, Hom. 1, 8: PG 96, 712 BC — 713 A.

[187] Vgl. Leo XIII., Enz. *Adiutricem populi*, 5. Sept. 1895: ASS 15 (1895—96) 303. Pius X., Enz. *Ad diem illum*, 2. Febr. 1904: Acta, I, 154; Denz. 1978 a (3370). Pius XI., Enz. *Miserentissimus*, 8. Mai 1928: AAS 20 (1928) 178. Pius XII., Radiobotschaft, 13. Mai 1946: AAS 38 (1946) 266.

[188] Ambrosius, Epist. 63: PL 16, 1218.

[189] Ambrosius, Expos. Lc. II, 7: PL 15, 1555.

[190] Vgl. Ps.-Petrus Dam., Serm. 63: PL 144, 861 AB. Godefrid v. St. Viktor, In nat. B. M., Ms. Paris, Mazarine, 1002, fol. 109 r. Gerhoh v. Reich., De gloria et honore Filii hominis, 10: PL 194, 1105 AB.

[191] Ambrosius, ebd. und Expos. Lc. X, 24—25: PL 15, 1810. Augustinus, In Io. Tr. 13, 12: PL 35, 1499. Vgl. Serm. 191, 2, 3: PL 38, 1010; u. a. Vgl. auch Beda Ven., In Lc. Expos. I, Kap. 2: PL 92, 330. Isaac v. Stella, Serm. 31: PL 194, 1863 A.

[192] „Unter deinen Schutz und Schirm."

[193] II. Konzil v. Nicaea, v. J. 787: Mansi 13, 378—379; Denz. 302 (600—601). Konzil v. Trient, Sess. 25: Mansi 33, 171 bis 172.

[194] Vgl. Pius XII., Radiobotschaft, 24. Okt. 1954: AAS 46 (1954) 679. Ders., Enz. *Ad caeli reginam*, 11. Okt. 1954: AAS 46 (1954) 637.

[195] Vgl. Pius XI., Enz. *Ecclesiam Dei*, 12. Nov. 1923: AAS 15 (1923) 581. Pius XII., Enz. *Fulgens corona*, 8. Sept. 1953: AAS 45 (1953) 590—591.

AUS DEN AKTEN DES HEILIGEN ÖKUMENISCHEN ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

BEKANNTMACHUNGEN

DIE DER GENERALSEKRETÄR DES KONZILS IN DER 123. GENERALKONGREGATION AM 16. NOVEMBER 1964 MITGETEILT HAT

Es ist gefragt worden, welcher *theologische Verbindlichkeitsgrad* der Lehre zukommt, die im Schema *über die Kirche* ausgeführt und zur Abstimmung vorgelegt wird.

Die Theologische Kommission hat auf diese Frage bei der Prüfung der *Änderungsvorlagen* zum dritten Kapitel des Schemas *über die Kirche* so geantwortet:

„Ein Text des Konzils ist selbstverständlich immer nach den allgemeinen, allseits bekannten Regeln auszulegen."

Bei dieser Gelegenheit verweist die Theologische Kommission auf ihre *Erklärung* vom 6. März 1964, deren Wortlaut wir hier wiedergeben:

„Unter Berücksichtigung der Konzilsgepflogenheit und der seelsorglichen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert das Konzil nur das als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt.

Was aber das Konzil sonst vorlegt, muß als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes von allen und den einzelnen Christgläubigen nach der Meinung des Konzils selbst aufgenommen und festgehalten werden, wie sie nach den Grundsätzen der theologischen Interpretation aus dem behandelten Gegenstand oder aus der Art der Formulierung zu erkennen ist."

*

Seitens der höheren Autorität wird den Vätern eine erläuternde Vorbemerkung zu den Änderungsvorlagen des dritten Kapitels des *Kirchenschemas* mitgeteilt. Im Sinne und nach der Deutung dieser Vorbemerkung muß die in dem Kapitel dargelegte Lehre erklärt und verstanden werden.

ERLÄUTERNDE VORBEMERKUNG

Die Kommission hat beschlossen, der Bearbeitung der *Änderungsvorlagen* folgende allgemeinen Hinweise vorauszuschicken:

1. *Kollegium* ist nicht im *streng juridischen* Sinne zu verstehen als ein Personenkreis von Gleichrangigen, die etwa ihre Gewalt ihrem Vorsitzenden übertrügen, sondern als feststehender Personenkreis, dessen Aufbau und Autorität aus der Offenbarung abzuleiten sind. Darum wird in der Antwort auf die Änderungsvorlage 12 ausdrücklich von den Zwölfen gesagt, daß der Herr sie bestellt hat „nach Art eines Kollegiums oder eines *feststehenden Personenkreises*". Vgl. auch Änderungsvorlage 53 c. — Aus dem gleichen Grunde werden verschiedentlich auf das Bischofskollegium auch die Ausdrücke *Ordo* oder *Corpus* angewandt. Der Parallelismus zwischen Petrus und den übrigen Aposteln auf der einen Seite und Papst und Bischöfen auf der anderen schließt nicht die Übertragung der außerordentlichen Vollmacht der Apostel auf ihre Nachfolger und selbstverständlich auch nicht eine *Gleichheit* zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums ein, sondern nur eine *Verhältnisgleichheit* zwischen der ersten Beziehung (Petrus—Apostel) und der zweiten (Papst—Bischöfe). Daher hat die Kommission beschlossen, in Nr. 22 nicht *in demselben Sinne*, sondern *im gleichen Sinne* zu schreiben. Vgl. Änderungsvorlage 57.

2. *Mitglied des Kollegiums* wird man kraft der Bischofsweihe und durch die hierarchische Communio mit Haupt und Gliedern des Kollegiums. Vgl. Nr. 22, Absatz 1, am Schluß.

In der *Weihe* wird die *seinsmäßige* Teilnahme an den *heiligen Ämtern* verliehen, wie unbestreitbar aus der Überlieferung, auch der liturgischen, feststeht. Mit Bedacht ist der Ausdruck *Ämter* (munera) verwendet und nicht *Vollmachten* (potestates), weil das letztgenannte Wort von der *zur Betätigung fähigen* Vollmacht verstanden werden könnte. Damit aber eine solche zur Betätigung fähige Vollmacht vorhanden sei, muß noch die *kanonische*, das heißt *rechtliche Einweisung* (determinatio) durch die hierarchische Obrigkeit hinzukommen. Diese Vollmachtseinweisung (determinatio) kann bestehen in der Übertragung einer besonderen Dienstobliegenheit oder in der Zuweisung von Untergebenen, und sie wird erteilt nach den von der höchsten Obrigkeit genehmigten *Richtlinien*. Eine derartige weitere Norm ist *aus der Natur der Sache* gefordert, weil es sich um Ämter handelt, die *von mehreren* nach Christi Willen hierarchisch zusammenwirkenden *Trägern* ausgeübt werden müssen. Offenkundig ist diese „Communio" *im Leben* der Kirche den Zeitumständen gemäß schon beobachtet worden, bevor sie *im Recht* sozusagen kodifiziert worden ist.

Darum sagt man bezeichnenderweise, es sei eine *hierarchische* Communio mit Haupt und Gliedern der Kirche erfordert. *Communio* ist ein Begriff, der in der alten Kirche (wie noch heute vor allem im Osten) hoch in Ehren steht. Man versteht darunter nicht irgendein unbestimmtes *Gefühl*, sondern eine *organische Wirklichkeit*, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist. Daher hat die Kommission mit fast einhelliger Zustimmung zu formulieren beschlossen: „in *hierarchischer* Communio". Vgl. Änderungsvorlage 40 sowie auch die Aussagen über die *Missio canonica* unter Nr. 24.

Die päpstlichen Dokumente aus jüngerer Zeit über die Jurisdiktion der Bischöfe sind von dieser notwendigen Vollmachtseinweisung her zu interpretieren.

3. Von dem Kollegium, das es ohne Haupt nicht gibt, wird gesagt: „Es ist *ebenfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt* über die ganze Kirche." Das anzunehmen ist notwendig, damit die Vollgewalt des Römischen Papstes nicht in Frage gestellt wird. Denn bei dem Kollegium wird sein Haupt immer und notwendigerweise mitverstanden, *das in dem Kollegium sein Amt als Statthalter Christi und Hirt der Gesamtkirche unverkürzt bewahrt.* Mit anderen Worten: Die Unterscheidung waltet nicht zwischen dem Römischen Papst einerseits und den Bischöfen zusammengenommen anderseits, sondern zwischen dem Römischen Papst für sich und dem Römischen Papst vereint mit den Bischöfen. Da aber der Papst das *Haupt* des Kollegiums ist, kann er allein manche Handlungen vollziehen, die den Bischöfen in keiner Weise zustehen, z. B. das Kollegium einberufen und leiten, die Richtlinien für das Verfahren approbieren usw. Vgl. Änderungsvorlage 81. Dem Urteil des Papstes, dem die Sorge für die ganze Herde Christi anvertraut ist, unterliegt es, je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche die Weise festzulegen, wie diese Sorge tunlich ins Werk gesetzt wird, sei es persönlich, sei es kollegial. Der

Römische Papst geht bei der Leitung, Förderung und Billigung der kollegialen Betätigung in Ausrichtung auf das Wohl der Kirche nach eigenem Urteil vor.

4. Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird. Das Kollegium aber handelt, wenn es auch immer besteht, darum nicht auch schon beständig in *streng* kollegialem Akt, wie die Überlieferung der Kirche beweist. Mit anderen Worten: Das Kollegium ist nicht immer „in voller Tätigkeit", vielmehr handelt es nur von Zeit zu Zeit in streng kollegialem Akt und nicht ohne *Zustimmung des Hauptes*. Es heißt aber „nicht ohne *Zustimmung des Hauptes*", damit man nicht an eine *Abhängigkeit* wie von einem *Außenstehenden* denke. Der Ausdruck „Zustimmung" erinnert im Gegenteil an die *Communio* zwischen Haupt und Gliedern und schließt die Notwendigkeit des *Aktes*, der dem Haupt als solchem zusteht, mit ein. Die Sache wird ausdrücklich ausgesprochen in Nr. 22, Absatz 2, und wird erklärt ebd., gegen Ende. Die negative Formulierung mit *„nicht ohne"* umfaßt alle Fälle; so ist deutlich, daß die von der höchsten Autorität genehmigten *Richtlinien* immer zu beobachten sind. Vgl. Änderungsvorlage 84.

Im ganzen aber wird ersichtlich, daß es sich um die *Verbundenheit* der Bischöfe *mit ihrem Haupt* handelt, niemals jedoch um die Betätigung der Bischöfe *unabhängig* vom Papst. In diesem Falle, wenn die Tätigkeit des Hauptes ausfällt, können die Bischöfe als Kollegium nicht handeln, wie aus dem Begriff „Kollegium" hervorgeht. Diese hierarchische Communio aller Bischöfe mit dem Papst ist in der Tradition fest verwurzelt.

N. B. Ohne die hierarchische Communio *kann* das sakramental seinsmäßige Amt, das von dem kanonisch-rechtlichen Gesichtspunkt zu unterscheiden ist, *nicht* ausgeübt werden. Die Kommission war aber der Auffassung, daß sie auf die Fragen der *Erlaubtheit* und *Gültigkeit* nicht eingehen sollte, die der theologischen Forschung überlassen bleiben. Insbesondere gilt das von der Vollmacht, die tatsächlich bei den getrennten Orientalen ausgeübt wird und über deren Erklärung verschiedene Lehrmeinungen bestehen.

† Pericles Felici

Titularerzbischof von Samosata
Generalsekretär des
Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BOLAND, André. *Rencontre des religions et églises locales.* In: Église Vivante Bd. 17 Nr. 1 (Januar/Februar 1965) S. 16 bis 25.

Besonders bemerkenswert an diesem Aufsatz eines in Thailand tätigen Missionars ist das, was er zur Ausbildung des lokalen Klerus sagt. Dessen intelligente Elite ist total verwestlicht und daher zur Randexistenz verurteilt. „Die Seminare für den eingeborenen Klerus müssen sich anders als heute orientieren. Ihre Theologie müßte biblisch und patristisch werden, dafür aber eifrig die einheimischen Religionen studieren." Die Begegnung mit der eigenen Volkskultur müßte intensiver hergestellt werden.

BRINKMANN, Bernhard, SJ. *Die Glaubwürdigkeit der Evangelien als hermeneutisches Problem.* In: Zeitschrift für katholische Theologie Bd. 87 Heft 1 (1965) S. 61—98.

Von der Exegese Bultmanns und der seiner Schüler ausgehend, die zum historischen Jesus zurückgefunden haben, versucht Brinkmann einen eigenen Beweisgang für die Historizität der Evangelien aus dem Zeugnis der Tradition der Kirchenväter und der jüdischen Umwelt und erörtert dann die Grenzen der Möglichkeit, die historische Zuverlässigkeit der Evangelien rein historisch zu beweisen, ferner die Evangelien als Niederschlag des apostolischen Kerygmas und als inspiriertes Gotteswort, dessen Sinn an den sog. Kindheitsgeschichten dargelegt wird. Der wesentliche Unterschied zur evangelischen Exegese sei, daß diese die Inspiration nicht mehr ernst nehme.

CAPRILE, Giovanni. *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2752 (20. Februar 1965) S. 317—341.

Wie der Titel andeutet, geht es in dem Beitrag darum, die positiven Aspekte der Dritten Session herauszustellen gegenüber der sehr negativen Reaktion der Presse und auch eines Großteils der Väter und Theologen am Ende der Sitzungsperiode. Der sonst ausgezeichnete und im ganzen objektive Beitrag hat freilich selbst den Fehler, daß er sich hauptsächlich auf die Ereignisse der letzten Woche konzentriert, den Verlauf und den Ertrag der eigentlichen Debatte aber vernachlässigt. Was zur letzten Woche gesagt wird, verdient aber besondere Beachtung.

FENZ, Augustinus K., OCist. *Volk Gottes im Alten Testament.* In: Bibel und Liturgie Jhg. 30 (Februar/März 1965) S. 163 bis 170.

Dieses der Durchführung der Liturgiereform gewidmete Heft wird sinngemäß mit einer ausführlichen biblischen Nachweisung des Begriffes „Volk Gottes" im Alten Testament eröffnet samt den Belegen für die Verheißung des Neuen Bundesvolkes. — Karl H. *Schelkle* schließt an mit „Kirche als Gemeinde des Altares" (S. 171—173) und Karl *Amon* mit „Kirche als feiernde Gemeinde" über „Die Funktionsteilung in der Liturgie" (174—183).

La cooperation oecuménique dans la mission. In: Parole et mission Jhg. 8 Nr. 28 (15. Januar 1965) S. 1—98.

Die Equipe von Parole et mission hat am 30. 11. 1964 ein Symposion über die ökumenische Zusammenarbeit in den Missionen veranstaltet, zu dem mehrere protestantische Theologen erschienen waren. Das Heft bietet neben dem Bericht zunächst informierende Beiträge über die orthodoxen und protestantischen Missionen sowie über den noch unvollkommenen Stand der ökumenischen Beziehungen. Das Colloquium befaßte sich u. a. mit der Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Information und des Sozialen, der Frage einer Teilung der Territorien und, damit zusammenhängend, dem Problem einer präkonfessionellen Missionspredigt.

Chronik des ökumenischen Lebens

BEA, Augustinus Kardinal. *Der bisherige Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Einheit der Christen.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 6 (März 1965) S. 415—430.

Nachdruck des Vortrags, den der Kardinal am 18. Januar 1965 vor der Katholischen Akademie in München gehalten hat. Er analysiert darin besonders den ökumenischen Ertrag der Dritten Konzilsperiode, deren größte ökumenische Leistung in dem Dekret über den Ökumenismus liegt, das die theologische Begründung für eine echt brüderliche Atmosphäre und Richtlinien für die praktische ökumenische Arbeit liefert. Der Vortrag geht insbesondere auch auf die ökumenischen Auswirkungen der Ereignisse der letzten Konzilswoche ein, denen er eine positive Deutung gibt.

GENSICHEN, Hans-Werner. *Theologische Ausbildung in den jungen Kirchen.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 2 (Februar 1965) S. 54—59.

An drei neuralgischen Punkten, dem Auftrag des geistlichen Amtes, der Ausrichtung dieses Auftrages und seinem Träger gibt der Verfasser einen lehrreichen Einblick in die Misere der evangelischen Missionen, die weitgehend auf mangelnder Bewältigung der Ausbildung des Nachwuchses beruht. Der Theological Education Fund (T. E. F.), der diese Mängel abstellen soll, werde nicht genug eingesetzt, auch rede der „Westen" zu viel in die Ausbildung herein, die umweltbezogen bleiben müsse. Eine originale einheimische Theologie lasse sich nicht „machen", sie müsse aus der Selbständigkeit der einheimischen Theologen erwachsen.

Berichtigung: der im letzten Heft (S. 288) angezeigte Aufsatz von Gensichen wurde durch einen Druckfehler unkenntlich gemacht. Er lautet: „Heutige Perspektiven der Weltmission". In: Ökumenische Rundschau Jhg. 14 Heft 1 (Januar 1965) S. 1—14.

RAMSEY, Michael A. *Christliche Spiritualität und moderne Welt.* In: Una Sancta Jhg. 20 Heft 1 (1965) S. 3—10.

Der anglikanische Erzbischof von Canterbury untersucht hier den unheilvollen Bruch der christlichen Spiritualität im Verhältnis zur modernen Welt und stellt ihr die Aufgabe, sich wieder mit der Welt einzulassen, aber nicht, wie manche wollen, in einer Christlichkeit „ohne Religion". Als letztes bleibt freilich die Loslösung von der Welt, die aber nicht die Welt preisgibt.

ROTH, Günther. *Die Verwendung technischer Bilder in der Predigt.* In: Deutsches Pfarrerblatt Jhg. 65 Nr. 5 (Februar 1965) S. 92—96.

An zahlreichen Zitierungen von Predigten und Erbauungsbüchern wird einleuchtend nachgewiesen, daß technische Bilder nicht pauschal abzulehnen sind, wenn sie richtig angewendet werden: als negative Interpretation oder zum Vergleich eines Vorganges oder einer Funktion. Dagegen sind sie untauglich zur Verdeutlichung des Heilswillens Gottes oder personalen Geschehens.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. April (Donnerstag)

17.15 UNESCO — ein Porträt, *B. Bernauer* (HR II)
20.10 Otto v. Bismarck, der Mensch und der Staatsmann, *E. Eucken-Erdsiek* (WDR)
20.30 Émile Zola zum 125. Geburtstag, *G. Marx Mechler* (SR II)
20.45 Zum 150. Geburtstag des Fürsten von Bismarck (DLF)
21.00 Information und Agitation im Blickwinkel des Übermaßes unserer Zeit, *W. Dassui* (SR)
21.00 Pluralismus und Massengesellschaft, *M. Tegtmaroff* (HR)
21.00 Gespräch mit Nobelpreisträger Rudolf Mößbauer (SDR II)
22.05 Dichter und ihre Übersetzer, *L. Harig* (SR II)
22.25 Weltpolitische Entspannung — Gefahren und Chancen, *H. A. Kissinger* (BR II)
23.00 Läßt sich Sokrates automatisieren?, *W. S. Nicklis* (SWF II)

2. April (Freitag)

11.30 Die Geschichte Sachsens beginnt in Meißen, *U. Rühmland* (SWF II)
20.00 Leben in der Gemeinschaft von Taizé, *G. Sprondel* (RB II)
20.30 William Faulkner und der Mississippi, *S. Lenz* (BR II)
21.00 Von der Ochrana zur Gestapo, *A. Prugel* (SDR)
22.00 Ökumenisches Christentum morgen — Bibelwissenschaft als Brücke, *G. Bornkamm* u. *A. Vögtle* (WDR)

3. April (Samstag)

8.45 Schulf. Der freiheitliche und der totale Staat (BR II)
9.00 Der Deutsche in seinem Verein, *W. Illing* (SDR II)
10.15 Die Philosophie des europäischen Mittelalters, *W. Rudorff* (SFB II)
10.30 Schulf. Louis Pasteur (BR II)
10.30 Pablo Picasso, *R. Carti* (SFB II)
16.30 Experiment mit Rundfunk und Fernsehen in Westafrika, *H. v. Tiedemann* (BR)
18.05 Zum 20. Todestag von Dietrich Bonhoeffer, *H. Dombowski* (WDR II)
19.45 Die Freiheit, *H. Bannach* (SR II)
21.00 Spannungen zwischen Theologie und Evangelischer Kirche, *J. Günther* (HR III)
22.00 Dieter Bonhoeffers weltliches Christentum, *H.-E. Bahr* (SWF II)
23.05 Rätselhafte Namen in Lessings dramatischem Werk, *R. Gerber* (SFB II)

4. April (Sonntag)

8.00 Pius XI. und die kirchliche Lage in Deutschland, *B. Schneider* (BR II)
9.00 Der Christ und das Leid, *A. Kirchgässner* (SR II)
9.10 Seneca — Erzieher und Berater Neros, *H. Gerstner* (BR)
9.30 Verfolgte, *K. Würzburger* (WDR II)
10.00 Haben die Kibuzim noch Zukunft? (SFB II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *E. Schmidt* (BR)
10.05 Der Sparer und die Währungspolitik, *F. Butschkau* (SDR)
10.30 Deutsches Schicksal in Ostpreußen, *E. Albrecht* (WDR II)
10.30 Otto von Bismarck — Sein Bild gestern und heute (I), *Th. Schieder* (SWF)
11.00 Der Laie und die Philosophie, *W. Flitner* (SR)
11.15 Das kollegiale Prinzip in der Kirche, *W. Seibel* (SWF II)
11.45 Die Gestalt des Judas Ischariot, *R. Renner* (SWF II)
16.00 Zum 20. Todestag Josef Weinhebers, *P. Göbbels* (SDR II)
17.30 Welt ohne Gott oder Welt in Gott, *H. J. Türk* (HR II)

5. April (Montag)

10.00 Auf dem Weg zum Roten Meer, *K. E. Wilken* (HR II)
11.30 Der Staufenkaiser Heinrich VI., *J. Mühlberger* (SDR)
15.00 Schulf. Der Soldatenkönig und der christliche Staat (HR II)
15.00 Schulf. J. Robert Oppenheimer (SR II)
16.45 Flucht, Gefangennahme und Verurteilung eines Papstes, *F. Lüke* (SDR)
20.00 Betrachtungen über einen E. V. zur Pflege deutscher Sprache und Kultur im Ausland, *A. Lippe* (RB II)
20.45 Ist die Weltrevolution noch möglich?, *O. K. Flechtheim* (SWF II)
21.00 Hörtexte, *F. Kriwet* (SDR II)
21.00 Die Wörter dienen nur einmal, *G. Zeltner-Neukomm* (HR II)
22.15 Schriftsteller und soziale Integration, *A. Czerski* (WDR II)
22.30 Politische und wirtschaftliche Strukturprobleme einer Landreform, dargestellt am Beispiel Brasiliens, *P. Monbeig* (RIAS)
22.30 Bruno Schulz — ein politischer Kafka, *P. Kruntorad* (BR II)

6. April (Dienstag)

9.00 Der Glaube in der Welt des Atheismus, *E. Schaper* (SDR II)
10.00 Schulf. Der 9. November 1938 (BR)
11.15 Jerusalem heute, *M. Langewiesche* (SWF II)
19.30 Das Konzil — eine andere Reformation?, *W. Sucker* (HR II)
20.00 Wo liegt Atlantis?, *H. Steinert* (SR II)
20.00 Roosevelt contra Hitler, *R. Fiedler* (DLF)
20.50 Die polnische Jugend heute, *D. Kraeter* (SR II)
21.00 Das Problem des Nationalismus und seine Bedeutung an den deutschen Schulen, *E. Lemberg* (HR II)
21.00 Wo liegt Utopia?, *F. Benseler* u. *K. Lenk* (SR II)
22.00 In den Ruinen von Babylon, *G. Pfirrmann* (SR II)
22.20 Der Künstler als Selbstunternehmer, *H. Platschek* (HR)
22.20 Rechtfertigung des Bestehenden, *K. Böhm* (BR II)

7. April (Mittwoch)

17.45 Protestantismus in Italien, *W. See* (SWF II)
18.30 Jugend der Kirche vor neuen Aufgaben, *J. Stangl* (BR)
19.30 Der Prophet Jeremia, *St. Andres* (BR II)
20.05 Geschichte und Gegenwart Französisch-Kanadas, *F. Herre* (BR II)
21.00 Die Kirche und das Getto, *E. Schaper* (SDR)
21.05 Industriearbeit und geistige Existenz, *F. Vilmar* (RB II)
22.00 Teilhard de Chardin — Über die Spannung von Glaube und Welt, *R. Schlette* (DLF)
22.15 Die Texte Helmut Heissenbüttels, *P. Schneider* (SWF)
22.30 Formen sozialkultureller Anpassung an die Daseinsbedingungen in den Landschaften Lateinamerikas, *W. Hirsch-Weber* (RIAS)

8. April (Donnerstag)

9.00 Christus im Gedicht, *R. Schneider* (SDR II)
14.00 Die Äußere Mongolei, *E. E. Koch* (WDR)
17.15 Die Zukunft der Lehrerbildung in der Bundesrepublik, *H. Bauersfeld* (HR II)
20.00 Die Revolution gegen die Reformation, *E. Schaper* (SR II)
21.00 Die „weiß-blauen Schwarzen", *J. O. Zöller* (HR)
21.00 Von der Ochrana zur Gestapo, *A. Prugel* (SR)
21.05 Hitlers Vorstoß nach Skandinavien im April 1940, *H. Heine* u. *H. Lützkendorf* (NDR II)
21.15 Probleme der Internationalisierung der Wissenschaft, *J. Speer* (SDR II)
21.30 Das Zeitalter der Automation, *L. Bagrit* (RB II)
22.00 Aspekte der Nonsens-Literatur, *W. Schmiele* (DLF)
22.00 Sorgen beim Übersetzen, *E. Helmlé* (SR II)
22.05 Modernität, Fortschritt, Aggiornamento — Zu einer innerkirchlichen Diskussion, *C. Amrey* (BR II)
22.45 Amerika, der Tod und die Kunst — Über die Grundlagen der Pop-Art, *O. A. Graf* (BR II)

9. April (Freitag)

10.00 Die südwestdeutschen Reformatoren, *E. v. Glasenapp* (SWF II)
14.45 Märtyrer und Müßiggänger an Frankreichs blauer Küste, *I. Meyer-Sickendiek* (SWF II)
20.00 Geert Groote und die „Nachfolge Christi", *E. Schaper* (RB II)
21.15 Genese einer Rassengesellschaft — Aus südafrikanischen Schulbüchern, *L. Helbig* (HR II)

10. April (Samstag)

10.15 Die Philosophie der Renaissance, *W. Rudorff* (SFB II)
10.30 Paul Klee, *R. Carti* (SFB II)
16.30 Der organisierte Dichter — Eine soziologische Betrachtung der Schriftstellerverbände, *G. Linz* (RB II)
18.05 Die Höhlenschriften von Qumran, *E. Pax* (SDR II)
18.20 Der Prozeß Jesu: Barrabas, *H. Flügel* (NDR II)
19.45 Reich Gottes, *F. Mußner* (SR II)
21.00 Hat sich die Psychoanalyse bei uns durchgesetzt?, *C. Behncke* u. *J. F. Großmann* (HR III)
21.15 Ist der Groschenroman so schlecht wie sein Ruf?, *W. Buhl* (BR II)
22.15 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler* (SWF II)
23.05 Gott, Teufel und das heutige Theater, *H. Sierig* (SFB II)

11. April (Sonntag)

8.00 Die Liturgie-Enzyklika Pius' XII., *J. Pascher* (BR II)
8.00 Tabus der Kirchengeschichte, *H. Kühner* (WDR II)
8.30 Was ist Wahrheit?, *H. Reiswitz* (BR II)
9.00 Das Recht der Freude, *K. Ihlenfeld* (SR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *E. Schmidt* (BR)
10.30 Otto von Bismarck — Sein Bild gestern und heute (II), *Th. Schieder* (SWF)
11.00 Über die Hoffnung des Marxismus nach Stalin, *F. Benseler* (SR)
11.00 Die verfremdete Religion, *I. Hermann* (SDR II)
11.15 Unterwegs nach Jerusalem, *U. Plotzke* (SWF II)
11.45 Ende der Liebe?, *K. Ihlenfeld* (SWF II)
19.00 Vom Werden des mündigen Menschen, *W.-D. Zimmermann* (SFB)
21.35 Judas, *H. König* (SR)

12. April (Montag)

14.35 Die Sakralkunst der Bogumilen, *A. Benac* (ÖRW II)
15.45 Semana santa in Sevilla, *V. v. Jerin* (SWF II)
18.45 Judas, *H. Kahlefeld* (SDR)
19.00 Vom Wissen des mündigen Menschen, *P. Jordan* (SFB)
20.00 Maria in Bethanien, *H.-D. Osenberg* (SR)
20.00 Stämme, Parteien und Nationalismen in Afrika, *H. Kaufmann* (BR)
20.45 Die Verminderung des Menschen, *Ch. Enzensberger* (SWF II)
22.15 Tiefenpsychologie und Glaube vor der Frage nach dem Leid, *R. Affemann* (WDR II)
22.30 Zur politischen und sozialen Geschichte der lateinamerikanischen Staaten, *R. M. Morse* (RIAS)

13. April (Dienstag)

9.00 Der Schatten des Christen, *E. Schaper* (SDR II)
14.40 Die Bereicherung der griechischen Literatur durch Papyrusfunde, *F. Stoessl* (ÖRG)
18.45 Patrus, *A. Vögtle* (SDR)
19.00 Das kritische Vermögen des mündigen Menschen, *F. Heer* (SFB)
20.00 Simon Petrus, *H.-H. Knipping* (SR)
21.00 Die Attentate des 14. April 1865, *G. Angermann* (SDR)
21.00 Der Hohepriester, *M. Langewiesche* (BR II)
21.10 Kultur und Askese, *K.-H. Rabe* (SR II)
22.15 Der Mensch im Lichte des utopisch-dialektischen Realismus, *E. Bloch* (ÖRS II)

22.20 Im Zeichen der Revolution, *W. Abendroth* (BR II)

14. April (Mittwoch)

9.00 Schulf. Berta von Suttner (SR)
10.40 Die Krankenfraternität, Ziele und Aufgaben, *P. Fechler* (BR)
14.35 Die literarhistorische Aufarbeitung des Expressionismus, *L. Plakolb* (ÖRK II)
14.40 Angriffe auf die deutsche Rechtschreibung, *F. Wallisch* (ÖRG)
15.00 Schulf. Bonifatius (SR II)
17.45 Der Advokat Gottes — Ernest Hello zum 80. Geburtstag, *F. A. Hoyer* (SWF II)
18.30 Heil und Unheil im Heiligen Land — Aus der Arbeit des Lutherischen Weltdienstes, *E. Eberhard* (BR)
18.45 Annas und Kaiphas, *W. Marxsen* (SDR)
19.00 Vom Handeln des mündigen Menschen, *W. Dirks* (SFB)
19.15 Domprediger Dr. Johannes Maier, *L. Weikel* (BR)
20.00 Pilatus, *M. Ohly* (SR)
21.00 Die Staatsidee der Orthodoxie, *E. Schaper* (SDR)
22.15 Deutsche Todessehnsucht von Novalis bis Heidegger, *I. Frenzel* (SWF)
22.30 Über traditionelle Eliten, Machtkonkurrenz und öffentliche Verwaltung in Lateinamerika, *F. L. Tannenbaum* (RIAS)

15. April (Gründonnerstag)

9.00 Die Gefangennahme, *Th. Valentin* (SDR II)
9.30 Schöpferische Melancholie in Philosophie und Kunst, *H. Dettelbach* (ÖRG)
10.00 Schulf. Abraham Lincoln (BR)
18.45 Pilatus, *H. Conzelmann* (SDR)
19.00 Von der Planung des mündigen Menschen, *W. Dirks* (SFB)
19.15 Pater Alfred Delp, *M. v. Galli* (BR)
20.00 Das Herz der Welt, *H. Fox* (SR)
21.30 Überlegungen nach dem Verrat des Petrus, *K. P. Jörns* (WDR II)
21.45 Leid und Besinnung, *J. B. Lotz* (ÖRT)
21.00 Judas aus Judäa, *M. Langewiesche* (BR II)
22.00 Das Heil im Widerspruch, *E. Schaper* (SR II)
22.05 Erfülltes Leben — Laudatio auf Romano Guardini, *K. Rahner* (BR II)
22.35 Wahrheit und Ironie bei Platon, *R. Guardini* (BR II)

16. April (Karfreitag)

8.05 Die schwarze Passion — Das Lied im Spiritual, *E. Koster* (BR)
9.00 Über die Einsamkeit, *J. Rausch* (SWF)
9.10 Die Personen unter dem Kreuz, *B. Moser* (BR)
11.15 Sein Kreuz, Ärgernis oder Heil?, *U. Plotzke* (SWF II)
11.45 Der stillste Tag, *K. Ihlenfeld* (SWF II)
12.05 Kreuzverehrung und Kreuzdichtung im frühen Mittelalter, *Wetzlaff-Eggebert* (SR)
14.00 Begegnung unter dem Kreuz, *H. Thielicke* (SR)
15.00 Wir haben Gott gerichtet, *P. Claudel* (SFB)
17.00 Christen in den Slums von New York, *R. W. Schmidt* (SDR)
17.15 Was geschieht im Augenblick des Todes?, *L. Boros* (ÖRL II)
18.15 Der Mensch, Gottes Gedanke, *J. A. Flach* (SWF)
18.50 Das Weltbild der Dichterin Elisabeth Langgässer, *R. Kabel* (SR)
19.00 Gott und Mensch im Zeitalter der Mündigkeit, *H. Zahrnt* (SFB)
19.10 Schuld am Kreuz — Eine Umfrage (SDR)
20.30 Marxismus und Humanismus, *I. Hermann* (WDR III)
21.40 Der Gottesstaat Calvins, *E. Schaper* (SR)
22.20 Der Tod der Welt, *H. Schuster* (SR)

17. April (Karsamstag)

10.15 Michel de Montaigne, *F. Jeanson* (SFB)
10.30 Schulf. Otto von Wittelsbach (BR II)
11.00 Über das mühsame Geschäft des Historikers, *W. v. Kampen* (SFB)
16.30 Zur 175. Wiederkehr des Todestages von Benjamin Franklin, *P. Wimmer* (ÖRW II)
17.25 Die ältesten Zeugnisse über das Verhältnis von Staat und Kirche, *H. Weiser* (ÖRT II)
18.05 Der Mord an Kennedy — Reflexionen eines Predigers in Dallas, *M. L. Keller* (WDR II)
18.45 Joseph von Arimathia, *F. Stier* (SDR)
21.15 David singt vor Saul, *H. Coubier* (BR II)
21.40 Das Heil der Welt, *K. Etscheid* (SR)
22.15 Der Widerstreit des Leidens, *R. Berlinger* (SWF II)

18. April (Ostersonntag)

8.45 Worte zu Ostern, *L. Kaufmann* (SDR)
9.00 Das leere Grab und unsere Gräber, *K. W. Gattwinkel* (SR II)
9.30 Der Glaube der Kirche in der Gesellschaft der wissenschaftlichen Zivilisation, *J. Beckmann* (WDR II)
10.30 Der physikalische Kosmos und die „Auferstehung des Fleisches", *P. Schütz* (SWF)
11.00 Der Realismus der Hoffnung, *J. Moltmann* (SDR II)
11.15 Leben mitten im Grabe, *U. Plotzke* (SWF II)
11.45 Anfang der Hoffnung, *K. Ihlenfeld* (SWF II)
12.15 Osteransprache Papst Pauls VI. (ÖR II)
12.25 Osteransprache Papst Pauls VI. (BR, SDR, SR, SWF, WDR)
15.00 Die Meditation Teilhard de Chardins, *A. Focke* (ÖRW II)
18.00 Die Mönchsrepublik Athos, *K. Bastias* (ÖRW II)
18.45 Jesus, *G. Bornkamm* (SDR)
20.10 Mein erster Besuch im Dom zu Trier, *St. Andres* (SWF II)

19. April (Ostermontag)

8.15 Die russischen Nonnen auf dem Ölberg, *O. H. Klingele* (SWF II)
8.30 Glaubensfreiheit, *W. v. Löwenich* (BR II)
9.00 Zum Osterfest, *B. Stein* (SR II)
10.05 Der Mensch als Naturereignis, *H. Plessner* (SDR)
11.00 Der Wandel der Geschichte und die Wandelbarkeit der Moral, *F. Böckle* (SDR II)
11.15 Der Auferstandene und die Unverständigen, *U. Plotzke* (SWF II)
11.45 Verwandelte Welt, *K. Ihlenfeld* (SWF II)
19.45 Barrabas oder Christus?, *H. Mostar* (SDR II)
21.00 Aus dem Quellgrund der Sprache, *H. Fischer-Barnicol* (SDR II)
22.40 Auf den Spuren William Faulkners, *S. Lenz* (SWF II)

20. April (Dienstag)

9.00 Makarios und seine Vorbilder, *E. Schaper* (WDR II)
9.00 Bücher in christlicher Schau, *F. Berger* (ÖRW II)
14.35 Horaz und sein Nachleben bei uns, *E. Doblhofer* (ÖRG II)
22.15 Die Aussagen der biologischen Verhaltensforschung, *K. Lorenz* (ÖRS II)

21. April (Mittwoch)

10.40 Atem der Auferstehung, *A. Goes* (BR)
10.45 Turgenjew und Pauline Viardot, *F. Walter* (SWF)
17.45 Die Flucht vor dem Pfarramt, *H. J. Baden* (SWF II)
18.30 Steuer für die Kirche?, *B. Thiebes* (BR)
21.00 Die Evangelisation des Paulus und die Mission von heute, *E. Schaper* (SDR)
22.15 Die Freiheit in der Kunst, *J. Kaiser* (SWF)

22. April (Donnerstag)

9.00 Gespräch mit meinem eigenen Ich, *F. H. Ryssel* (SDR II)
14.40 Anfänge des Buddhismus, *G. Franz* (ÖRG)
15.45 Kleine deutsche Sprachlehre, *W. E. Süskind* (SWF II)
21.00 Der Einfluß der Wissenschaft auf die Gesellschaft, *Qu. Hogg* (SDR II)
23.00 Das Verhältnis von Teilhard de Chardin zur Weisheit des Fernen Ostens (I), *W. Kunz* (SWF II)

23. April (Freitag)

9.00 Gewicht und Gewichtigkeit, *H. Kanitz* (SR)
10.00 Menschen bezwingen ihr Leiden, *G. v. Mann* (SWF II)
17.40 Das Priesterbild des jungen Menschen von heute, *A. Holl* (ÖRW II)

24. April (Samstag)

18.05 Die Evangelische Kirche im Rheinland, *H. Meinhard* (WDR II)
18.30 600 Jahre Wiener Universität, *O. Pächt* (ÖRW II)
19.45 Eucharistie, *E. Walter* (SR II)
21.20 Sprache im geteilten Deutschland, *M. Gregor-Dellin* (SDR II)
22.15 Die Wahl des Lichtes, *R. Berlinger* (SWF II)

25. April (Sonntag)

8.00 Gefallene Welt?, *H. Fuhrmans* (WDR II)
8.15 Vom Umgang mit der Zeit, *G. Rinck* (SWF II)
8.30 Zwischen Zeitung und Glaube, *A. Sommerauer* (BR II)
9.30 Die Ohnmacht der Kirche, *N. Greinacher* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *G. Waldmann* (BR)
10.30 Das Tragische und der christliche Glaube, *H. Urs v. Balthasar* (SWF)
11.00 Kann man heute kein Atheist sein?, *J. A. T. Robinson* (SDR II)
11.15 Das Amt des Petrus, *H. Vorgrimler* (SWF II)
11.45 Die Dreigestalt der Liebe, *W. Philip* (SWF II)
14.45 Trost in Krisenzeiten, *A. Polgar* (SWF)
21.15 Erinnerung an Käthe Kollwitz, *K. Privat* (SWF)

26. April (Montag)

20.45 Schule für Poeten, *W. Weyrauch* (SWF II)
21.00 Über die Verbindlichkeit der modernen Kunst, *H. Malecki* (SDR II)
22.15 Sprachliche Tabus und magische Worte, *J. Illies* (WDR II)

27. April (Dienstag)

9.00 Rückschau auf Gestalten und Wege christlichen Denkens, *E. Schaper* (SDR II)

28. April (Mittwoch)

10.40 Spuren unseres Lebens, *A. Heilmann* (BR)
17.45 Die Einigung der Christen — katholisch gesehen, *Th. Sartory* (SWF II)
18.30 Evangelische Versöhnungskirche für Dachau, *J. Marder* (BR)
21.00 Gedanken zur Heiligkeit des Profanen (SDR)
22.15 Baal Babylon — Eine Jugend in Spanien, *H. Krüger* (SWF)

29. April (Donnerstag)

15.45 Kleine deutsche Sprachlehre, *E. W. Süskind* (SWF II)
23.00 Das Verhältnis von Teilhard de Chardin zur Weisheit des Fernen Ostens (II), *W. Kunz* (SWF II)

30. April (Freitag)

22.00 Neue Grenzen — Ökumenisches Christentum morgen, *L. Waltermann, J. Beckmann u. F. Nolde* (WDR)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Achtes Heft — 19. Jahrgang — Mai 1965

Der Leib Christi wird erbaut durch die regelmäßige, amtliche und hierarchische Mittlerschaft der geweihten Diener, der Sakramente und anderen Zeichen der Kirche; er wird auch erbaut durch die unvorherzusehende, zufällige und brüderliche Vermittlung verschiedener Begegnungen und unerwarteter Zeichen, die der Geist Jesu erweckt und aufnahmebereiten Seelen schenkt . . . Der Heilige Geist wahrt eine gewisse unmittelbare, autonome und persönliche Handlungsfreiheit . . ., die eines der bezeichnendsten Merkmale im Leben der Kirche begründet.

Yves Congar OP

Die Unversehrtheit des christlichen Glaubens möge die Vereinigung mit dem Stuhl Petri nicht hindern, sondern eher dazu einladen und verpflichten. Allgemeine Gebetsmeinung für Juni 1965

1. Die sehr bestimmte, ein großes Anliegen Papst Pauls VI. aussprechende Gebetsmeinung gilt für den Monat, dessen Höhepunkt diesmal das Pfingstfest bildet und der mit Peter und Paul endet. So liegt es nahe, das umstrittenste Thema im Dialog der christlichen Kirchen im Zeichen der beiden Wirkprinzipien zu bedenken, die Christus zur Stiftung und Erhaltung seiner Kirche verheißen hat: Heiliger Geist und apostolisches Amt, beide miteinander, doch verschiedenartig wirksam und keines durch das andere zu ersetzen. Sie handeln gleichzeitig, sagte der Papst zur Eröffnung der Dritten Konzilsperiode, als er diese beiden Struktur und Leben der Kirche wirkenden Prinzipien in ihrer Besonderheit kennzeichnete (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 43 f.). Der Heilige Geist bedient sich des apostolischen Amtes, um die sichtbare Einheit des Mysteriums der Kirche darzustellen, doch er muß, wie es auch geschieht, jeweils angerufen werden — und zwar von allen. Er ist souverän und nicht verfügbar, und er hilft nur den bereiten Herzen zur vollen Wahrheit. Der Heilige Geist ist göttliche Person in der Einheit mit dem Vater und dem Sohne, was die Träger des apostolischen Amtes nicht sind, auch nicht der erste der Apostel, der hl. Petrus, dessen Amt in den Bischöfen von Rom die äußere Einheit der Kirche verbürgen soll. Aus der Gemeinschaft des Heiligen Geistes folgt in der geschichtlichen Entfaltung der Kirche die Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri, aber sie folgt nicht für alle Christen mit derselben logischen Notwendigkeit wie für römische Katholiken. Darum ist diese Pfingsten und das Petrusamt zusammenschauende Gebetsmeinung aufgegeben.

Nicht ohne Grund beginnt die Konstitution „Über die Kirche" ebenso wie das Dekret „Über den Ökumenismus" mit einem Bekenntnis zur Heiligen Dreifaltigkeit. Das Dekret betont besonders deutlich, der Heilige Geist ist das Prinzip der Einheit der Kirche (§ 2). Höchstes Vorbild und Urbild des Geheimnisses der Einheit ist „die innere Einheit des Einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist". In diesem pfingstlichen Licht seien die einzelnen Elemente der Gebetsmeinung durchdacht: die Unversehrtheit des christlichen Glaubens, die „Vereinigung" mit dem Stuhl Petri und was geschehen müßte, daß sie kein Hindernis, sondern eine Einladung und Verpflichtung des vom Heiligen Geist erleuchteten Gewissens sind.

2. Die Unversehrtheit des christlichen Glaubens ist für Katholiken allzuleicht in juridischer Verbindlichkeit bezeichnet, z. B. durch die Professio Fidei Tridentina, der später einige neuere Dogmen zugefügt wurden. So wird der Glaube von den Konzilsvätern vor Beginn ihrer Beratungen bekannt. Diese für den inneren Gebrauch der Kirche gültige Form der Unversehrtheit überzeugt aber nicht die getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Die Orthodoxen nehmen schon an Zusätzen Anstoß, die über die ersten sieben Ökumenischen Konzile hinausgehen. Für Protestanten wiederum ist unser Begriff der Unversehrtheit nicht annehmbar, weil die Ergänzungen durch Trient als Negationen vermuteter Häresien formuliert wurden, von denen einige, etwa der biblisch gemeinte Glaubensbegriff der Reformatoren, heute in ihrer positiven Absicht verstanden werden, soweit unsere Theologie über die Sprache der Scholastik hinausführt. Rechnen wir aber die positiven Zeugnisse des Glaubens der vom Apostolischen Stuhl Getrennten mit zum unversehrten christlichen Glaubensgut, oder denken wir an die spezifisch römischen Traditionen? Und bedenken wir, daß die formulierten Negationen eines echten, wenn auch einseitig die Subjektivität der Wahrheit betonenden Glaubens niemals „einladen" und das Gewissen binden können? Zumal nicht, da die Negation auch nur eine Seite des Glaubens überbetont. Hier bleibt noch die Aufgabe, die Vollständigkeit des katholischen Glaubens, der im Glauben der anderen Christen nicht mehr oder noch nicht enthalten ist, so auszusagen, daß er von den getrennten Brüdern in

Christus heute als heilsnotwendig verstanden und eingesehen werden kann. Dabei ist die viel geübte apologetische Methode einer Pauschalanerkennung des kirchlichen Lehramtes nicht mehr hilfreich, weil unvergessen ist, daß Papst Johannes XXIII. dem Konzil eine Neuformulierung der „Substanz der alten Lehre" aufgegeben hat, was wohl auch für die Lehre vom Primat gilt.

Diese Forderung und einige sie begleitende Umstände, z. B. die vorbehaltlose Einladung von Vertretern getrennter Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften als Beobachter zum Konzil, haben die Aufmerksamkeit aller Christen darauf gelenkt, daß das Wirken des Heiligen Geistes zur Erneuerung der Kirche und das Amt der Einheit des Stuhles Petri auffallend zusammenwirken. Was bis dahin kein Nicht-Katholik geglaubt, sondern eher bestritten hätte, wurde überraschend Gegenstand der Anteilnahme, ja höchster Erwartung und somit eines gewissen Engagements! Der Stuhl Petri, der nur ein Hindernis der Einheit zu sein schien, nahm einladende und fast verpflichtende Züge an, ohne daß Papst Johannes XXIII. — wenigstens bei den Getrennten — Zweifel aufkommen ließ, er werde die Unversehrtheit des christlichen Glaubens antasten. Im Gegenteil, er sorgte für seine Reinheit.

3. Da ist nun zu erwähnen, daß das „Engagement" zum Verständnis des Papsttums mit dem Tode Johannes' XXIII. nicht nachgelassen hat. Zahlreiche Bücher über sein und seiner Vorgänger Pontifikat sind noch im Kommen und finden ihre Leser gerade außerhalb des katholischen Bereichs. Bezeichnend ist, daß z. B. das Buch von L. Capovilla über Johannes XXIII. mit der Begründung abgelehnt wird, es reiche nicht an Herz und Sinn seines Meisters heran, während ein entsprechendes Buch des Konzils-Korrespondenten von „Le Monde", Henri Fesquet, hohes protestantisches Lob erfährt („The Christian Century", 24. 2. 65). Dieser Vorgang hilft ein wenig, zu verstehen, daß und warum Papst Paul VI. wegen der behaupteten Abweichung vom Kurs seines Vorgängers in ökumenischen Kreisen kritisiert wird. Das sollte man nicht mit Befremden abweisen, sondern ein Zeichen der Zeit darin sehen. Viele Protestanten denken seit Johannes XXIII. mehr oder weniger bewußt in der Richtung, daß der Papst irgendwie auch „ihr" Papst ist, auf den sie einen gewissen Anspruch haben, selbst wenn sie manchmal unsanft mit ihm umgehen. Durften doch ihre ökumenischen Beobachter mit Paul VI. und nicht mit Johannes XXIII. einen planvollen Dialog beginnen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 81 und 149 f.). Muß man für diese Wendung zum Engagement mit dem Papst nicht dankbar sein?

Sie steht ja in einem tiefen Zusammenhang mit einer wesentlichen Erkenntnis der Ökumenischen Bewegung, die gemeinschaftlich erlernt wurde, aber nicht ausreifen kann, weil der gesuchte Mittelpunkt der einen Kirche Christi noch nicht „Fleisch" werden darf. Die Einsicht wächst, daß die von Christus gewollte Eine Kirche sichtbar eine sein soll, wie oft aus berufenem Munde gegen einen „ekklesiologischen Doketismus" bezeugt wird (vgl. z. B. die Erklärung von Visser 't Hooft nach Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 476 ff.). Damit verbindet sich ein im Gewissen verpflichtendes Suchen, wie die Einheit legitim sichtbar werden könnte. Lange Zeit glaubten viele, die sichtbare Einheit wenigstens zeichenhaft in der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen sehen zu sollen (Evanston 1954). Heute weiß man, daß eine Erneuerung der Kirchen vorangehen muß, und ist unter Druck geraten, weil Rom mit der Erneuerung begonnen hat. Das Zweite Vatikanum hat auch durch die tätige, ja mitverantwortliche Teilnahme ökumenischer Beobachter eine Wende eingeleitet. Diese ist durch einen Konsultativ-Ausschuß mit römisch-katholischen Theologen institutionalisiert und eine von Kardinal Bea offiziell anerkannte Zusammenarbeit der Kirchen geworden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 312 f.). Damit wird Rom zwar nicht, wie oft befürchtet wird, Mittelpunkt der Ökumenischen Bewegung, aber Genf allein ist es auch nicht mehr. Ein Neues ist im Werden! In dieser Situation muß es katholischen Gläubigen erlaubt sein, dafür zu beten, daß die Vereinigung mit dem Stuhl Petri — unbeschadet der von Kardinal Bea und Pfarrer Marc Boegner in Genf ausgesprochenen Unvereinbarkeiten — nicht durch den unversehrten christlichen Glauben behindert, sondern ermöglicht und zur Gewissensbildung wird. Falls die Vorbehalte der Orthodoxen und der Protestanten aufmerksam gehört und in der Wahrheit beantwortet werden. Aber wie?

4. Durch ein Umdenken zwar nicht im Dogma, aber in seiner Darlegung und kanonischen Entfaltung; natürlich auch im ökumenischen Verhalten, worüber das Ökumenismusdekret die nötigen Weisungen gibt (vgl. Kapitel 2, ds. Heft, S. 385 f.). Das gilt ganz besonders für den Nachfolger Petri, von dem seit Johannes XXIII. erwartet wird, daß er sich durch seine Amtsführung als ein wahrer Vater aller Christen und aller Kirchen erweist. Man sollte nun aber freimütig zugeben, daß die Konstitution „Über die Kirche", deren erstes, zweites und viertes Kapitel wegen der biblischen Sprache den Beifall ökumenischer Kreise finden, im dritten Kapitel über die Hierarchie das Aggiornamento der Lehre vom Primat nur nach Innen, im Verhältnis zum erhöhten Episkopat, vornimmt. Hier bleibt die Argumentation im traditionellen Denken, denn diese Lehre wurde weitgehend für die „Traditionalisten" formuliert, um ihren Widerstand zu überwinden, eine sicher vordringliche Klärung, die von der „Nota explicativa praevia" noch genauer präzisiert worden ist. Dabei wurde nicht daran gedacht, ein für die Ökumene verständliches Zeugnis zu geben, war es doch schwer genug, sich intra muros zu verständigen. Das Lehramt der Kirche kann nicht alles auf einmal bewältigen. Das Zeugnis vom Amt der Einheit bedarf also noch einer Interpretation für die getrennten Kirchen und Gemeinschaften je in ihrer Denkweise, angefangen bei den Orthodoxen, zu denen hin das Ökumenismusdekret wie der neue Ritus der Kardinalserhebung erste Schritte tun. Hier liegt das Wie der „Vereinigung" mit dem Stuhl Petri wesentlich in der Aufgliederung des römischen Zentralismus in Richtung auf eine Koinonia, eine Bruderschaft der Patriarchen. Ihr Gelingen würde die Vereinigung mit Rom für Anglikaner und Protestanten einladender und verpflichtender machen.

Erzbischof Andreas Rohracher von Salzburg hat unlängst in einem vom „Evangelischen Pressedienst" (19. 3. 65) aufgegriffenen Vortrag erklärt, unter den Konzilsvätern sei die Frage diskutiert worden, ob man nicht „für die aus dem Protestantismus kommenden Gläubigen" ein eigenes Patriarchat errichten solle, dann könnten ihre Disziplin und Liturgie erhalten bleiben, sofern die Annahme der katholischen Glaubenswahrheiten gesichert sei. Der Gedanke erinnert an vorkonziliare Pläne lutherischer Einzelgänger. Er wird kaum dem heutigen Stand der Zu-

sammenarbeit der Kirchen gerecht, falls an eine Ärgernis erregende Gruppenkonversion gedacht wäre. Sind aber Gedanken aus Konzilsansprachen von Papst Paul VI. gemeint, der das echte Glaubensgut der getrennten Brüder durch einen „praktischen Pluralismus" anerkennen und so das Hindernis für die Vereinigung mit dem Stuhl Petri ausräumen möchte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 46), dann wäre ein Weg gefunden. Und das Gebet sollte helfen, daß auch die von Johannes XXIII. geforderte Interpretation des katholischen Glaubens geleistet wird. Denn es wäre möglich, was einst Edmund Schlink bei der langen Erfahrung der Glaubensgespräche mit römisch-katholischen Theologen gefunden hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 329 ff.) und wie neuerdings von der Synode der Monophysiten in Addis Abeba wieder erkannt wurde, daß „dieselbe Wahrheit in verschiedener Terminologie" entdeckt wird (vgl. ds. Jhg., S. 304).

Jedenfalls müßte bei der möglichen und differenzierten „Vereinigung" mit dem Stuhl Petri der Heilige Geist das erste und das letzte Wort haben und das apostolische Amt, soweit es von den anderen christlichen Gemeinschaften wiederentdeckt ist, wirklich nur den Dienst der Einheit tun. Die Sprache der Privilegien und Rechtsansprüche reizt nicht zum Glauben, sie bewahrt nur die Ordnung bei den Gläubigen.

Daß an den öffentlichen Schulen der Missionen bestens ausgebildete katholische Lehrkräfte sich mit Hingabe der Erziehung der Jugend widmen. Missionsgebetsmeinung für Juni 1965

Es ist erfreulich, daß, nachdem so oft die katholische Missionsschule, die heute so sehr bedroht ist, Gegenstand einer Gebetsmeinung des Gebetsapostolats war, auch einmal die katholischen Interessen an den sog. öffentlichen Schulen zur Erörterung gestellt werden. Man muß hier allerdings sogleich darauf aufmerksam machen, daß nicht überall die katholische Missionsschule als „freie" oder als „Privatschule" der öffentlichen oder Staatsschule gegenübergestellt werden kann. In manchen Ländern hat der Staat, dem katholischen Schulwesen wohlgesinnt und in dem Bewußtsein, dieses bei der gigantischen Aufgabe der allgemeinen Verbreitung der Schulbildung auf lange Zeit nicht entbehren zu können, die katholische Missionsschule unter einer gewissen Einschränkung ihrer inneren Selbständigkeit in sein Schulsystem eingegliedert, und zwar mit Zustimmung der kirchlichen Autoritäten. Diese gingen auf das Angebot ein, weil ihnen nur so der Fortbestand der katholischen Missionsschulen gesichert erschien. Der Staat finanziert dann solche Schulen wie jede andere Staatsschule. Mit dieser Eingliederung ergeben sich nun auch Pflichten. Wir denken hier nicht an die Staatsaufsicht in den weltlichen Unterrichtsfächern, die heute auch in den Missionen der Staat für die Schulen aller Art, einschließlich der Privatschulen, fordert und die ihm ohne weiteres zuzugestehen ist. Schwierigkeiten kann eine andere Verpflichtung bringen, wenn nämlich die Schulbehörde des Landes verlangt, daß die betreffende Missionsschule in ihrem Einzugsbereich alle Kinder jeden Glaubens aufnimmt. Zwar hat die Missionsschule auch früher schon, als noch keine allgemeine Schulpflicht bestand, nichtkatholische oder auch (sogar in großem Maße) nichtchristliche Kinder aufgenommen. Aber es besteht ein Unterschied zwischen der freien Entscheidung der Eltern, ihre Kinder dieser Schule zuzuführen, bzw. der freien Entscheidung der Schule selbst, diese Kinder aufzunehmen, und der den Eltern sowie der Schule zudiktierten Verpflichtung, jedes schulpflichtige Kind gerade dieser oder jener als öffentlich erklärten Unterrichtseinrichtung zuzuführen bzw. es dort einzuschulen. Der Missionsschule wird es unter solchen Umständen sicherlich schwieriger, ihren christlichen Charakter zu wahren, zumal der ganze Unterricht nun nicht mehr so selbstverständlich wie bisher auf katholischen Grundsätzen aufgebaut werden kann. Der Staat, manchmal von kirchenfeindlicher Seite angerufen, kontrolliert, ob die weltanschauliche Toleranz in allem beobachtet wird und ob keine religiöse Werbung unternommen wird. Eine solche Missionsschule muß unter Umständen dulden, daß in ihren Räumen von Religionsdienern anderer Bekenntnisse für die diesen Bekenntnissen angehörigen Kinder in oder außerhalb der regulären Unterrichtsstunden Religionsunterricht gegeben wird. Hat der betreffende Staat sich als religiös neutral erklärt und ist er nicht religionsfeindlich, so gilt in den öffentlichen Schulen hinsichtlich des Religionsunterrichts gleiches Recht für alle. Es ist in einigen Ländern der Kirche gelungen, auszuhandeln, daß nichtkatholischer Religionsunterricht außerhalb der Gebäude der Missionsschulen (mit Öffentlichkeitscharakter) erteilt wird. Aber auf die Dauer wird sich diese Ausnahmeregelung nicht halten lassen. Besteht in einem Staate, wie es in Asien oft vorkommt, eine nichtchristliche Staatsreligion und werden dort katholische Schulen (was selten geschieht) als öffentliche Schulen anerkannt, so ergeben sich noch heiklere Probleme, so, wenn die Schulbehörde verlangt, daß etwa der Unterricht im Koran allen Schülern erteilt wird. Man hilft sich dann damit, daß man den Koran als kulturgeschichtliches oder literarisches Dokument wertet.

Die größte Schwierigkeit bildet aber die Frage der Lehrkräfte und der Lehrervorbildung. Die Staaten in den Missionsländern haben durchweg die Tendenz, die ganze Lehrerbildung an sich zu ziehen. Man denkt in diesem Falle nicht daran, etwa bekenntnismäßig getrennte Lehrerakademien einzurichten, zumal wenn religiöse Minderheiten solche Forderungen stellen. Abgesehen von den dadurch bedingten organisatorischen und finanziellen Schwierigkeiten, hat der Staat in den Missionsländern das primäre Bestreben, das Staatsvolk zu einer nationalen Einheit zusammenzuschmieden, und eine gemeinschaftliche Vorbildung aller Lehrer erscheint ihm als eines der wirksamsten Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Der Geist, in dem diese Erziehung gegeben wird, ist oft von Ideologien getragen, die nicht mit katholischen Auffassungen über den Menschen, die Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt, die Grundsätze der natürlichen Ethik usw. übereinstimmen. Vor allem strömen hier oft ein extremer Nationalismus und der Säkularismus ein. — Nimmt der Staat nun die ganze Lehrerbildung für sich in Anspruch, so will er die ausgebildeten Lehrer auch nach den ihm erscheinenden Notwendigkeiten verteilen. Hat er mit der Kirche ein Abkommen geschlossen, daß die Missionsschulen als öffentliche Schulen betrachtet werden, wird er sich bemühen, für diese Schulen nach Möglichkeit auch katholische Lehrer zur Verfügung zu stellen. Aber welche Anschauungen bringen diese Lehrer aus den staatlichen Seminaren mit? Wie sind sie charakterlich gebildet worden? Jedermann sieht ein, daß hier die Gefahr der Aushöhlung des christlichen Geistes der Missionsschulen besteht. Nur wenn es der katholischen Mission im Rahmen solcher Abkommen ermöglicht wird, die katholischen Studierenden

durch eine besondere Seelsorge, verbunden mit gediegener Unterweisung über die katholische Lehre, zu erfassen, kann diese Gefahr einigermaßen gebannt werden. Dennoch ist ein staatliches Lehrerseminar, das Angehörige aller religiösen Bekenntnisse ausbildet, nie ein Ersatz für ein katholisches Seminar, das eine Ganzheitsbildung auf katholischer Grundlage vermittelt, den entscheidenden Nachdruck auf die Formung der religiös-sittlichen Persönlichkeit legt und gestattet, schon in der Studienzeit ungeeignete Elemente unter solchen Gesichtspunkten auszuscheiden.

Die Missionsschule im Verband des öffentlichen Schulwesens ist nicht die normale Erscheinung. In manchen Ländern sind alle Privatschulen unterdrückt worden, in anderen werden sie, finanziell auf sich selbst gestellt, gerade noch geduldet, und es wird ihnen immer schwerer gemacht, in Ausbildung, Lehrmitteln und Lehrergehältern mit den Staatsschulen Schritt zu halten. Es gibt freilich auch Staaten, in denen die Missionsschulen eine begrenzte staatliche Unterstützung genießen und sogar einen gewissen Auftrieb dadurch erhalten, daß führende Persönlichkeiten der Nation nach wie vor ihre Kinder dorthin schicken, weil sie die sittliche Erziehung und die Ordnung in diesen Schulen schätzen. Gerade diese von der Missionsschule gehüteten Werte bleiben eine stille Werbung für die Missionsschulen im Kampf um ihre Existenz. Es gibt schließlich noch Staaten, die auf eine gewisse organische Verbindung von Privat- und Staatsschulwesen hinarbeiten, und zwar nach dem Vorbild einiger westlicher Länder. Kann man auch wirklich nicht sagen, daß die Missionsschule überall zum Tode verurteilt ist, so wird sie doch nie mehr die praktische Monopolstellung in der Vermittlung von Bildung erhalten, die sie einmal in vielen Ländern besaß. Dies gilt auch für den höheren Unterricht. Inzwischen wächst das öffentliche Schulwesen immer mehr, das Netz dieser Schulen wird immer dichter, und die katholischen Schulen können in der eigenen Entwicklung mit diesem rapiden Wachstum nicht Schritt halten.

Dies zwingt zu Erwägungen seelsorglicher Natur. Die Kirche muß vor allem die religiös-sittliche Erziehung aller katholischen Kinder zu sichern suchen. Immer zahlreicher werden die katholischen Besucher von Staatsschulen, aus dem einfachen Grunde, weil staatliche Schulen bei der Verdichtung des Schulnetzes ihnen örtlich näher liegen als katholische Schulen. Man muß sich also um diesen Teil der katholischen Schulkinder seelsorglich bemühen. Öfter liest man folgende Erwägungen: Wenn die Missionsschule fällt, muß eben die Kirche wie in urchristlichen Zeiten den Schwerpunkt ihrer religiösen Bildungsarbeit wieder in die Familie und in die Pfarrgemeinschaft verlegen; sie muß den Religionsunterricht an der Liturgie (im Sinne der Impulse des Konzils) aufranken, ihre Katechese lebenswirksamer gestalten und das direkte Missionsapostolat mit der Zielrichtung auf die Bildung christlicher Familien verstärken, um in diesen Familien dann auch eine christliche Kindererziehung zu sichern. — Aber wenn die Missionsschule fällt, müssen alle katholischen Kinder in die Staatsschulen gehen, und von diesen Staatsschulen können geistige und seelische Einwirkungen ausgehen, die vieles zerstören, was Kirche und Elternhaus in den jungen Menschen aufgebaut haben. Jede seelsorgliche Überlegung muß also die Frage der Beeinflussung der Staatsschule einschließen.

Es herrscht in den Missionen oft eine Verdrossenheit gegenüber der Staatsschule, die menschlich begreiflich ist. Es hat sich ein ungleicher Konkurrenzkampf zwischen Missions- und Staatsschule entwickelt, der bisweilen schon mit dem Siege der Staatsschulen bzw. der staatlichen Unterdrückung der Missionsschulen endete. Die Finanzpolitik der Staaten macht zumeist den Missionsschulen das Leben schwer. Ihre technische Ausrüstung ist zwangsläufig unansehnlicher. Sie kann die Gehälter nicht zahlen, die man den Staatsschullehrern gibt, und mancherorts werden die katholischen Lehrer gerade unter Ausnutzung dieser Lage für die Staatsschulen abgeworben. Um das Maß voll zu machen, kommen dann noch Planer der Unesco, die von Grund auf ein Staatsschulsystem aufzubauen suchen, ohne von der Existenz der Missionsschulen überhaupt Notiz zu nehmen. Dies alles darf aber nicht davon abhalten, im Zeitalter des obligatorischen allgemeinen Schulunterrichts nach Möglichkeiten Ausschau zu halten, um christliche Gedanken in die Staatsschule der Mission zu tragen und vor allem nach besten Kräften für die dort eingeschulten katholischen Kinder seelsorglich tätig zu sein. Bei der Verschiedenheit der Verhältnisse kann keine für alle Länder geltende Methode vorgelegt werden. Aber der Blick richtet sich ungezwungen auf die katholischen Lehrer an solchen Schulen. Was kann man tun, um solche Lehrer zu klugen Aposteln des katholischen Gedankens zu machen? Sollte man nicht sogar den Eintritt von gläubigen katholischen Lehreraspiranten in die staatlichen Seminare selbst da ermutigen, wo man noch eigene Missionsschulen hat und über Lehrervorbildungsanstalten für diese Schulen verfügt, selbst wenn die Mission unter Lehrermangel leidet? Dies erscheint besonders da notwendig, wo viele Katholiken die Staatsschule besuchen. Wenn man die Kirche als Schulträger aus dem nationalen Schulsystem herausdrängt, sollte sie versuchen, dessen Entwicklung auf dem Wege über katholische Lehrer wenigstens christlich zu beeinflussen. Sterile Abwehrhaltung bringt die Kirche um alle Möglichkeiten, in der allmählich entstehenden stärksten Bildungseinrichtung der Missionsländer Einfluß zu gewinnen. Es kommt uns hier das Beispiel der Philippinen in den Sinn. Es läßt sich nicht ohne weiteres auf die Missionsländer mit nichtchristlicher Mehrheit anwenden, illustriert aber unser Anliegen. Den Philippinen haben die Amerikaner seinerzeit die Staatsschule beschert. Aber heute gibt es dort „ungezählte Lehrer und Lehrerinnen, die, in katholischen Akademien erzogen, in neutralen Schulen Sauerteig sind“ (P. Van Ganse-winkel SVD, Steyler Missionschronik 1963). Läßt es sich vielleicht hie und da wenigstens ermöglichen, daß die katholischen Lehrerseminare dem Staat beim Aufbau seines Schulwesens dadurch positive Hilfe leisten, daß sie auch unter großen Opfern Kräfte für den Staatsschuldienst abgeben, statt sie sich nachher abwerben zu lassen? Solche Handlungen würden möglicherweise den Staat auch zu größerem Entgegenkommen gegenüber den Missionsschulen bewegen. Vor allem würden sie dem Ziele dienen, Sauerteig in der ungeformten Masse des Staatsschulwesens zu sein. Die Lehrer aber, die sich abwerben lassen, sollte man nicht ohne weiteres als „Fahnenflüchtige“ betrachten, ihnen vielmehr zeigen, wie große und schwere Aufgaben eines klugen Apostolates ihrer warten. Auch eine gewisse berufliche Annäherung zwischen Missionsschul- und Staatsschullehrern kann hier gute Dienste leisten.

Von den katholischen Lehrern an Staatsschulen wird eine hohe religiös-ethische und auch soziale Bildung sowie ein Leben nach dem Glauben verlangt, wenn sie für die Kirche fruchtbar wirken sollen. Sie müssen im Geiste der

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

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Die deutschen Bischöfe zu gemeinsamen Gottesdiensten katholischer und nichtkatholischer Christen

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

Das Ökumenismusdekret unterscheidet zwei Arten gemeinsamen Betens:

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

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

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

b) Die Teilnahme an Gottesdiensten (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft) der reformatorischen Kirchen. Von diesen sagt Art. 22 des Ökumenismusdekrets: „Diese Kirchen haben wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Substanz des eucharistischen Mysteriums nicht gewahrt." Infolgedessen sind gemeinsame gottesdienstliche Feiern mit ihnen nicht möglich. Diese gottesdienstliche Gemeinschaft wird auch ausdrücklich abgelehnt durch die von der VELKD am 7. Januar 1965 [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238] veröffentlichten Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen, welche die tiefgreifenden ekklesiologischen Gegensätze zwischen katholischer und reformatorischer Lehre hervorheben und vor einer Relativierung der konfessionellen Unterschiede warnen, die zum Indifferentismus führen würde. Selbst wenn wir nicht alle Einzelheiten der „Ratschläge" für die bestmögliche Lösung halten, müssen wir sie dennoch beachten. Unsere Priester und Laien sollten deshalb unsere evangelischen Mitchristen nicht durch Einladungen zu gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern oder zu Agapen in Gewissensbedrängnis bringen.

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

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

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

Übernationale Zusammenarbeit der Pastoralzeitschriften

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

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

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

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

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

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

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

Aus dem Vatikan

Papst Paul VI. an die Studienkommission für Geburtenregelung

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

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

Eine neue Initiative des Papstes

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

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

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

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

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

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

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

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

Eile geboten!

„Dem Ausdruck unseres Dankes möchten Wir auch einige Worte väterlicher Ermutigung hinzufügen, Ihre Arbeit mit Ausdauer fortzusetzen. Es kann sein, daß das lebendige Wissen um die Notwendigkeit, bestimmte Probleme ausreifen zu lassen, Ihnen einen vernünftigen Aufschub nahelegt. Aber Wir bitten Sie inständig, ja nicht die Dringlichkeit einer Situation aus den Augen zu verlieren, die von der Kirche und ihrer obersten Autorität unzweideutige Richtlinien verlangt. Man darf nicht das Gewissen der Menschen einer Ungewißheit aussetzen, die heute oft genug das Eheleben daran hindert, sich nach dem Plan des Herrn zu entfalten. Über die so drängenden Fragen der Eheleute hinaus erheben sich außerdem gewisse wirtschaftliche und soziale Probleme, die, wie Wir in Unserer Ansprache vom 23. Juni letzten Jahres sagten, die Kirche nicht vernachlässigen darf.

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

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

Die Gewissensnot der Vielen

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

Schwierigkeiten. Sie stehen im Dienst der Kirche und des Stellvertreters Jesu Christi, der auf Ihre Kommission das Licht aus der Höhe herabfleht . . ."
Überschaut man diese Rede im Ganzen, so gibt sie zwar keinerlei Anhaltspunkte dafür, in welcher Richtung sich eine Lösung in den Arbeiten der Kommission anbahnt, aber unverkennbar ist, daß der Papst zur Eile mahnt, ohne doch in den sachlich notwendigen Gang der Arbeit eingreifen zu wollen oder eine bestimmte Frist zu stellen. Die Öffentlichkeit soll jedenfalls den Eindruck erhalten, daß die Entscheidung unterwegs ist.

Kardinal Beas Gegenbesuch bei Patriarch Athenagoras I.

Die Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos im November 1964, die zwar noch nicht zum Dialog der Gesamtorthodoxie mit Rom bereit war, aber den einzelnen Mitgliedern die Anknüpfung eines Dialogs freigab, hat eine rasche Fortsetzung der Beziehungen zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel ermöglicht. Dazu hat viel beigetragen die Botschaft, die seinerzeit der Papst unter dem 29. Oktober 1964 mit der Unterschrift „Paul VI., Papst, Bischof von Rom" an die Dritte Panorthodoxe Konferenz gerichtet hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 222 ff.). Der entscheidende Inhalt dieser im Wortlaut recht allgemein gehaltenen Botschaft (vgl. den gesamten Wortlaut in „Wort und Wahrheit", Januar 1965, S. 20) war die Tatsache, daß der Papst das Zweite Vatikanische Konzil und die Panorthodoxe Konferenz in eine Parallele zueinander setzte und, „durchdrungen von der Wichtigkeit dieser ehrwürdigen Versammlung", den Heiligen Geist auf sie herabrief. Ein Kenner der Sache, der auch als Beobachter auf Rhodos zugegen war und die Wirkung der Botschaft feststellen konnte, Olivier Rousseau OSB (Chevetogne), hat den Akt des Papstes dahin bewertet, daß Rom endlich wieder die Orthodoxen Kirchen in ihrer eigenen kanonischen Ordnung als „eine ekklesiale Einheit" anerkannt habe (vgl. „Irénikon", 1964, S. 487 ff.) und daß der Papst darin wohl über den Inhalt des Ökumenismusdekrets noch hinausgegangen ist, jedenfalls es in einem wesentlichen Punkte konkretisiert hat (vgl. dazu auch den Beitrag von Kardinal Lercaro in „Irénikon" [Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 287]).
Diese Botschaft vom 29. Oktober 1964 hat die Entsendung einer eigenen Delegation des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zur Unterrichtung zunächst des Papstes, dann anderer Kirchen, erleichert. Sie wurde am 15. Februar 1965 herzlich von Papst Paul VI. empfangen, obwohl das ihm überreichte Begleitschreiben von Patriarch Athenagoras an „den Papst des Alten Rom" gerichtet war, worin eine Einschränkung des Primats auf die Lateinische Kirche gesehen werden könnte, denn Athenagoras weiß sich als Patriarch des Neuen Rom, wie seinerzeit Byzanz, das heutige Konstantinopel, genannt wurde (vgl. über diesen Empfang Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 316).

„Im Lichte der Auferstehung . . ."

Sechs Wochen nach seinem Besuch beim Weltrat der Kirchen in Genf, der der Zusammenarbeit mit allen seinen Mitgliedskirchen, also auch den Orthodoxen, galt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 312 f.), reiste Kardinal Augustin Bea als Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen mit dem Sekretär des Sekretariates, Bischof J. W. Willebrands, und dem Untersekretär für die Kontakte mit den Orthodoxen, P. Duprey PA, am 2. April 1965 nach Konstantinopel, um den Besuch der Delegation des Ökumenischen Patriarchen in Rom zu erwidern und den „Dialog der Liebe" fortzusetzen. Er wurde am 3. April von Athenagoras empfangen und überreichte ihm mit einem Brustkreuz Johannes' XXIII. ein Schreiben von Papst Paul VI. Darin hieß es u. a., der Papst wolle wie sein Vorgänger zur Wiederherstellung der Einheit unter den Christen beitragen und wisse sich dabei in Übereinstimmung mit den Konzilsvätern, die das wichtige Dekret über den Ökumenismus mit den Anfangsworten „Unitatis redintegratio" angenommen hätten. Wiederum stellte er die Gleichartigkeit der Thematik des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Panorthodoxen Konferenz fest. Er nannte beide „ein neues Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes" und sprach von der „Verwirklichung des gemeinsamen Programms der Brüderlichkeit". Auf dem langen Wege solle der Besuch des Kardinals ein neuer Schritt sein, der im Angesicht des nahenden Osterfestes erfolge und die gemeinsame Teilnahme am Wunder der Auferstehung bezeuge („La Croix", 6. 4. 65).
Beim feierlichen Empfang nach der Teilnahme an einer Liturgie in der Kirche des Patriarchats richtete Kardinal Bea eine französische Ansprache an den Patriarchen, die von der gemeinsamen Vorbereitung der Einheit handelte. In dem „Dialog der Liebe" habe sie jetzt schon begonnen. Der Patriarch antwortete auf Griechisch und erklärte: „Heute richten wir unseren Blick auf das geschichtliche Evangelium, das wir leben. So werden wir den festen Grund der alten Bruderschaft wiederentdecken . . ." und zum Werke des Wiederaufbaues beitragen.
Es fanden mehrere Begegnungen des Kardinals mit Athenagoras I. statt. Außerdem besuchte Kardinal Bea die Theologische Hochschule auf der Insel Halki und richtete an die 84 orthodoxen Seminaristen eine Ansprache. Schließlich empfing er in der Internuntiatur die Vertreter des lateinischen Klerus und machte dem Gouverneur von Istanbul sowie dem armenischen Patriarchen Schnork Kaloustian seine Aufwartung. Am 4. April trat Kardinal Bea seine Rückreise nach Rom an und machte in Athen eine kurze Zwischenlandung. Er wurde dort vom Direktor der Kirchenabteilung im Außenministerium begrüßt. Die griechische Presse hatte dem Besuch des Kardinals im Phanar angesichts der behaupteten Drohungen Ankaras gegen das Patriarchat eine mehr politische Bedeutung beigemessen, die allenfalls eine Nebenwirkung gewesen ist.

Gründung eines Sekretariats für die Ungläubigen

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

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

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

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

Aus Süd- und Westeuropa

Konflikt zwischen Episkopat und der katholischen Studentenschaft in Frankreich

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

Der Vorstand der JEC entlassen

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

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

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

Sympathiekundgebungen und Gegenerklärungen

Die Maßnahme des Episkopats hat nicht nur bei den unmittelbar Betroffenen zu hartem Widerstand geführt. Man kritisierte vor allem die Art des Vorgehens als wenig „kollegial" und rücksichtsvoll. Auch zeigte man sich darüber verwundert, daß der Episkopat in ganz ungewohnter Weise von sich aus die Flucht in die Öffentlichkeit gewählt hatte und die Presse über die Konfliktsituation informierte. Solche Methoden vertrügen sich schlecht mit dem Geist, der durch das Konzil in die Kirche eingezogen ist, und mit der Stellung des Laien, die dieses Konzil ihm in der Kirche zuerkenne. Ein ehemaliges Mitglied des Vorstandes der JEC tat sogar die Äußerung, die französischen Bischöfe stünden mit solchen Methoden keineswegs hinter der gescholtenen römischen Kurie zurück (vgl. „Le Monde", 1. 4. 65). Der Vorstand der katholischen Landjugend (ebenfalls spezialisierter Verband der Katholischen Aktion) schloß sich in einer eigenen Pressemitteilung der Meinung der von den Bischöfen „entlassenen" Vorstandsmitglieder der JEC an. Darin hieß es: „Diese Intervention, die erste dieser Ordnung, die man in der Kirche Frankreichs kennt, erscheint uns schwerwiegend. Bildet sie nicht einen Angriff auf die Rechte der Laien in der Kirche und daher konsequenterweise einen Angriff auf das christliche Engagement in der Welt? Riskiert dieser Eingriff in das Leben der studentischen Verbände nicht die Kompromittierung des Dialogs zwischen Bischöfen und Laien?" Sie ihrerseits, so heißt es in der Erklärung weiter, möchten diesen Dialog in loyaler Weise fortsetzen, aber sie müßten in diesen Ereignissen eine Divergenz feststellen, die die Aktion der Laien im Dienste Christi und im Dienste der Kirche nur schädigen könnte (vgl. „La Croix", 1. 4. 65).

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

Position des Episkopats und der Minderheit

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

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

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

Die fünf Fragen

Noch deutlicher kommt die Haltung des Episkopats und der Minderheit in den fünf Fragen zum Ausdruck, die Erzbischof-Koadjutor Veuillot in der Zusammenkunft im Generalsekretariat den Studenten gestellt hatte und deren Wortlaut in „La Croix" vom 1. April 1965 veröffentlicht wurde. Die fünf Fragen bezogen sich auf die religiöse Sendung der JEC, auf deren Unterordnung unter den Episkopat, auf die Art der Ausübung des Laienapostolats im studentischen Milieu, auf die Funktion der geistlichen Assistenten (auch diese standen mit dem Vorstand längere Zeit in Konflikt und hatten sich den Standpunkt der Minderheit zu eigen gemacht), auf den Zusammenhang zwischen apostolischem Zeugnis und zeitlichem Engagement. Die erste Frage lautete allgemein, ob die Studenten bereit seien, die übernatürliche Zielsetzung ihres Verbandes anzuerkennen. Differenzierter und schwieriger war der Inhalt der anderen Fragen. Das Apostolat bestehe nicht in der Bekundung menschlicher Solidarität. Die Aktion der JEC müsse zu einer besseren „expliziten Offenbarung des Glaubens" und zu einem Leben der jungen Leute führen, wie es der Berufung der Studenten als Kinder Gottes entspreche. Ob die Studenten diese Zielsetzung bejahten. Schwerwiegender für die Studenten waren die weiteren Fragen: ob sie die enge und organische Bindung des Laienapostolats an die Hierarchie anerkennten, ob sie bejahten, daß sie ihre Funktion nur in dieser engen und „organischen Bindung" erfüllen können, daß zwar gemeinschaftliche Apostolatsformen notwendig sind zur Durchdringung der Strukturen, daß sie aber nur christlicher Sauerteig in ihrem Milieu sein könnten und zwischen Apostolat und zeitlichem Engagement genau unterscheiden müßten, daß ihre Funktion eine ganz andere sei als die von Interessenverbänden oder politischen Parteien und sie sich deshalb jeder politischen oder gewerkschaftlichen Stellungnahme enthalten müßten; ob sie diese Grenzen im zeitlichen Engagement anerkennten. Die geistlichen Assistenten müßten zwar in Respektierung des Laien ihr Amt ausüben, aber sie müßten an der Vorbereitung der Jahresprogramme und an den verschiedenen Sitzungen und Begegnungen der Gruppen aktiven Anteil nehmen und hätten gegenüber dem Episkopat Verantwortung für die doktrinale Ausrichtung und das geistliche Wohl der Gruppen zu tragen. Ob sie mit dieser Konzeption einverstanden seien.

Um was es geht

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

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

Revision des Mandats?

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

Pastorale Neuorganisation der Erzdiözese Madrid

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

Probleme einer Großstadt

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

Organisatorische und bauliche Maßnahmen

1. Die Zahl der Pfarreien (bisher 106) soll innerhalb von fünf Jahren auf 360 erhöht werden. Das Stadtgebiet von Madrid wurde in zwölf geographische Zonen eingeteilt, das der umliegenden Provinz (in Spanien sind Provinzial- und Diözesangrenzen identisch) in weitere neun. An der Spitze jeder dieser Zonen steht ein „Seelsorgsvikar" (vicario pastoral). Die nächste Untergliederung bilden die Dekanate (arciprestazgos), die von fünf auf 73 vermehrt werden und von denen jedes nur noch durchschnittlich sechs Pfarreien umfassen soll. Auf allen vier Ebenen gibt es Seelsorgskommissionen, die aus Priestern und Laien gebildet sind und sowohl dem Studium der Probleme wie der apostolischen Aktivität dienen sollen. Alle diese Kommissionen wurden bereits gebildet, die Seelsorgsvikare bereits ernannt. An der Spitze der Diözesankommission steht der Erzbischof selbst. Auf der Diözesanebene gibt es außerdem sechs fachliche Unterkommissionen und drei Arbeitsgemeinschaften.
2. Als nächster Schritt soll eine gründliche Neuverteilung des Pfarrklerus erfolgen, wobei auch die Ordenspriester in breitem Ausmaß in der Seelsorge eingesetzt werden.
3. Die Gründung so vieler neuer Pfarreien macht auch den Bau einer entsprechenden Zahl von neuen Kirchen und deren personelle und sachliche Ausstattung erforderlich. Für die dringendsten Bedürfnisse sollen vorfabrizierte Kirchenbauten mit angrenzenden Schulen provisorisch aufgebaut werden, die sich nach der Errichtung der endgültigen Kirchenräume an andere Stellen weitertransportieren lassen.
4. Anstelle der bisherigen Seminare, auf die der Priesternachwuchs aufgeteilt ist, soll nun ein neues, großes Seminar in Madrid errichtet werden, für das der Bauplatz schon bestimmt ist.
5. In gemeinsamen Bemühungen aller Beteiligten soll ein großes Seelsorgsprogramm entwickelt werden, in dem die

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

Abschaffung der Seelsorgsklassen

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

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

Aus Afrika

Das Dilemma der Kirche in Angola

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

Das Land

Angola, von dem im folgenden die Rede ist, ist mit seinen 1 246 700 qkm vierzehnmal so groß wie das Mutterland Portugal und zählt gegenwärtig etwa 4 850 000 Einwohner, halb soviel wie das Mutterland. Die afrikanische Bevölkerung setzt sich aus Bantunegern von den Stämmen der Vimbundu und der Bakongo zusammen. Verstreut leben auch kleine Gruppen Buschmänner. Erst 1922 wurde das Landesinnere befriedet und offiziell eingegliedert. Die Bevölkerungsdichte beträgt vier pro qkm, jedoch ist der Osten und Süden des Landes besonders dünn bevölkert. Etwa 250 000 sind schätzungsweise Weiße und Mischlinge. Die genaue Zahl ist schwer zu bestimmen, da die amtlichen portugiesischen Statistiken keine Angaben über die rassische Gliederung der Bevölkerung enthalten. Die Zahl der Einwanderer aus Portugal, die während der Unruhen in den Jahren 1960/61 etwas zurückgegangen ist, inzwischen ihren normalen Stand aber wieder erreicht hat, liegt bei 12 000 Personen pro Jahr.

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

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

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

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

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

Die katholische Mission

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

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

Die Schattenseiten der „Assimilationspolitik"

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

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

Die Folgen des Missionsstatuts für die Schule

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

Schülerzahl	1954[1]	1955	1958[2]	1960[3]
Schüler im Volksschul- und Rudimentärunterricht				
Volksschulen, staatl.	7400	11132	16771	
Volksschulen, kath. u. prot.		7564	13226	
Rud.-Unterr., kath. u. prot.	35550		56251	
Insgesamt	42950		86248	105425
Schüler in höheren und Fortbildungsschulen				
a) allgemeinbildend, staatl.	962			
allgemeinbildend, kath.	1244			
Insgesamt[4]	2206		5784	7486
b) Hand- u. Fachunterricht staatlich	510			
katholisch	3430			
Insgesamt	3940		7856	5133

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

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

Im höheren Unterricht ergab sich in den Jahren 1958 bis 1960 eine Verschiebung vom Fachunterricht zum allgemeinbildenden Unterricht. Das dürfte ein Hinweis dafür sein, daß mit der Verbreitung der Volksschule das Verlangen nach weiterer Ausbildung besonders in die Richtung administrativer Tätigkeiten geht. Der Fortschritt im Volksschulunterricht dauert an, denn 1962 gab es 156000 Volksschüler. Man darf auch voraussetzen, daß die „Zivilisationsschulen" allmählich durch eigentliche Volksschulen ersetzt werden. Bedenkt man aber, daß die Zahl der schulreifen Kinder mehr als 700000 beträgt und daß davon keine zehn Prozent eigentlichen Volksschulunterricht empfangen, so wird das Ausmaß des Rückstandes deutlich, besonders im Vergleich mit dem angrenzenden Kongo, wo über 65 Prozent der Jugend in die Schule gehen. Die Hebung des Rudimentärunterrichts macht der Kirche besonders zu schaffen, weil sie die Verantwortung für diese Art Schulen trägt. Es ist jedoch fraglich, ob die Regierung ihr die dafür notwendige Errichtung von Lehrerseminaren gestattet. Anderseits wird der Nutzen des westlich konzipierten Unterrichts immer mehr angezweifelt. Eine Afrikanisierung der Methoden und des Bildungsinhalts würde der Kirche bestimmt die Sympathie der Afrikaner einbringen, würde aber auch den Verzicht auf ihre portugiesische Herkunft und Ausrichtung bedeuten. Wäre die Kirche Angolas dazu bereit, hätte sie immer noch den Widerstand der Regierung zu überwinden.

Das Dilemma der Kirche

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

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

Geringer Priesternachwuchs

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

1 425 000 Gläubige und 409 Priester, also 3500 Gläubige pro Priester, wenn man auch die Priester mitzählt, die nicht in der Seelsorge tätig sind. Das Priesterseminar hatte 123 Philosophie- und Theologiestudenten, so daß man mit höchstens 15 bis 18 Neupriestern pro Jahr rechnen kann. Diese reichen nicht einmal aus, dem Jahreszuwachs der Gläubigen zu entsprechen. Es gibt zehn Knabenseminare, d. h. je zwei pro Diözese, was jedoch nicht bedeutet, daß das Land reich ist an Priesterberufen, sondern daß es zuwenig Mittelschulen gibt. Deshalb kann man darauf nur eine mäßige Hoffnung setzen.
Zwischen 1953 und 1955 nahm die Katholikenzahl um etwa 67 000 pro Jahr zu. Das für die Mission fruchtbarste Gebiet ist die Diözese Sa Bandeira im Süden des Landes, wo die Katholikenzahl von 166 000 im Jahre 1955 auf 266 000 im Jahre 1964 stieg. Dort sind bereits 35 Prozent der Bevölkerung katholisch. Der hohe Gläubigenzuwachs läßt das Verhältnis von Priester- und Gläubigenzahlen noch ungünstiger erscheinen. Ein Drittel der Geistlichkeit gehört dem Weltklerus an. Es gibt eine einheimische Kongregation für Schwestern und zwei für Brüder. Die Gesamtzahl der Brüder und Schwestern, die in Angola arbeiten, beträgt 100 bzw. 350 und ist wie die Zahl der Priester sehr viel niedriger als in den meisten Ländern Afrikas. Auch hier machen sich offenbar schwere Versäumnisse vergangener Missionsepochen bemerkbar.

Die Protestanten

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

Die Unabhängigkeitsbewegungen

Weil nur eine politische Partei in Angola zugelassen ist, konnten die Nationalisten sich nur heimlich oder im Ausland organisieren. 1948 setzte sich eine Jugendbewegung im Kampf gegen das Analphabetentum und die Diskriminierung der indigenas ein. Roberto Holden gründete 1954 die Union der Bevölkerung Angolas (UPA), der besonders die Einwohner Nordangolas, Angehörige des Bakongostammes, angegliedert sind. Holden selber ist Nordangolese, lebt aber seit seiner Kindheit in Léopoldville. Er wird vom Kongo, von Tunesien und Algerien unterstützt. Bis vor kurzem galt er als der rechtmäßige Vertreter der nationalistischen Exilregierung. Nach der Revolte 1961 hat er viel an Einfluß eingebüßt. Der Generalvikar Mendes das Neves ist Ehrenvorsitzender dieser Partei. Nach und nach scheint die „Volksbewegung für die Befreiung Angolas" (MPLA) an die Stelle der Partei Holdens zu treten. Diese letztere entstand 1956 durch eine Fusion verschiedener Gruppen, darunter der kommunistischen Partei. Ihre Führer sind zumeist Portugiesen und Mischlinge aus den Intellektuellenschichten. Ihr gegenwärtiger Präsident ist Agostinho Neto. Ehrenpräsident ist der bereits erwähnte Pater Joaquim Pinto de Andrade, dessen Bruder der Gründer und erste Vorsitzende der Partei war und heute noch mit deren politischen Leitung beauftragt ist. Der Sitz der Parteiführung war Conakry, Guinea; er wurde nach dem Sturz Youlous nach Brazzaville verlegt. Vor kurzem hat die Organisation Afrikanischer Staaten die MPLA anerkannt. Ihre Spitze tritt allmählich an die Stelle der UPA als Exil-Regierung. Es gibt noch ein Dutzend andere, zum großen Teil radikale Parteien oder Gruppierungen, von denen sich einige mit der MPLA verbündet haben. Noch immer wird jedoch der Erfolg der nationalistischen Bewegungen durch innere Streitigkeiten beeinträchtigt.
Am 15. März 1961 brach im Norden die bewaffnete Revolte aus. Etwa 200 Weiße wurden ermordet. Die portugiesische Regierung schaffte mit Hilfe einer Luftbrücke Lissabon — Luanda 25 000 Mann portugiesische Truppen in das Aufstandsgebiet. Der Aufstand wurde niedergeschlagen. Hunderttausende von Angolesen flüchteten damals über die Grenzen. Viele davon sind inzwischen zu ihren Wohnsitzen zurückgekehrt. Die Zahl angolesischer Flüchtlinge wird jedoch immer noch auf etwa 250 000 geschätzt. Portugal hält das Land unter starker militärischer Kontrolle. Im Schutz dieser Kontrolle konnte die Regierung am 1. Januar ein neues politisches Statut für die Provinz Angola in Kraft setzen und bei den Wahlen im März 1964 eine größere Beteiligung von Schwarzen im Parlament und in der Exekutive ermöglichen. Die Auslandsangolesen ruhen aber nicht. In verschiedenen Ländern — bis nach Kuba — werden Guerillakämpfer ausgebildet, und der berühmt-berüchtigte Che Guevara ist Berater Netos. Die Nationalisten haben erreicht, daß der versprochene Boykott der afrikanischen Staaten gegen Portugal in die Tat umgesetzt wurde und daß die OUA (Organisation für afrikanische Einheit) Geld sammelt für den Befreiungskrieg.

Aus Amerika

Der Kampf der Schwarzen in den USA um ihre Gleichberechtigung

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

Der Marsch nach Montgomery

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

An der Spitze der schwarzen Rasse?

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

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

Die Stellung Martin Luther Kings

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

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

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

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

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

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

Die Maßnahmen der Bundesregierung

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

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

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

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

Das Verhalten der Kirchen

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

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

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

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

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

Geschichtliche Gründe

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

Ein neuer Typ der Farbigen

Es sind zwei Entwicklungen gewesen, die näher an dieses Ziel heranführten, der offenere Zugang zu höherer Bildung und die Befreiung der afrikanischen Staaten von der Kolonialherrschaft. Beide Entwicklungen beflügelten das Selbstbewußtsein der schwarzen Amerikaner. „Ganz Afrika wird frei sein, bevor wir eine elende Tasse Kaffee kaufen können", schrieb der Romancier James Baldwin.

Das entscheidende Ereignis war aber ein Urteil des Obersten Bundesgerichts vom 17. Mai 1954, das besagte, die „gleichen", jedoch getrennten Schulen für Schwarze könnten die Gleichheit der Bildungsmöglichkeiten nicht garantieren und die Schulen seien alsbald zu integrieren. Der Prozeß war von der „National Association for the Advancement of Coloured People" durchgeführt und finanziert worden, was deren Bedeutung aufs wirksamste steigerte. Sie wurde, als Martin Luther King 1955 und 1956 im Autobus-Boykott der Schwarzen in Montgomery ihre geistige Führung übernahm, zu einer mächtigen vorkämpferischen Bewegung im Kampf um die vollständige Befreiung durch totale Aufhebung der Rassentrennung. Wie immer man sich zu ihm stellen mag, ist der baptistische Pastor zu einer nationalen Figur in Amerika geworden, durch glänzende Begabung und ethische Unantastbarkeit das Symbol des Mutes und der Gerechtigkeit für die Rassegenossen, das Symbol einer friedlichen, aber revolutionären Kraft. King vereinigte vor allem die schwarze Jugend, besonders die gebildete, die mit ihrem mutigen Eindringen in die Schulen und Universitäten die ersten Lorbeeren im Kampf geerntet hatte, zu seinen Freiheits-

märschen, Sitzstreiks und sonstigen friedlichen Herausforderungen ihrer Gegner. (Neben der Bewegung Kings scheinen die radikalen Gruppen, die in letzter Zeit besonders anläßlich der Ermordung des Führers der „schwarzen Muslims", Malcolm X, wieder mehr von sich reden machten, über nur geringen Anhang zu verfügen.)
Niemand in Amerika, so schreibt McGovern, kann noch übersehen, daß wir es mit einem neuen Typ der schwarzen Mitbürger zu tun bekommen haben. Sie haben ein Bewußtsein von ihrer Macht erlangt. Sie haben die Furcht verloren. Sie tragen Gefängnisstrafen wie Dekorationen. Sie setzen ihren Befreiungskampf unentwegt fort, wiewohl er von einer ermüdenden Langsamkeit der Erfolge ist. Im Süden kämpfen sie jetzt vor allem um Gleichberechtigung im Wahlverfahren, wobei der Präsident sie nachdrücklich unterstützt. Im Norden geht der Kampf hauptsächlich um die Beseitigung der Diskriminierung hinsichtlich der Arbeitsplätze und des Wohnungselends. Er ist dort subtiler, aber nicht weniger erbittert. Die Schwarzen fordern unter Führung von King „alles an Gleichberechtigung hier und jetzt". Sie lassen sich nicht mehr vertrösten, wenn man ihnen sagt: „In zehn oder zwanzig Jahren werdet ihr es haben." Sie sind der Überzeugung, daß sie ihren Kampf in kürzerer Zeit gewonnen haben werden, und zwar in der Form einer vollkommenen Integration der Rassen.

Ökumenische Nachrichten

Eine oder zwei Synoden der EKD?

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

„Eine Amputation ..."

Um also die ordnungsgemäße Tätigkeit der „einen" EKD fortzusetzen, hatte der Präses, Ministerialdirigent Puttfarcken (Wiesbaden), für den 21. März 1965 die Synode der EKD nach Frankfurt am Main bzw. nach Magdeburg einberufen. Das Telefon sollte und konnte weitgehend die Verbindung so weit herstellen, daß „gemeinsame Beschlüsse" in klaren, nicht kontroversen und nicht der Verhandlung hin- und herüber bedürftigen Angelegenheiten gefaßt werden konnten, z. B. die einstimmige Wahl eines stellvertretenden Synodalpräses für den verstorbenen Generalsuperintendenten Führ, Ost-Berlin, in der Person des Superintendenten Fritz Figur aus Berlin-Köpenik. Dr. Puttfarcken hatte zur Eröffnung der Synode-West im ehemaligen Dominikanerkloster zu Frankfurt a. M. erklärt, es handle sich nicht um zwei verschiedene Regionalsynoden, sondern nur um eine einzige Tagung der ganzen Synode an zwei getrennten Orten. Aber Präses Figur sprach zum Abschluß der Synode in Magdeburg ehrlich von einer „Amputation", deren Schmerzen durch keine Therapie und Gewöhnung gemildert werden könnten. Allerdings hob er auch hervor, daß die getrennt tagende Synode gemeinsame Rechtsakte für beide Teile vollzogen habe, neben seiner Wahl durch telefonische Übermittlung der Abstimmungsergebnisse auch das erwähnte Gesetz für die Arbeit der Kirchenkonferenz: „Welchem anderen Gremium in Deutschland ist das möglich, erlaubt oder geschenkt?" So fragte Figur mit einem Seitenblick auf die politische Situation (epd, 25. 3. 65).

Präses Scharf zur Lage

Wie von jeher üblich, wurde auch diesmal der Synode ein Generalthema aufgegeben, das mit Bedacht unpolitisch gewählt war: „Wort Gottes und Heilige Schrift." Darum wurde während des Eröffnungsgottesdienstes in der Katharinenkirche zu Frankfurt Präses Kurt Scharf das erste fertige Exemplar der vollständigen revidierten Lutherbibel feierlich überreicht und gleichsam auf dem Altar „inthronisiert". Eine vielleicht gewollte Parallele zum Vatikanischen Konzil, in dessen Beratungen das gleiche Thema eine so beherrschende Rolle spielt.
Zunächst gaben in Ergänzung zu den gedruckten Rechenschaftsberichten des Rates und der Kirchenleitung Präses Scharf in Frankfurt und Bischof Krummacher in Magdeburg jeweils einen eigenen Bericht zur Lage. Beide hatten, anscheinend zur Entlastung der Synode, schon Ende Februar in einem Briefwechsel die dringendsten politischen Probleme absolviert, zu deren Behandlung vermutlich Krummacher von Pankow angehalten worden war (vgl. die Dokumentation des Briefwechsels in epd, 25. 3. 65). Es ging hier im wesentlichen um den Übergang von den „kleinen Schritten" zu größeren Schritten einer Zusammenarbeit zwischen Bonn und Pankow, um die Eliminierung der Atomwaffen aus dem deutschen Herrschaftsbereich und eine Lockerung der Hallsteindoktrin, natürlich auch um die Verlängerung der Verjährungsfrist für die nationalsozialistischen Kapitalverbrechen über den 8. Mai 1965 hinaus. Nur noch am Rande spielten diese brieflich behandelten Fragen in die Ansprachen hinein.
Präses Scharf holte weit aus und griff aus der verstärkten Mitarbeit der EKD im Weltrat der Kirchen vor allem den hilfreichen Dienst heraus, den die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" (CCIA) während der letzten Tagungen des Exekutivausschusses des Weltrates in Odessa, in Tutzing und in Enugu bei praktischen Fragen zur Förderung des Friedens, u. a. auch bei den Verhandlungen um ein Passierscheinabkommen in Berlin, geleistet habe (epd, 20. 3. 65; vgl. die Dokumentationen zu den beiden Tagungen der Synode in „Evangelische Welt", 1. 4. 65).

Zum Ökumenismus der katholischen Kirche

Er ging sodann auf das Zweite Vatikanische Konzil ein und sprach „mit tiefem Respekt" von der Entschlossenheit der römischen Kirche, ihren Beitrag zum Umdenken der Menschheit im Weltverständnis auf breitester Grundlage zu leisten. „Das Konzil unternimmt es, für den römisch-katholischen Teil der Gesamtchristenheit die Lehre neu und verbindlich festzustellen, in Fragen der Wahrheit Entscheidungen herbeizuführen wie die früheren Konzilien der Christenheit und wie in unseren Tagen in sehr viel kleinerem Maßstab die Bekenntnissynoden unserer Kirche in den Jahren der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung." Leider werde das ökumenische Gespräch dadurch belastet, daß das Zweite Vatikanum auf das Konzil von von Trient Bezug nehme, das die Gegenreformation eingeleitet habe. Doch sei zu hoffen, daß im Verlauf des geplanten Dialogs auf allen Ebenen die evangelische Theologie veranlaßt werde, „den Wert reformatorischer Glaubenserkenntnis und evangelischer Frömmigkeit neu zu sehen" (!). Präses Scharf, der wenige Tage vor der Synode Kardinal Bea in der Deutschen Vatikanbotschaft in Rom getroffen hatte, äußerte in diesem Zusammenhang noch einmal den Wunsch, daß bald die vom Rat der EKD vorgeschlagene Kommission aus evangelischen und katholischen Theologen zur Behandlung der Mischehenfragen gebildet werden möge.

„Wir bejahen die autorisierten Dialoge auf allen Stufen des kirchlichen Aufbaus", sagte Präses Scharf wörtlich, „weil wir meinen, daß die großen christlichen Kirchen einander damit reizen, aus neuer Gotteserfahrung das rechte Weltverständnis zu gewinnen. So ist unsere Antwort auf die Vergebungsbitte des Papstes, und so sind unsere ‚Ratschläge' an unsere Gemeinden für Zusammenkünfte mit römisch-katholischen Christen zu verstehen..." (Diese vom Rat der EKD veröffentlichten „Ratschläge" sind im vollen Wortlaut veröffentlicht sowohl in „Evangelische Welt", 16. 3. 65, S. 152, und in „Lutherische Monatshefte", Februar 1965, S. 83f. Man findet dort allerdings unter I, 2 den Satz: „Die römisch-katholische Kirche sollte sich dessen bewußt sein, daß die Vorstellung, Rom sei das Zentrum der Einheit, die schwerste Belastung des ökumenischen Dialogs darstellt." Man müsse stets beachten, daß der römische Katholik dem authentischen Lehramt des Papstes zu folgen habe.)

„Die Kraft des Evangeliums hat zugenommen"

Unter den politischen Fragen wurden die öffentliche Moral, die gerechtere Verteilung des Eigentums, die Abwehr der Atomminen und überhaupt der Krieg erwähnt, der in keinem Falle mehr eine ethisch zu verantwortende Möglichkeit sei. Die Ansprache schloß im Hinblick auf das Generalthema mit dem bezeichnenden Satz: „Die Kraft des Evangeliums hat zugenommen in den letzten zwei Jahren in unserem Volk und auf der ganzen bewohnten Erde. Das Evangelium wird das Umdenken im Weltverständnis, ohne das sich die Menschheit in den Untergang auflösen muß, vollbringen zur Rettung aller ihrer Bewohner."

Bischof Friedrich Wilhelm Krummacher, Greifswald, dem die Ausführungen von Präses Scharf vorlagen, machte sich diese zu eigen, besonders hinsichtlich der Einheit der EKD, die „nicht ein Restbestand alter nationaler Einheit noch ein Vorgriff auf die politische Wiedervereinigung sei, noch könne die EKD Sprecherin sein für eine bestimmte Zuordnung der beiden deutschen Teile zueinander", wie das in dem Gespräch Ulbrichts mit Landesbischof Mitzenheim auf der Wartburg angeklungen sei (nach „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 22. 3. 65; vgl. dazu Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 258). Weniger optimistisch sprach Bischof Krummacher von den Chancen des Evangeliums. In der DDR, sagte er, befinde sich die Volkskirche alter Art im Schrumpfen. Man müsse sich mit Ernst fragen, ob das geistlich zu neuer Besinnung und Vertiefung führe „und ob wir die Chance wahrnehmen, zu einer Kirche mit wahrhaft missionarischer Verantwortung vorzustoßen, oder ob wir an rückwärts gewandten, überholten kirchlichen Leitbildern festhalten..."

Die Verschiedenheit der Situation

Im Verlauf der Aussprachen zeigte sich, daß die erhebliche Verschiedenheit der kirchlichen Situation in der Bundesrepublik und in der Zone zu keinen gemeinsamen Beschlüssen oder Botschaften führte. Im Gegenteil, die Magdeburger Synode brachte deutlich zum Ausdruck, daß sie es bei allem Festhalten an der Einheit der EKD doch für nötig hält, sich mehr mit den Problemen des einheitlichen sozialistischen Bildungswesens, des waffenlosen Wehrdienstes „und anderen speziell die Christen in der DDR berührenden Fragen" zu beschäftigen. Es solle daher von der Möglichkeit Gebrauch gemacht werden, die mitteldeutschen Mitglieder der EKD-Synode zu regionalen Arbeitstagungen zusammenzurufen, „die dann sehr wohl regionale Angelegenheiten zu beachten hätten" (epd, 24. 3. 65). Nach den Worten von Bischof Krummacher solle an der Einheit der EKD festgehalten werden „bei gegenseitiger Respektierung freien kirchlichen Handelns in den beiden deutschen Staatsgebilden".

Bibelglaube und Bibelwissenschaft

Von allgemeinem Interesse ist vor allem, wie die geteilte Synode mit dem Generalthema fertig geworden ist. Zunächst ist als Ergebnis festzustellen, die Synode in Frankfurt hat zwar das Wort der Synode in Magdeburg an die Pfarrer „dankbar entgegengenommen", aber sich nicht zu eigen gemacht. Auch hier ging es um die Bedeutung der historisch-kritischen Methode. Die Entschließung warnt die Pfarrer davor, sich in den scheinbar unangreifbaren Bezirk einer „Bibelgläubigkeit" zurückzuziehen, die die unbedingte Autorität der Heiligen Schrift nur dann gewahrt sieht, wenn alle ihre Geschichten als streng historisch erwiesen werden. Ein solches Verhalten bevormunde den biblischen Zeugen. Der Pfarrer solle sich vielmehr gern der historisch-kritischen Bibelwissenschaft bedienen, um sein eigenes Hören auf die Heilige Schrift zu vertiefen. Man müsse die Geschichtsgebundenheit der biblischen Schriften berücksichtigen, denn sie seien Zeugnis von Menschen, die Gottes Geist zur Bezeugung von Gottes Heilstaten an sein Volk in Dienst genommen habe. Gott benutze das begrenzte Weltwissen der biblischen Zeugen. Freilich werde der Pfarrer dabei mit dem herkömmlichen Wirklichkeitsverständnis in Konflikt geraten, es wäre aber für ihn wie für die Gemeinde verhängnisvoll, wenn er dieser Erschütterung und Beunruhigung ausweiche. Im übrigen sei es nicht die notwendige Folge der Anwendung historisch-kritischer Methoden, daß sich das Zeugnis der Bibel von Christus in einander widersprechende Einzelaussagen auflöse, denn diese Methoden könnten und wollten nicht den Heiligen Geist ersetzen, „der allein das Zeugnis als mich angehend und mir geltend deutlich macht und damit ein verbindliches Verstehen bewirkt.

Der Heilige Geist ist nicht der Feind, sondern der Freund sachgerechter, sich ihrer Grenzen bewußter historischer Verstehensmethoden." Zum Schluß werden die Pfarrer aufgefordert, die Fragen heutiger Bibelauslegung nicht nur untereinander, sondern auch mit ihren Mitarbeitern in der Gemeinde zu erörtern.

Zugegeben, daß diese Verlautbarung vielleicht zu summarisch gewesen ist, um den Ansprüchen zu genügen, die man in Frankfurt an das Thema stellte. Aber die auf der Synode in Frankfurt veranstaltete Aussprache ging insofern etwas am Thema vorbei, als die bestellten Referenten nicht zu den angeklagten Exegeten gehörten, diese waren abwesend und wurden in absentia angegriffen bzw. verteidigt. In der Aussprache über den Einfluß der modernen Exegese auf den Bibelglauben der Gemeinden, seit langem ein Ärgernis, verteidigte Prof. Helmut Gollwitzer, Berlin, der für den erkrankten Landesbischof Lilje eingesprungen war, die historisch-kritische Exegese, ohne die kein Pfarrer mehr auskomme. Aber er warnte auch energisch vor einem „Papalismus der Professoren", die die Bibel dem Volk wieder entzögen, nachdem sie durch die Reformation ins Volk getragen worden sei. Es sei heilsam gewesen, daß sich die evangelische Theologie nicht wie lange Zeit die katholische Kirche der historisch-kritischen Methode entzogen habe. Diese sei auch eine Gabe Christi an seine Kirche. Die Gemeinden müßten davon Kenntnis erhalten, aber die Theologen müßten ihrerseits das Maß der Aufnahmefähigkeit der Laien bedenken. Die historische Wahrheit sei nicht Selbstzweck, außerdem hätten die Verfasser der biblischen Schriften ein anderes Verhältnis zu historischen Tatsachen gehabt. Hypothesen der Forschung gehörten nicht unter das Volk. Prof. Ernst Kreck ergänzte die Verteidigung der Exegeten durch die trostvolle Bemerkung, daß ihre Waffen sich weniger gegen den Bibelglauben der Gemeinde als vielmehr gegeneinander richteten.

Fragen an den Rat

Für den schlichten Bibelglauben sprachen u. a. der Präses des CVJM, Dr. Ing. Edmund A. Bieneck, Wiesbaden, und der Dichter Manfred Hausmann. Sie warnten vor der gewollt modernen Sprache. Prof. Künneth, Erlangen, widersprach der Meinung Gollwitzers, daß die biblische Wahrheit nicht mit der historischen Wahrheit stehe und falle. Wenn das, was die Bibel berichte, sich gar nicht so zugetragen habe, dann könne man sie zumachen. Alles in allem muß man wohl dem Urteil manches evangelischen Berichterstatters zustimmen, daß sich die Synode mit dem schwierigen Thema übernommen habe (Heinz Beckmann im „Rheinischen Merkur", 2. 4. 65). Das Thema konnte auf einer so kurzen Synodaltagung nicht erschöpfend behandelt, geschweige denn gelöst werden, zumal nicht in Abwesenheit der Fachexegeten, und das war auch gar nicht beabsichtigt. Insofern sollte man nicht von der „ohnmächtigen" Synode sprechen. Denn sie faßte einen sehr wesentlichen Entschluß, dessen Ausführung hoffentlich gelingt: Der Rat der EKD solle eine ständige Theologenkommission einsetzen, die das Thema „Wort Gottes und Heilige Schrift" eingehend behandelt mit der aufgegebenen Frage: „Inwieweit haben wir als Kirche, die auf Gottes Worte gegründet ist, von Gottes Wort lebt und zur Bezeugung dieses Wortes berufen ist, der offenkundigen geschichtlichen Bedingtheit der biblischen Schriften Rechnung zu tragen und dennoch daran festzuhalten, daß die Bibel einzige Quelle und vollkommene Richtschnur aller Verkündigung und Lehre der Kirche ist?" Dazu wurden noch weitere sechs Einzelfragen formuliert (epd, 25. 3. 65).

Man darf bei diesem erfreulichen Auftrag allerdings eines nicht übersehen: wenn eine solche vom Rat berufene Theologenkommission etwa nach dem Vorbild von Konzilskommissionen wirklich arbeitet und Ergebnisse zeitigt, so ist der Rat selber nach der Grundordnung der EKD nicht befugt, in der Frage eine notwendige Lehrentscheidung zu formulieren, und die Synode auch nicht. Es bleibt darum wahr, daß die Einheit der EKD nicht so sehr von außen her bedroht wird als vielmehr von innen her (Karl A. Odin, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 26. 3. 65). Niemand aber dürfte das Recht haben, der Synode vorzuwerfen, daß das Maß an Anspruch nicht durch das Maß an geistiger Kraft gedeckt sei. Diese Kraft, des Heiligen Geistes nämlich, ist leider nicht verfügbar, sie ist auch kein Instrument der Kritiker.

Ökumenische Zusammenhänge

Ein wichtiger Tatbestand, der schon in der Ansprache von Präses Scharf zutage kam, ist der Einfluß der CCIA des Weltrates der Kirchen beim Versuch der „kleinen Schritte" zwischen Bonn und Pankow. Der Vorsitzende des Synodalausschusses, Prof. Ludwig Raiser, Tübingen, schlug daher mit Zustimmung der in Frankfurt versammelten Synodalen vor, daß ein deutscher Landesrat für die CCIA gebildet wird. Er meinte, auf diese Weise würde auch „der Ertrag des Nachdenkens in anderen Völkern der innerdeutschen Diskussion besser als bisher zugute kommen" (epd, 26. 3. 65).

Am Eröffnungsabend der Synode in Frankfurt hatte für den erkrankten Landesbischof Lilje der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Visser 't Hooft, eine Bilanz der Ökumenischen Bewegung vorgelegt, die einiges Bemerkenswerte enthält. Er gab dem Staunen Ausdruck, welche Verwandlung die Beziehungen der Kirchen in den letzten zwanzig Jahren erfahren hätten, und rühmte in diesem Zusammenhang auch die Fortschritte im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche, nachdem der vor einigen Jahren noch undenkbare Dialog aufgenommen worden sei. Er verschwieg aber nicht einige negative Erfahrungen. So seien zwar Kirchenzusammenschlüsse (Unionen) von meist konfessionsverwandten Gemeinschaften gelungen, aber in der entscheidenden Frage der Interkommunion oder Abendmahlsgemeinschaft zwischen konfessionsverschiedenen Kirchen seien kaum Fortschritte zu verzeichnen. Außerdem fehle, wie man am Beispiel Lateinamerikas sehen könne, eine weltweite Strategie der Weltmission und Evangelisation. Es werde viel zuviel Doppelarbeit geleistet. Was die Verbesserung des Klimas im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche betrifft, so sei sie zwar erfreulich, aber doch nur „wie alle klimatischen Verhältnisse etwas, über das man nichts Sicheres sagen kann". Er blieb also trotz der Begegnung mit Kardinal Bea in Genf (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 312 f.) bei seinen Zweifeln.

Im ganzen meinte Visser 't Hooft, es sei der Ökumenischen Bewegung nicht gelungen, die Kirchen dazu zu bringen, den Schritt zur Einheit hin zu gehen. „Es ist mit der Einheit (von der das Neue Testament viel seltener redet als von Gemeinschaft) wie mit dem Frieden: wir möchten Frieden, aber wir sind nicht bereit, den Preis dafür zu bezahlen." So erwies sich der unermüdliche Mahner, von der Föderation zur Einheit fortzuschreiten,

wieder als ein der Phrase abholder Führer zur Sache des Evangeliums. Er erklärte, es gebe nur ein Motiv, das der Ökumenischen Bewegung Unabhängigkeit und Kraft gebe: nämlich, daß Gemeinschaft zum Wesen der Kirche gehört und daß die Kirchen wieder lernen, die biblischen Rangordnungen zu respektieren („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 23. 3. 65). Diese recht wesentlichen Gesichtspunkte kamen in den Würdigungen der Synode in der evangelischen Wochenpresse leider nicht zum Tragen. Es überwiegt darin der Eindruck, daß wieder einmal ein Versuch mißlungen ist, aus der EKD das zu machen, was sie gerne sein möchte.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Rückblick auf den 38. Eucharistischen Weltkongreß zu Bombay (II)

War der erste Zentralpunkt des Kongresses (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 306 ff.) die Verehrung der heiligen Eucharistie, so sollte der zweite der Dienst an den Notleidenden sein. Vor und auf dem Kongreß bemühte man sich, mit größtem Nachdruck die notwendige innere Beziehung zwischen dem Sakrament der Liebe, das die Caritas wesenhaft enthält und mitteilt, und der praktischen Ausübung dieser Caritas zu zeigen. Nach dem ursprünglichen Kongreßplan sollte auch größtes Gewicht auf Caritasaktionen gelegt werden. Sie würden vor allem für die Nichtchristen Zeugnis der vom Altarsakrament ausstrahlenden göttlichen Liebe sein. In einer Millionenstadt, in der ständig eine Million Menschen heute nicht weiß, was sie morgen essen wird, und mangels wirksamer sozialer Hilfen der Verelendung preisgegeben ist, appellierte die stumme Sprache der Not an das Gewissen der Kongreßteilnehmer, für die, soweit sie als auswärtige Gäste kamen, mit Hilfe der Regierung und der Stadtbehörden hinsichtlich Unterkunft und Verpflegung doch recht gut gesorgt war. Die Regierung hatte zusätzlich Lebensmittel für die Besucher bereitgestellt, damit angesichts der gespannten Ernährungslage den Bürgern der Stadt durch den Zustrom von Zehntausenden fremder Gäste keinerlei Einschränkungen aufgezwungen würden. Aus dem gleichen Grunde hatte Kardinal Gracias im September 1964 die guten Dienste des Papstes erbeten, um gerade während der Kongreßtage größere Zufuhren von Lebensmitteln nach Bombay sicherzustellen. Allein die bischöfliche Caritasorganisation der Vereinigten Staaten sandte in den letzten zwanzig Tagen vor dem Kongreß enorme Quantitäten von Lebensmitteln, Milchpulver, Vitamintabletten und Medikamenten in die Stadt („Osservatore Romano", 2. 12. 64). Erzbischof Fernandes von Delhi schätzte in einem Artikel im „The Examiner", Bombay (28. 11. 64), den Gegenwert der Spenden von Getreide, Mehl, Medikamenten und Kleidung, deren Ankunft bis Mitte November gemeldet war, auf 2 400 000 Rupien (etwa 2 016 000 DM). Der Papst selbst sandte ein Schiff mit 31 250 Sack Weizen, das am Tage vor der Eröffnung des Kongresses einlief. Da die Ladung nach den Bestimmungen der amerikanischen Regierung, von der der Weizen gekauft war, nicht durch die indische Regierung verteilt werden durfte, übernahmen eine hinduistische Wohlfahrtsorganisation und die „Katholische Caritas Indien" je die Hälfte der Weizenlieferung zur Verteilung unter die Bevölkerung.

Die Haltung der ausländischen Besucher

Von der Not, die den Besuchern überall in die Augen fiel, waren die indischen Christen, die an solche Anblicke gewöhnt waren, zweifellos weniger aufgeschreckt als die Pilger aus der westlichen Welt. Sie sollten es wenigstens gewesen sein. Eine Minderzahl westlicher Besucher kam mehr als „Touristen" denn als „Pilger". Man muß indes wohl beachten, daß zur Zeit des Kongresses die Reisebüros unabhängig vom Kongreßkomitee ihre Routinefahrten nach Indien fortsetzten. Nicht jeder, der in jenen Tagen aus westlichen Ländern nach Bombay kam, wollte sich in Gesinnung und äußerer Haltung an der eucharistischen Welthuldigung beteiligen. Der Papstbesuch lockte viele Neugierige an. Es war unvermeidlich, daß die Bevölkerung bei Beurteilung der Haltung der Gäste aus dem Westen die „Touristen" nicht von den „Pilgern" unterschied. Der dadurch eventuell für die katholische Sache angerichtete Schaden darf aber nicht überbewertet werden, da man in der Weltstadt Bombay hinsichtlich aufwendigen Lebensstils oder mangelnder Anpassung von Fremden an die Umwelt vieles gewöhnt ist.

Im Juli 1964 hatten die indischen Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenbrief alle Kongreßbesucher ermahnt, während der denkwürdigen Tage in Selbstverleugnung und tiefreligiöser Grundhaltung den Primat des Spirituellen zeugnisgebend zu künden und vor allem bescheiden aufzutreten: „Wir alle, Einwohner von Bombay und Besucher aus dem In- und Ausland, wollen uns daran erinnern, daß während der Kongreßtage, mehr noch vielleicht als zu anderen Zeiten, Millionen geneigt sein werden, das Christentum nach der Art und Weise zu beurteilen, in der die Christen ihnen erscheinen. In Einklang mit dem religiösen Erbe unseres Volkes betrachten sie prahlerisches Auftreten und Extravaganzen jeder Art als unvereinbar mit echter Spiritualität." Bemerkenswerterweise waren es ausländische Pressekorrespondenten, die kritisch hervorhoben, daß einige fremde Bischöfe in großen und eleganten amerikanischen Wagen durch die Straßen fuhren. Man unterließ es dabei nicht, diese Kritik auf dem Hintergrund der allgemeinen Notlage eines großen Teiles der Bevölkerung aufzuzeigen. Die in Bombay erscheinende katholische Wochenzeitschrift „The Examiner" amüsierte sich in ihrer Ausgabe vom 19. Dezember 1964 über eine Anzahl männlicher Pilger aus Europa, die das Gandhikäppchen aufsetzten, das ein Kennzeichen der Zugehörigkeit zur indischen Kongreßpartei ist, und fuhr dann fort: „Aber es war, milde gesagt, überraschend (um keinen schärferen Ausdruck zu gebrauchen), den Gandhihut auf dem Haupte eines Mannes zu sehen, der einen schwarzen Rock und einen Klerikerkragen trug." Ironisch wurde auch vermerkt, daß man sehr häufig jungen europäischen oder amerikanischen Damen begegnete, die sich einen Sari angeschafft hatten, um sich so den Gebräuchen des Landes „anzupassen".

In diesem Zusammenhang sei allerdings auch auf eine „Anpassung" auf indischer Seite an europäische Sitten hingewiesen, die nicht sehr freudig hingenommen wurde. Als die Arrangements für die Audienz beim Papst began-

nen, glaubte sich Kardinal Gracias verpflichtet, den zur Vorstellung vorgesehenen indischen Damen mitzuteilen, sie müßten bei dieser Gelegenheit in einem bis zu den Fußknöcheln reichenden, langärmligen schwarzen Kleid auftreten und lange schwarze Strümpfe sowie Mantilla bzw. Schleier tragen. Da die indischen Frauen jeden Alters seit ein paar Jahrtausenden sich mit dem Sari bekleiden, der auch beim Kongreß überall in Erscheinung trat, und da ferner schwarze Kleidung im heißen Indien eine ungewohnte Erscheinung ist, war das Staunen und die Nervosität der betreffenden Frauen groß. Kein Schneider in Bombay kannte sich in dieser Mode aus. So begann ein unruhiges Suchen nach einem Modellschneider und nach sachkundigen Näherinnen. Eine Inderin, die an einer Papstaudienz teilnahm, sagte nachher: „Weiß Gott, wir müssen Seiner Heiligkeit doch dankbar für die erste neue Idee im Kleiderstil Bombays seit Menschengedenken sein!" (NCWC News Service, 3. 12. 64). — Der Papst aber war schon auf seinem Flug nach Bombay von einer Hosteß der „Air India" bedient worden, die einen Sari trug, und Inderinnen gingen bei den liturgischen Feiern zu Tausenden mit dem Sari zum Tisch des Herrn.

In den religiösen Geist des Kongresses fügten sich die großen ausländischen Pilgergruppen, die schon auf Pilgerschiffen in einer Atmosphäre der Sammlung und des Gebetes gelebt hatten, besonders gut ein. Je tiefer Pilger religiös durchgebildet waren, desto heftiger packte sie auch der Schock, als sie das Elend in Bombay sahen, das noch dadurch vergrößert erschien, daß Tausende von Bettlern mit allen Verkehrsmitteln nach Bombay geeilt waren, weil sie gehört hatten, der Papst werde die Armen speisen. Die rigorosen Maßnahmen der Polizei (Aufsammlung der Bettler in den Straßen während der Kongreßnächte), die vielfach die Besucher verstimmten, sind so in etwa zu verstehen, wenn auch zweifellos bei den Behörden das Bestreben erkennbar wurde, das Bild der Not vor den Fremden überhaupt zurückzudrängen. Wie viele Berichte von Teilnehmern am Kongreß erweisen, kam es bei manchen Pilgern aus dem Westen gegenüber den Armen und Kranken sofort zu spontanen Handlungen der Selbstentäußerung. Man gab an Geld, was immer man entbehren konnte, um aber doch bald zu der Überzeugung zu kommen, daß man einer Massennot mit der Gabe an einzelne unbekannte Notleidende (oder an solche, die es zu sein vorgaben!) nicht beikommen konnte. Die Kongreßleitung hatte sich bemüht, einen Teil der ausländischen Gäste in den wenigen großen Hotels unterzubringen, und zwar aus der realistischen Erwägung heraus, daß mancher dieser Pilger, an Komfort gewöhnt, hier ähnliches suchte. Man fürchtete, wie Kardinal Gracias sagte, daß mit der Unterbringung unzufriedene Gäste einen schlechten Eindruck über Indien mit nach Hause nehmen würden, was man unbedingt vermeiden wollte. Aber dennoch war mancher Kongreßgast, als er die allgemeinen Lebensbedingungen sah, unzufrieden, weil er — so gut untergebracht war, und das in „air-conditioned" Räumen dargebotene Hotelessen wollte ihm nicht recht schmecken.

Fiasko der Caritasaktion?

Viele Kongreßbesucher aus dem Westen waren enttäuscht, daß man die Armen- und Krankenhilfe, die vorher so laut verkündet worden war, nicht nur einschränkte, sondern selbst das, was davon dann noch im Programm geblieben war, nicht mehr mit Kraft und Begeisterung durchführte. Seltsamerweise ist uns aus Indien selbst bisher kein geschlossener Bericht über den Verlauf der Caritasaktion, geschweige denn eine Stellungnahme zur Problematik dieser Aktion und zu den dabei aufgetretenen Mängeln zu Gesicht gekommen. Selbst im „The Examiner", dem wohlgeleiteten Organ der Kirche von Bombay, das wöchentlich erscheint, suchte man bis zur Stunde, in der diese Zeilen geschrieben wurden, vergebens nach einer solchen Darstellung. Sie ist auch in dem in drei Teilen nacheinander erschienenen Kongreßbericht von Kardinal Gracias nirgends zu finden. Es herrscht hier Schweigen auf der ganzen Linie. Wo Kritik, ja heftige Kritik in Erscheinung trat, kam sie von ausländischen Besuchern, die vielleicht einen scharfen Blick für die Schwächen des Erscheinungsbildes der Kirche von Bombay hatten, aber doch unmöglich über alle Elemente zur Beurteilung der Lage verfügten, die nur eine längere und tiefere Berührung mit der Umwelt zu geben vermag. Auch beste Informationen von örtlichen Geistlichen und Prälaten boten keinen Ersatz für diesen Mangel. Es ist immer mißlich, wenn man sich ausschließlich auf solche Stellungnahmen stützen muß, wie wir sie im „Christlichen Sonntag" (Nr. 52, 1964) aus der Feder von Regina Bohne oder in „Die katholischen Missionen" (Nr. 2, 1965) in Form eines Erlebnisberichtes von L. Wiedenmann SJ fanden. Letzterer spricht von einer „Tragödie", von einem „Fiasko der Caritas in Bombay". Er bezweifelte, daß der Kongreß auf der ganzen Linie ein großer Erfolg war. Die Formulierungen sind scharf und prägnant, und die kritische Darstellung erhebt sich zu grundsätzlichen Ausführungen, die unter dem Untertitel „Kirche, ein klerikal-gesellschaftlich gestuftes Getto?" geboten werden. Von den kirchlichen Autoritäten Bombays wird gesagt, daß sie „von Anfang an nur mit halbem Herzen dabei waren". Gemeint ist die Caritasaktion des Kongresses, einer der beiden wesentlichen Pole der Veranstaltung. Der Vorwurf scheint auch Kardinal Gracias miteinzuschließen, der gleich im nächsten Satze mit der von ihm wenige Tage vor Kongreßbeginn unterzeichneten Presseerklärung zitiert wird, in der es u. a. hieß: „Es wird keine Speisung der Armen stattfinden, obwohl seit Monaten ein ganzer Mechanismus dafür arbeitet... Auch eine Besichtigung der Slums wird nicht stattfinden." Wiedenmann fährt dann fort: „Die Besuche in den Heimen und Institutionen wurden sehr vorsichtig angekündigt und eben noch geduldet. Die Erklärung löste Erstaunen aus. Sie stellt sich einfach auf den Standpunkt der Hindupropaganda und verrät ebensowenig Kenntnis und Verständnis der Situation wie diese. Zudem ist sie für alle, die die Liebestätigkeit vorbereiten, Christen wie Nichtchristen, in hohem Maße verletzend. Von nun an kann das Charities-Programm (des Kongresses) nur mehr am Rande des Kongresses arbeiten. Große öffentliche Werbung für die Teilnahme an der geplanten Liebestätigkeit ist nicht mehr möglich. Es könnte auch noch der Rest verboten werden. Man sucht die Teilnehmer einzeln zusammen. Es werden nicht viele ... Auch die Agapefeiern in den Slums finden in aller Stille, aber mit um so größerer Herzlichkeit statt. Sie sind ja keine ‚Speisung der Armen' und erst recht keine ‚Besichtigung'. Und es nehmen sogar einige Bischöfe daran teil." Der Verfasser läßt durchblicken, daß die Nervösität der kirchlichen Behörden angesichts der Hetze von Hindufanatikern gegen den Kongreß allenfalls der einzige Entschuldigungsgrund für das Versagen war.

Auffällig erscheint, daß P. Josef Neuner SJ in seinem doch zweifellos kritischen Bericht „Statio Orbis" in den

„Stimmen der Zeit" (Februar 1965) bei Behandlung der Caritasaktion des Kongresses keineswegs die kritischen Akzente setzt wie sein Mitbruder Wiedenmann, obwohl er als hochangesehener Theologe und Dekan der Theologischen Fakultät von Puna doch den Dingen nach näher stand als der Besucher aus Deutschland. Warum? Wir wissen es nicht.

Erwägenswerte Bedenken

Zum Verständnis der Vorgänge, um die es hier geht, seien einige Tatsachen in Erinnerung gerufen. In ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben vom Juli 1964 hatten die indischen Bischöfe von den Kongreßteilnehmern demütigen Dienst besonders gegenüber den Armen, den (körperlich und geistig) Behinderten und den „Unterprivilegierten" gefordert. Auf breitester Basis (mass scale) sollten sie durch Besuche von Waisenhäusern, Altersheimen, Krankenhäusern, Aussätzigenheimen, Gefängnissen und Slums Werke leiblicher Barmherzigkeit üben. Dabei werde eine praktische Verwirklichung des korporativen Charakters der Kirche angestrebt, „so daß kein Katholik sich dabei als isolierte Einzelpersönlichkeit fühlen oder handeln wird". Am 28. November 1964 schrieb die römische Agenzia Fides, der Papst habe vor einiger Zeit in einem Schreiben an Kardinal Gracias der Hoffnung Ausdruck gegeben, es möchte anläßlich des Kongresses eine Geste praktischer Nächstenliebe gegenüber dem Volke in den Rand- und Armenvierteln Bombays gesetzt werden. Dazu möge man in der ganzen Welt sammeln. Mit dem Ertrag sollten vor allem die Kinder der Vorstädte Bombays während des Kongresses gespeist sowie das Saint John's Medical College zu Bangalore (Katholische Medizinische Fakultät mit Pfleger- und Pflegerinnenschule im Aufbau, das eigentliche „Memorial" des Kongresses) unterstützt werden. Die Sammlung werde ein Beweis für den Geist der Liebe sein, der die Kinder Gottes beseele und der das Zentralthema des Kongresses darstelle. Es entfaltete sich dann in den Monaten vor dem Kongreß nach den Darstellungen von Neuner in Bombay eine soziale und caritative Tätigkeit, wie man sie dort in diesem Ausmaße noch nicht gesehen hatte. Viele nichtkatholische Christen und auch eine große Zahl von Hindus und Moslems halfen durch Beiträge. Große Firmen Bombays machten bedeutende Geschenke. Es kam dann die Agitation von Hindufanatikern gegen die geplante Liebestätigkeit der Kirche. Man fürchtete in diesen Kreisen die Bloßstellung der Nation vor den Augen der Welt, deren Aufmerksamkeit gerade auf die bestehende Not gerichtet werde. Den Sinn der ganzen Aktion mißverstehend, sahen diese Leute ferner in ihr einen verschleierten Versuch der Proselytenmacherei der Kirche.

Wie richtig auch immer die Beobachtung sein mag, daß sich die Kirche von Bombay (die auch wenige Konversionen aufzuweisen hat) als „geschlossene Gesellschaft" betrachtete, der es bisher an innerer Öffnung im Sinne der Grundtendenz des II. Vatikanums fehlte, und wie naheliegend auch die Annahme ist, daß man die absolut notwendige Caritasaktion von vorneherein nur mit halbem Herzen vorbereitete, so dürfen doch nicht einige Gesichtspunkte vernachlässigt werden, die teils psychologischer, teils sachlicher Natur sind.

Wie auch anderswo in Indien hatte sich die katholische Gemeinschaft an das menschliche Elend gewöhnt, das sie umgab. Die Folge war eine Abstumpfung des Gefühls für diese Not, der man täglich begegnete, ohne so recht zu sehen, wie man ihr aus eigenen Kräften begegnen könnte, zumal es selbst in den Reihen der Katholiken starke Schichten gab, die z. B. in für unsere Begriffe sicherlich untragbaren Wohnungsverhältnissen leben. Diese Situation ist gewiß keine Entschuldigung für mangelnde Caritasgesinnung, erklärt aber manches in einer „Kolonialkirche", die eigentlich noch nicht zu ihrem wahren Sein gefunden hat und aus den geistigen Wurzeln des goanesischen Staatskirchentums erwachsen war. Ferner ist Tatsache, daß im Kongreßkomitee die Auffassungen über die Angemessenheit der großen Armenspeisungen und Slumbesuche von vorneherein geteilt waren. Man hatte dabei anfangs weniger an die zunächst noch kaum bemerkbare Agitation extremer Hindugruppen gedacht (die allerdings sofort nach Bekanntwerden der Planungen solche Aktionen als gegen die nationale Selbstachtung gerichtet bezeichneten), vielmehr vor allem an die Schwierigkeiten, der nichtchristlichen Bevölkerung klarzumachen, daß diese für Bombay neuartige Großaktion, an der auch in großem Maße westliche Ausländer teilnehmen sollten, keine Demonstration herablassender Gutherzigkeit des reichen Westens gegen das arme Indien sein sollte oder ein Affront gegen eine sozial unwirksame Regierung, vielmehr eine Offenbarung christlicher Bruderliebe; daß ferner die geplanten Slumbesuche keineswegs nach Art der Reisebüros aufgezogen würden, die es für unerläßlich halten, ausländischen Besuchern Bombays auch die „Besichtigung" von Slums zu ermöglichen. Die Massenteilnahme von Ausländern an den geplanten großen Caritasaktionen gab in Indien zusätzliche Probleme auf. Würden die Fremden immer die entsprechende psychologische Einfühlung und den angemessenen Takt zeigen? Würden sie sich einordnen in die nun einmal herrschende soziale Atmosphäre und auch die Wünsche der Regierung beachten, die z. B. gegen Geldspenden war und noch kurz vor dem Kongreß in den Wagen der nach Bombay fahrenden Züge Plakate anschlagen ließ, in denen eingeschärft wurde, man solle den Bettlern auf keinen Fall Geld geben, dies vielmehr gegebenenfalls an eine von der Behörde bezeichnete Stelle für die Armen einzahlen? Bei Massenbeteiligung an den Aktionen war zudem die Kontrolle ihres ordnungsgemäßen Ablaufs erschwert. Armenspeisungen unter starkem Polizeischutz würden keinen Zeugniswert haben. Nur wo in den Slums eine christliche Gemeinde Kristallisationspunkt der Aktion sein konnte, waren eigentlich die geplanten Unternehmungen vertretbar. Aber wo gab es in den eigentlichen Slums solche Zentren? Fragen solcher Art ließen sich noch vermehren.

Die Bedenken wurden größer, als die Agitation der Hindu-Extremisten intensiver wurde. Es galt die Würde und den ruhigen Ablauf eines Kongresses zu sichern, an dem sogar der Papst teilnehmen sollte. Wir wissen, daß gerade der Papstbesuch die „Nervosität" des Kongreßkomitees steigerte. „Um jede Konfliktsmöglichkeit zu vermeiden, hat die Kongreßleitung die Ziele der caritativen Organisation sehr zurückgesteckt. Trotzdem ging die Arbeit weiter. Über die Gesinnung konnte kein Zweifel bestehen: Liebe verletzt nie, sondern sie heilt . . ." (Neuner in „Stimmen der Zeit", a. a. O.). Wenn die Presseerklärungen des Kardinals zu dieser Sache lapidarisch kurz waren, so kurz, daß sie von vielen als verletzend empfunden wurden und lähmend auf die ganze Caritasaktion des Kongresses wirkten, so könnte man hier einen schweren psychologischen Fehler annehmen. Näher liegt bei diesem Manne, der über einen so beweglichen Intel-

lekt, die Gabe der Rede und auch große psychologische Begabung verfügt, daß er sich in einer seelischen Bedrängnis befand, die auf Tatsachen oder Einflüssen beruhte, über die er nicht sprechen durfte. Auf jeden Fall wollte er offenbar durch eine kurze autoritative Erklärung jede Diskussion mit der Presse abschneiden. Daß der Kardinal vorher den ganzen Caritasplan voll bejahte, läßt sich aus seinen Ansprachen und Artikeln in den Jahren der Vorbereitung des Kongresses unschwer nachweisen. Sollte er tatsächlich einen verhängnisvollen Fehler begangen haben, indem er gar keine Motivierung für die Absage der Armenspeisungen und der Liebestätigkeit in den Slums gab, obwohl er eine solche Erklärung geben konnte, sollte er ferner den Rest der Caritasaktion nicht mehr nachdrücklich publiziert haben — wiederum, obwohl er es konnte —, dann wird er dies Versagen sicherlich der „ganzen Litanei von Fehlern" zugerechnet haben, die nach seiner Aussage im Rechenschaftsbericht nach dem Kongreß während der Tage selbst gemacht wurden und über die er nachdenke, wenn er nachts aufwache.

Das verkürzte Caritasprogramm

Das nunmehr verkürzte Caritasprogramm war an und für sich noch reich genug, um dem Kongreß den beabsichtigten Charakter helfender Liebe zu geben. Unmittelbar vor Beginn der Tagung (am 28. November) wurde es in der Festnummer des „Examiner" von Mutter Anna-Huberta Roggendorf FC ausführlich erläutert. Das Programm sei so gestellt, daß während des Kongresses jeder Pilger, der es wünsche, die Möglichkeit habe, seine tätige Liebe gegenüber den leidenden Brüdern zu zeigen. Laut Programm waren für jeden Kongreßtag Besuche vorgesehen: in Hospitälern, Gefängnissen, Heimen für Bettler, Instituten für psychisch Kranke, Blindenheimen, Asylen für Gebrechliche, Altersheimen, schließlich am letzten Kongreßtag „Agapen" an 42 Orten, „bei denen die Familie Gottes in einem Familienmahl zusammengeführt wird. Reich und arm, Hindus und Moslems, Christen und Parsen werden an gemeinsamer Tafel sitzen, um das Brot zu teilen, das der Vater für seine Kinder vorgesehen hat."
Die nach der Drosselung des großen Caritasprogramms eingetretene Unsicherheit, Desorientierung, Niedergeschlagenheit mag gewiß dazu geführt haben, daß die noch übriggebliebenen Caritasbesuche nicht mehr mit Nachdruck angekündigt wurden. Wie konnte es auch anders sein, nachdem die Gründe der Absage für einen Teil der Caritasaktion nicht bekanntgegeben wurden! Es bestand doch offenbar ein geistiger Zusammenhang zwischen Slumcaritas, Armenspeisungen und Besuchen bei durch Krankheit und Gebrechlichkeit Bedrängten. So ist es auch begreiflich, daß die „Operation 72" (benannt nach den 72 Jüngern, die der Heiland als Bereiter seiner Wege ausgesandt hatte) nur noch schwache Gefolgschaft fand, was um so mehr zu bedauern ist, als sich ihr auch Nichtchristen anschlossen. Genaue Zahlen über die Teilnahme an den Aktionen der einzelnen Tage, die meist unter Leitung tapferer Ordensfrauen standen, sind nicht bekanntgegeben worden. An einem dieser Tage sollen sich allerdings 9000 Menschen zusammengefunden haben.
Nun sind die Caritasbesuche auch (mit Ausnahme der „Agapen" am letzten Abend des Kongresses) von vornherein auf die äußerst ungünstige Zeit zwischen ein und vier Uhr mittags, also die Zeit der größten Hitze, gelegt worden, „weil in dieser Zeit kein anderer Programmpunkt vorgesehen ist", wie Mutter Anna-Huberta schrieb. Sie appellierte an den christlichen Opfergeist, der auch vor dieser Situation nicht zurückschrecke. Warum verfiel man überhaupt auf diese Tagesstunden, in denen im Orient bekanntlich das Leben nur träge dahinschleicht? Nun, die günstigen Abendstunden waren wegen der großen liturgischen Feiern jeden Abend nicht frei. Man hätte schon einen dieser Gottesdienste so gestalten müssen, daß er in einen allgemeinen und bestens organisierten Armen-, Kranken- und Gebrechlichenbesuch ausklang. Dies gab aber neue Problem auf, da die zum Besuch vorgesehenen Institutionen einen eventuellen Massenzustrom von caritaswilligen Personen gar nicht aufnehmen konnten, abgesehen davon, daß er für die Besuchten eine seelische Belastung gewesen wäre und daß Caritas die Stille rein persönlicher Berührung sucht . . . Die späten Nachtstunden kamen aus vielen Gründen selbstverständlich auch nicht in Frage. Die Morgenstunden aber waren mit einer Fülle von Veranstaltungen belegt, die als notwendig angesehen wurden bzw. von der Kongreßleitung nicht abgewehrt werden konnten, wollte man nicht schwere Verärgerung auslösen: Studiengemeinschaften über die großen Probleme der Zeit und besonders des asiatischen Raumes im Lichte des Kongreßthemas „Die Eucharistie und der Neue Mensch", Zusammenkünfte nationaler und internationaler katholischer Organisationen, der Naturstände der Katholischen Aktion, der Landsmannschaften, linguistischer Gruppen usw., dazu noch Sondergottesdienste für die Sprachgruppen des Kongresses. Wollte man am Morgen Platz für allgemeine Caritasaktionen schaffen, hätte man diktatorisch das ganze Kongreßprogramm anders gestalten müssen, zentriert auf die beiden Pole: Liturgie und Caritas. Dabei hätten wichtige „ideologische" und seelsorgliche Aspekte vernachlässigt werden müssen. Man muß die schwierige Lage der Kongreßleitung verstehen, bevor man der Vermutung Ausdruck gibt, sie habe von Anfang an nur mit lauwarmem Interesse die Caritasaktion gefördert.
Das Caritasprogramm des Papstes wurde bis zur Zeit kurz vor dessen Ankunft ebenfalls modifiziert. Auch hier lagen viele Schwierigkeiten weniger darin, daß etwa die indische Regierung dieses oder jenes Vorhaben als inopportun (aus ihrer Sicht) betrachtete, als vielmehr in der Zeitnot. Der Papst wollte nicht nur als der Freund der Armen kommen, sondern allgemein als Apostel des Friedens und der Liebe. Dazu gehörten die Kontakte mit den Behörden, mit den nichtkatholischen Christen und mit den Nichtchristen sowie viele unumgängliche Empfänge. Auch eine Anzahl katholischer Einrichtungen mußten unbedingt aufgesucht werden. Der Heilige Vater hatte zwar gegenüber Kardinal Gracias erklärt, eine der drei Bedingungen für seine Teilnahme am Kongreß sei, daß er einen Tag mit den Armen, ungeachtet der Kasten- oder Glaubenszugehörigkeit, verbringen könnte. Bemerkenswerterweise sagte der Kardinal dazu sogleich in der Öffentlichkeit, es sei wirklich leicht, diese Bedingung zu erfüllen, „weil gerade die Armen stets unter uns sind und wir sie nicht von den Straßen und Gassen sammeln müssen" (NCWC News Service, 19. 10. 64). Tatsächlich hat der Papst auf seinen Wegen durch Bombay reichlich Gelegenheit gehabt, Armen seine Liebe zu bezeigen. Aber offensichtlich hat nicht nur die Propaganda der Hindu-Extremisten ihn davon abgehalten, für einen Tag ganz unter den Armen der Slums zu leben, sondern auch eine Reihe von Vorstellungen, die ihm von indischer Seite übermittelt wurden. Dazu mögen auch solche der indischen Regierung gehört haben,

die unter dem Alpdruck stand, den ihr die Vorstellung bereitete, daß bei dieser Gelegenheit das soziale Elend der Slums durch Hunderte von Journalisten vor der ganzen Welt ausgebreitet würde. Wahrscheinlich wirkten viele Bedenken zusammen, um den Heiligen Vater zu veranlassen, „aus Gründen der Diskretion", wie man sagt, auf die Slum-Besuche zu verzichten. Die päpstliche Caritasaktion ist so hauptsächlich (bis auf den Besuch des General Hospital, in dem übrigens von 900 Pflegerinnen 100 katholisch waren) an katholischen Einrichtungen aufgerankt worden, während die allgemein den Armen zugedachten Gaben in die Hände der Regierung gelegt wurden. Die Erörterungen über die Opportunität von Slum-Besuchen des Papstes mögen dann auch ihren Widerschein in der kommentarlos verkündeten Entschließung des Kongreßkomitees gefunden haben, die allgemeinen Armenspeisungen und Slum-Besuche abzusagen.

Der Papst in Bombay

Wie Kardinal Gracias in seinem Rechenschaftsbericht („The Examiner", 26. 12. 64) bekanntgab, war der Heilige Vater von Anfang an geneigt, die Reise nach Bombay zu unternehmen. Msgr. Dell'Acqua, Substitut im Staatssekretariat, der als „eine der großen Gestalten in der Kirche von heute" bezeichnet wird, drängte ihn dauernd, trotz gegenteiliger Ansichten den Plan durchzuführen. Gerade in den letzten Tagen vor der Abreise waren manche vatikanische Stellen skeptisch hinsichtlich des guten Ausgangs des Unternehmens, besonders angesichts von Berichten in der nichtindischen Presse über die Gefahr einer chinesischen Invasion, über Lebensmittelknappheit, feindselige Stellungnahmen und Plakate. Ferner, so sagte Kardinal Gracias, drehte sich damals die religiöse Berichterstattung um die Vorgänge beim Konzil: „Sie (die Berichterstatter) kamen nach eigenen Worten ein wenig zynisch, fuhren aber in Bewunderung für das Schauspiel von Frömmigkeit ab, dessen Zeugen sie gewesen waren." Seitdem das Wort vom „Triumphalismus der Kirche", das in der innerkirchlichen religiös-aszetischen Literatur schon seit längerer Zeit Kurswert erhalten hatte, auch auf dem Konzil des öfteren gebraucht worden war, fürchteten zudem manche, daß der römische Triumphalismus in Indien sich als besonders gefährlich erweisen werde. Sie atmeten auf, als der Papst, entsprechend der ersten seiner drei für die Indienreise gestellten Bedingungen, in äußerster Schlichtheit und lebensnaher Menschlichkeit kam, „ohne großen Aufwand und mit kleiner Begleitung, die sich überdies — Gott sei Dank — in den Massen beinahe verlor. Kein Nobelgardist neben ihm wie neben seinem Legaten ‚a latere' Kardinal Agagianian. Die Kardinäle, Bischöfe und Prälaten wandelten nicht in gewohntem römischen Farbenprunk. Und das war gut so" (KNA, 9.12.64). Ähnlich hob P. G. Caprile SJ in „La Civiltà Cattolica" (19.12.64) hervor, der Papst habe sich dem indischen Volke in größter Schlichtheit vorgestellt: „Schweizer- und Nobelgardisten, Hellebarden, die großen Fächer, Federbusch-Helme, rote, schwarze, violette Mäntel..., alles war um ihn verschwunden." Der „indische Vatikan", wie der Papst selbst öfter scherzend gegenüber Kardinal Gracias sein Domizil in Bombay bezeichnete, bestand aus zwei Räumen der Wohnung des Erzbischofs der Stadt. Vielen, die den Papst in den letzten Wochen der Dritten Konzilssession gesehen hatten, kam er „wie verwandelt" vor. Er war offenbar glücklich über die ihm hier gebotene Möglichkeit, seine menschliche und priesterliche Persönlichkeit im Rahmen einer Aufgabe zu entfalten, die absolut schöpferische Freiheit der Gestaltung forderte und an deren voller Erfüllung ihn kein „Protokoll", auch nicht das für Indien ausgehandelte, hindern konnte. Die ganze päpstliche Delegation bereitete sich am 1. Dezember unter Führung durch den Papst selbst in einem geistlichen Einkehrtag auf die Reise vor. Der Sprecher war ein „Peritus" des Konzils, der indische Karmelitenpater Cyrill B. Papali. In je einer Konferenz behandelte er den Dialog zwischen Volk und Gott, insbesondere Indiens Volk und Gott, sowie den Dialog der Kirche mit den Hindus. Damit war in glücklicher Weise der Zentralpunkt der ersten Enzyklika des Papstes, *Ecclesiam suam,* angesprochen, die das Leitbild der Aktion des Papstes in Indien sein sollte.

Missionar oder Pilger?

Wenn man sich stets vor Augen hält, „daß die Reise Pauls VI. als die erste konkrete Verwirklichung seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* und des brüderlichen Dialogs betrachtet werden kann, den die Kirche mit den Völkern der ganzen Welt führen will" (Radio Vatikan, 18.10.64), hat man den Schlüssel zum Verständnis aller Haltungen des Papstes während der Kongreßtage. Man muß diese Enzyklika freilich studiert haben. Daran hat es wohl bei vielen Kommentatoren der Tageszeitungen und Zeitschriften gefehlt, die die Tatsache aufbauschten, daß man kurz vor dem Kongreß in amtlichen Kundgebungen das Wort „Missionar" fallenließ, um den Papst nur noch als „Pilger" vorzustellen. Anlaß dazu gab die Propaganda der Hindu-Extremisten, die kurz vor dem Kongreß eine Erklärung des Papstes vom Weltmissionssonntag im Oktober („Der Papst macht sich zum Missionar, werdet ihr sagen. Ja durch Antritt dieser Reise macht sich der Papst zum Missionar, d. h. zum Zeugen, Hirten, Apostel. Wir sind glücklich, dies an diesem Weltmissionssonntag zu wiederholen") zum Anlaß nahmen, um die traditionellen Abwehrinstinkte im Hinduismus gegen die christliche Mission und die (westlichen) Missionare zu mobilisieren, wobei erschwerend ins Gewicht fällt, daß man „Mission" und „Missionar" noch immer auf dem Hintergrund von Vorstellungen aus der vergangenen Kolonialepoche sah. Man darf die Frage stellen, ob es nicht angebracht gewesen wäre, wenn der Papst bei Ankündigung der Reise zum Kongreß in Berücksichtigung der indischen Mentalität das Wort „Missionar" vermieden hätte. Er wäre dazu imstande gewesen, ohne den Inhalt und das Verständnis seiner Ausführungen zu verdunkeln, wie klar aus seinen vielen Ansprachen in Indien hervorgeht, wo er mit anderen Termini das gleiche sagte, zugleich aber die Sendung der Kirche glücklich aus der Atmosphäre der Vorurteile gegen „die Mission" herausführte. Mancher möchte hingegen meinen, es sei überhaupt nicht nötig gewesen, auf die lautstarke Propaganda gewisser Hindukreise in der oben angegebenen Form zu reagieren, da sich ja beim Kongreß erwiesen habe, wie ohnmächtig sie war. Das wußte man aber noch nicht, als der Papst „mit zitternder Erwartung" in Fiumicino das Flugzeug bestieg. Zu der Zeit, in der man sich zur Hervorkehrung des Wortes „Pilger" entschloß, war der Entscheid eine reine Ermessensfrage, die in Abstimmung der Auffassungen von Vatikan und Kongreßleitung entschieden werden mußte. Man hätte sich freilich vor Augen halten müssen, daß die Erklärung des Papstes vom 18. Oktober nicht mehr aus der Welt zu schaffen war, daß Radio Vatikan am gleichen

Tage in den Äther funkte, zum ersten Male in der Geschichte gehe ein Papst auf Missionsreise in einen anderen Kontinent zu einem nichtchristlichen Volk, daß schließlich die zu Kongreßbeginn erscheinenden Sondermarken der Vatikanischen Post die Aufschrift tragen würden: „Paulus VI Missionarius Apostolicus".

Daß der Papst auch als Pilger nach Bombay ging, „um dem in der Eucharistie gegenwärtigen Jesus feierliche Huldigung zu erweisen" (Ansprache am 18. Oktober 1964), steht außer Diskussion. In Bombay hat er in Wort und Tat immer wieder diesen Teil seiner selbstgewählten Aufgabe dokumentiert. Schon seit Jahren begann man ja auch in der katholischen Welt mit der Planung von „Pilgerfahrten nach Bombay". Es war also kein Versuch einer arglistigen Täuschung, wenn sich der Papst als „Pilger" bezeichnete. Er wollte aber dieser Pilgerschaft eine besondere, menschlich ansprechende Note geben: „Wir kommen als Pilger, als Pilger des Friedens, der Freude, der heiteren Ruhe und der Liebe" (Ansprache nach Ankunft auf dem Flugplatz Santa Cruz).

Walter Dirks macht in einem Leitartikel „Katholizismus 64/65" („Frankfurter Hefte" 1/1965) die Bemerkung, der Papst habe im letzten Augenblick die Attitüde des „Missionars" fallenlassen und statt dessen „Pilger" sein wollen. Dies Urteil kann vor den Tatsachen nicht bestehen. Paul VI. wollte nicht nur von Anfang an Pilger *und Missionar* sein, er ist es bei seinem Aufenthalt in Indien auch gewesen. Die missionarische Tätigkeit gedachte er aber nach den Prinzipien seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* auszuüben, indem er den „Dialog des Heiles" vorbereitete: durch rückhaltlose menschliche Annäherung, Taten der Liebe, Hervorhebung der religiösen und ethischen Gemeinsamkeiten, Hinweis auf die Bruderschaft aller Menschen als Kinder Gottes, lebhaftes Interesse für die sozialen Probleme des Landes, Vorschläge zur Zusammenarbeit in der Beseitigung von Not und Elend. Dabei ergab sich dann einschlußweise die Gelegenheit, eine Menge von Vorurteilen gegen Papst, Kirche und Mission abzubauen. Diese ganze missionarische Tätigkeit des Papstes lag im Bereich dessen, was man in der Missionswissenschaft mit dem Worte „Prae-Evangelisation" bezeichnet. Diese „Vor-Evangelisation" will die Atmosphäre der beiderseitigen Fremdheit, der Vorurteile, des Mißtrauens beseitigen; sie erzeigt der örtlichen Kultur und den echten religiös-sittlichen Werten des betreffenden Volkes Anerkennung; sie denkt sich in seine Vorstellungswelt hinein und erzeigt jedem seiner Bürger die Achtung, die ihm als Geschöpf Gottes mit einer ewigen Bestimmung gebührt. So wird der Boden für die Annahme der Glaubensbotschaft bereitet, und der Missionar beglaubigt sich als Bote Gottes. Vollständig auf die noch nicht verkündete christliche Heilslehre ausgerichtet, ist die „Vor-Evangelisation" eine notwendige Vorstufe der Glaubensverkündigung und eine wesentliche Aufgabe des Missionars. Paul VI. hat sie in den paar Tagen seines Aufenthaltes in Bombay nach Kräften zu erfüllen versucht, vor allem auch durch hingebende Liebe. Von der hohen Ebene seiner Stellung aus und dank der Beachtung, die jedes seiner Worte und jede seiner Handlungen in Presse und Rundfunk Indiens fanden, konnte er eine Breiten- und Tiefenwirkung der Vorbereitung der Glaubensverkündigung erzielen, wie sie dem schlichten Missionar nie gegeben ist. Man mag daran zweifeln, ob Hinduismus und Christentum sich nun wirklich nähergekommen sind. Sicher ist indes, daß der Papst durch sein Auftreten eine Menge von Vorurteilen abbaute. Es ist eine neue Atmosphäre geschaffen worden, die vor allem im öffentlichen Leben der Nation sichtbar wird. Man sieht die Dinge nicht richtig, wenn man sagt, der Papst sei in der Verlegenheit, den Kern der christlichen Botschaft nicht verkündigen zu können, auf periphere Elemente dieser Botschaft ausgewichen. Walter Dirks meinte in dem schon genannten Artikel, der Papst habe in Bombay „nicht aussprechen dürfen, was Christus seinen apostolischen Vorgängern aufgetragen hatte — in aller Welt die Botschaft des Kreuzes und der Auferstehung zu verkündigen und zu taufen, also auch die Hindus ‚zum Christentum zu bekehren'". Der Papst hat in Bombay diese Botschaft verkündet, aber immer am rechten Ort und in der rechten Weise, stets bedenkend, daß ein Hineinpredigen der Botschaft in Herzen, die zu ihrem Empfang nicht bereitet waren, auf taube Ohren treffen mußte. Der Papst des Dialogs hielt es nicht für eine sinnvolle „Attitüde des Missionars", etwa „mit dem Kreuz in der Hand" unvorbereitete nichtchristliche Massen mit Worten zur Annahme des Glaubens zu bewegen, wie es im Ritenstreit der beginnenden neueren Chinamission eine Gruppe von Missionaren als einzig richtige Methode der Glaubensverkündigung betrachtete, aber er hat bei der Kreuzwegfeier des Kongresses vor den Augen der den Kongreßplatz säumenden Nichtchristen in stummer Predigt das Kreuz mit eigener Hand getragen. Die Symbolkraft dieser Handlung regte zum Nachdenken an, und die gesamte Presse der nichtchristlichen Großstadt hat davon mit Ehrfurcht berichtet.

Einzig um den „Dialog" nicht zu gefährden, hat es der Papst in Bombay vermieden, sich als „Missionar" zu bezeichnen. Er nannte sich einen Boten Christi, und die Missionare, denen er öffentlich für ihre Tätigkeit in Indien dankte, bezeichnete er als „Prediger des Evangeliums". Reizvoll ist indes die Feststellung, daß Kardinal Pizzardo, als er den Papst bei der Rückkehr nach Rom namens des Kardinalskollegiums begrüßte, daran erinnerte, der Heilige Vater sei als „Missionar" nach Indien gegangen, als Vorläufer, als beredter Zeuge der Wahrheit, der Liebe und des Friedens Christi, wie er es selbst bei Ankündigung seiner providentiellen Reise gesagt habe: „Der Papst macht sich zum Missionar, d. h. zum Zeugen, zum Hirten, zum Apostel auf dem Wege."

Tatsächlich ist der Papst in Bombay als Zeuge der Botschaft Christi aufgetreten, und zwar in Wort und Werk. Schon in der Botschaft an die indische Nation, die noch von Rom ausging, betonte er: „... Unsere Reise verfolgt keinen anderen Zweck als den einer christlichen Zeugnisablegung für Christus den Herrn, den ewigen König der Völker und Zeiten."

Immer hob er auch in dieser oder jener geeigneten Form den missionarischen Charakter der Kirche hervor, wobei er vermied, vor den Nichtchristen so etwas wie eine dogmatische Vorlesung zu halten. Die Gottesdienste, vor allem jene im Oval Maidan, aber boten ihm Gelegenheit, das missionarische Selbstverständnis der Kirche so zu bekunden, daß es nicht nur die Katholiken an die Missionspflicht der ganzen Kirche erinnerte, sondern auch den anwesenden Nichtchristen die Weltsendung der Kirche erläuterte. Zugleich wurde dabei über den indischen Rundfunk, der alle diese Ansprachen meist wörtlich wiedergab, das ganz Land miterfaßt. Zweimal übertrug der Rundfunk Indiens die denkwürdige Ansprache bei der Weihe von acht Bischöfen aus allen Erdteilen, in der der Papst nicht nur seinen eigenen Auftrag und die Fülle

seiner Gewalten und Verantwortlichkeiten erläuterte, sondern auch die Sendung der Kirche an die ganze Welt: „... Wir haben sie (die neuen Bischöfe) Uns zugesellt in Unserer erschreckend großen Sendung, den Menschen das Evangelium zu bringen, sie zu heiligen und zu führen. Und wir haben sie erwählt aus den fünf Erdteilen, damit ersichtlich sei, daß Wir der Liebe Christi gehorsam sind, dieser unendlichen Liebe, die zu allen Völkern und zu allen Menschen dieser Erde ausströmt ... Ihr neuen Bischöfe seid Unser Gruß (an die Welt). Wie Christus, dessen Amt Wir jetzt verkörpern, zu seinen Jüngern sagte, als er sie zu Aposteln, d. h. zu Verkündern seines Wortes und seiner Gnade gemacht hatte, so sagen Wir euch, die ihr für die gleiche Sendung geweiht wurdet: ‚Gehet, predigt die Botschaft: Das Himmelreich ist nahe'...“

Mehrfach stellte sich Paul VI. nichtchristlichen Volksmassen als Botschafter Christi und seiner Lehre vor. In einer dieser improvisierten Ansprachen sagte er: „Wenn ihr fragt, wer dieser Pilger ist, welche Zwecke und Absichten er hat, so antworten Wir: ‚Wir sind ein Diener und Bote Jesu Christi, der als Nachfolger des hl. Petrus von der göttlichen Vorsehung an die Spitze seiner Kirche gesetzt wurde. Botschafter Christi und Oberhaupt der Kirche stellen in Wahrheit nur eine Funktion dar, da der Daseinsgrund der Kirche ist, die Lehre Jesu zu verbreiten und sein Amt auf Erden fortzuführen. Das ist Unsere Berufung und Unsere Aufgabe.'“ Man kann also wirklich nicht sagen, der Papst habe in Bombay „die Attitüde des Missionars fallenlassen“.

Es wäre verlockend, die Aussagen der Enzyklika *Ecclesiam suam* über die Annäherung an die Nichtchristen mit den vom Papst in Bombay angewandten Methoden zu vergleichen und insbesondere dabei seine Ansprachen einer analytischen Betrachtung zu unterziehen. Gleiches gilt für die Bemühungen des Papstes im engeren Bereich des christlichen Ökumenismus, die zwar am Rande des Kongresses stattfanden, dennoch aber, wie sich schon heute erweist, einer bisher ungekannten Annäherung der christlichen Bekenntnisse in Indien die Wege bahnten. Da aber die Reden und Handlungen des Papstes auf beiden Gebieten in der Tagespresse schon weitgehende Beachtung fanden, dürfen wir auf sie hier nur verweisen.

Der Papst in den Augen der indischen Massen

Wichtig erscheint uns indes noch, die Pressekontroverse über die Frage zu beleuchten, was sich die schätzungsweise 1,5 Millionen Menschen dachten, die dem Papst bei seinem Einzug in Bombay einen triumphalen Empfang bereiteten, wie ihn weder die Regierung noch die Presse noch die kirchlichen Kreise in Rom und Bombay vorhergesehen hatten, am wenigsten der Papst selbst, der auf der langen Fahrt vom Flugplatz in die Stadt im offenen Lincoln-Wagen, einem amerikanischen Geschenk, immer wieder sagte: „È stupendo, è stupendo. Non mi aspettavo una simile accoglienza — Überwältigend, überwältigend! Auf einen solchen Empfang war ich nicht gefaßt.“ Als er zehn Wochen später in Rom die Techniker des italienischen Fernsehens, die für die Ausstrahlungen der Eurovision verantwortlich waren, empfing, erklärte er noch einmal: „Sie waren mit Uns die ergriffenen und erstaunten Zeugen des Empfangs, den die Bevölkerung dem schlichten sichtbaren Haupt der römisch-katholischen Kirche bereitete ...“

In seiner Weihnachtsbotschaft vom 22. Dezember 1964 befaßte sich der Heilige Vater mit den mutmaßlichen Gründen für diesen Empfang. Er meinte, die Menschen hätten nach einem Wort des fremden römischen Besuchers verlangt, und fuhr dann fort: „Es war ein Augenblick des Verstehens und der Verbindung der Herzen. Was die jubelnden Massen in Uns gesehen haben, wissen Wir nicht ..“ Gleich im nächsten Satz aber wird dieser Empfang in Verbindung gebracht mit einem Eindruck des Papstes, daß diese Massen, tief religiös, „auf der Suche nach etwas sind, das eben der erstaunliche moderne Fortschritt nicht geben, vielleicht eher hemmen kann“ (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 201). Kam in der stürmischen Begrüßung des Papstes etwas von diesem Suchen zum Ausdruck? — Weitere Äußerungen des Papstes findet man in der ersten Ansprache nach der Rückkehr an die Kardinäle. Es wird dort gesagt, den unermeßlichen Scharen am Wege sei daran gelegen gewesen, dem Papst die Versicherung des Verständnisses und der Achtung zu geben. Bei der Sonntagsaudienz vom 11. Dezember 1964 erklärte der Papst ganz allgemein, die Kundgebungen der Völker auf seiner ganzen Reise hätten nicht gerade seiner Person gegolten, sondern all dem, was er repräsentiere. Anderseits machte der Papst in seiner oben erwähnten Ansprache an das Kardinalskollegium darauf aufmerksam, daß namentlich viele junge Menschen durch seine Gegenwart „aufgewühlt wurden, gleichsam von einem prophetischen Instinkt der Hoffnung und Erwartung bewegt“.

Es handelt sich hier offenbar um eine sehr komplexe psychologische Erscheinung. Ihre Analyse wäre leichter, wenn der Papst auch andere Großstädte Indiens besucht hätte, vor allem solche in den Hochburgen des Hinduismus. So fehlen Vergleichsmöglichkeiten. „Bombay ist nicht Indien“, sagte ein seit Jahrzehnten dort tätiger Missionar einem Kongreßbesucher. Im Grunde ist das Papstwort „Wir wissen es nicht“ der Wahrheit entsprechender als alle „präzisen“ Erklärungen über das Phänomen, die von Indern und Ausländern, Journalisten und Orientalisten, darüber abgegeben wurden. Niemand weiß, was sich in den Seelen dieser Menschen abspielte, die den verschiedensten religiösen und sozialen Gruppen angehörten, wenn sie auch meist Hindus waren, bei denen man in einer so fremden Einflüssen zugänglichen Stadt natürlich auch mit einer starken Zahl von säkularisierten Hindus rechnen muß. Diese rekrutierten sich freilich nicht aus den Massen, die aus den primitiven Unterkünften entlang des Papstweges herausströmten, auch nicht aus den Gruppen, „die aus bis zu 500 Meilen entfernt gelegenen Dörfern gekommen waren, um einen flüchtigen Blick des Fremden aus einem Lande zu erhaschen, von dem manche noch nie gehört hatten“ (R. H. Andrews, NCWC News Service, 15. 12. 64), vielmehr aus den Schaulustigen der Stadtbevölkerung bzw. der stadtnahen Bezirke. Es ist ferner den gläubig-christlichen Berichterstattern, die den Papstempfang kommentierten, unbenommen, in der Begeisterung dieser Massen unter Zitation des Wortes „Der Geist weht, wo er will“ kein nur menschliches Faktum zu sehen. Aber auch hier gilt: wir wissen es nicht.

Gewisse Erklärungsgründe behalten ihren Wert, besonders wenn sie sich auf Tatsachen stützen können und sich vor Verallgemeinerungen hüten. Da ist zunächst, um mit den mehr „weltlichen“ Erklärungen anzufangen, die Tatsache zu werten, daß Presse und indischer Rundfunk den Pasptbesuch als eine Ehre für die Nation bezeichneten: „Zum ersten Male in der Geschichte besucht der Papst ein großes nichtchristliches Land Asiens, und das ist gerade Indien.“

Ferner wußte man von der Tätigkeit der Päpste unserer Zeit, daß sie sich für humanitäre Ziele: Menschenrechte, Brüderlichkeit, soziale Hebung der Massen, Völkerfrieden usw. einsetzen, alles Bestrebungen, die mit Indiens großen Sehnsüchten in Einklang stehen. Bombay ist sehr wach in dieser Hinsicht, und die „Neue Zürcher Zeitung" (7. 12. 64) meinte in einem Kommentar zum Papstbesuch, die Politik Johannes' XXIII. und sein Gebrauch der Massenkommunikationsmittel für die Propagierung von Frieden und sozialer Wohlfahrt für alle Völker habe das Bild des Westens in den Entwicklungsländern wahrscheinlich stärker beeinflußt, als bis zum Besuch Pauls VI. für möglich gehalten wurde. Man hat bei uns auch zuwenig beachtet, daß man in Indien im Besuch des Papstes eine stillschweigende Anerkennung der Okkupation von Goa sah. Die Bombayer Massenzeitung „Blitz" behauptete nach dem Kongreß, Indien habe dem Papst deshalb den schönsten Empfang bereitet, weil seine Anwesenheit „höchste und absolute Rechtfertigung unserer Aktion in Goa seitens der höchsten Autorität in der Welt darstellte, die imstande ist, den Streitfall zu beurteilen" (NCWC News Service, 12. 12. 64).

Weitaus überwiegend sind die Beurteilungen aus der religiösen Sphäre heraus: Indien ist ein noch tief religiöses Volk. Es hat im Papst einen großen heiligen Mann, einen bedeutenden Guru aus dem Westen gesehen. Ein Blick von ihm („darshana") vermittelt Glück in religiöser Hinsicht und auch irdisches Wohlergehen, denn in Indien sind religiöse und irdisch-diesseitige Hoffnung noch nicht dissoziiert. So wurde der Papst, in Gestalt und Haltung so ganz dem indischen Idealbild eines Guru entsprechend, für die Massen gleichsam die Mittlergestalt aus Fleisch und Blut, an der sich die Hoffnungen eines geplagten Volkes, vielleicht nur für diesen Augenblick, emporrankten. Diese etwas sehr vereinfachende Betrachtung hat natürlich auch ihre Einseitigkeiten. Sie nimmt vor allem nur den „religiösen" Hinduismus zum Ausgangspunkt ihrer Erwägungen, und hier wieder das Denken des schlichten Volkes. Sie berücksichtigt nicht die Gesellschaftsschichten Bombays, die heute „am Tor Indiens" gleichsam zwischen zwei Welten stehen, zwischen dem modernen naturwissenschaftlich-technischen Weltbild und der ererbten, teilweise schon preisgegebenen weltabgewandten Spiritualität. Wie stark Bombay schon in diesem Sinne verwestlicht ist, davon konnten sich die Kongreßbesucher überzeugen, wenn sie etwas tiefer sahen.

Zitieren wir zum Schluß dieser Würdigung ohne Kommentar einen Bericht aus Bombay in der „Zeit" vom 11. Dezember 1964: „Es war kein Besuch, bei dem der Pomp eine große Rolle spielte. Es war ein Freundschaftsbesuch, bei dem man Herzlichkeit erwartet hatte und bei dem sich Begeisterung einstellte. Der Eucharistische Kongreß beriet und betete nach gewohnter Weise. Aber es war die purpurne und weiße Gestalt des Papstes, die in Erinnerung bleiben wird. Ihr zur Seite der indische Kardinal und um sie herum die große Menschenmenge — eine Menge oftmals geplagter Menschen, die ihre Herzen öffnete und dafür nichts als Gegengabe verlangte."

Lenkte der Papstbesuch vom Kongreß ab?

Es ist die Frage gestellt worden, ob die Teilnahme des Papstes am Eucharistischen Weltkongreß nicht zu einer Schwächung der geistigen Hinordnung der Kongreßbesucher auf den im Sakramente gegenwärtigen Christus führte, indem sie die Aufmerksamkeit der Teilnehmer auf seinen Stellvertreter auf Erden ablenkte. Missaglia schrieb in dem schon erwähnten Artikel im „Osservatore Romano" (7. 2. 65), die Sorge, daß solches geschehen könnte, habe Johannes XXIII. nach dessen eigenem Eingeständnis davon abgehalten, beim Kongreß in München einen entsprechenden Versuch zu wagen. Walter Dirks bringt die gleiche Sorge zum Ausdruck, indem er erklärt, bei seinem Entschluß, nach Ankündigung des Papstbesuches auf die geplante Bombay-Reise zu verzichten, sei entscheidend „die resignierte Einsicht gewesen, daß alle Beteiligten kaum der Versuchung entgehen würden, sich mehr für einen realen Papst zu interessieren als für das reale Geheimnis der Eucharistie" („Frankfurter Hefte", 1/1965).

In sich betrachtet, gibt es nichts Angemesseneres, als daß bei einem eucharistischen Weltkongreß, auf dem die ganze Kirche vertreten ist, der Papst an der Spitze der Gläubigen deren unsichtbaren, aber wirklich gegenwärtigem Herrn huldigt. Die Gefahr, daß bei solchen Feiern ein ganz natürliches Verlangen, den Papst zu sehen, ungebührlich lange bei der Befriedigung der Neugierde verharrt, ist im Grunde überall gegeben, wo man keine Gelegenheit hat, den Papst öfter zu sehen. Sie mußte in Indien um so größer sein, dessen Katholiken in ihrer überwältigenden Mehrzahl nie das sichtbare Oberhaupt der Kirche erblickt hatten. Ja, das Papsttum war für sie nach Angaben kundiger Seelsorger und Katecheten weithin zu einem abstrakten Begriff geworden, den sie nicht mit konkreten Vorstellungen füllen konnten. Anderseits half hier die natürliche religiöse, auf das Übersinnliche gerichtete Grundhaltung der indischen Seele mehr als die so stark veräußerlichte westliche Welt, vom sinnlich Faßbaren zum Übersinnlichen vorzudringen. Gerade die religiöse Innerlichkeit von vielen Zehntausenden, die stundenlang fast unbeweglich den Gottesdiensten im Oval Maidan folgten und sich durch nichts ablenken ließen, hat die westlichen Besucher in Erstaunen versetzt.

Der Papst tat alles, um in Bombay die rechte Wertordnung zu sichern. Von der „spektakulären Entfremdung des Petrus-Dienstes", die Walter Dirks wie eine Phobie quälte, war in Bombay keine Rede. Das barocke Drum und Dran seines Auftretens, das Paul VI. in Rom langsam abzubauen sich bemüht, war ihm nicht nach Indien gefolgt. Es bestand keine Gefahr, daß die indischen Katholiken bei der ersten Begegnung mit dem Papst die von ihm abgelegte Tiara noch über seinem Haupte schweben sahen, wie es Dirks fürchtete. Der Papst erschien in schlichter Menschlichkeit, wahrhaft wie ihr Bruder, wirklich als Diener der Diener Christi, durchgeistigt in Haltung, Wort und Gebärde, erfüllt von der Liebe, die das Amt des Stellvertreters Christi kennzeichnen soll. Die zweite Bedingung, die der Papst seinerzeit für seine Teilnahme am Kongreß gestellt hatte, daß die Reise nämlich „eine geistliche Pilgerfahrt im Einklang mit den besten spirituellen Überlieferungen Indiens" sein sollte, konnte voll erfüllt werden.

Schon bei Ankündigung dieser Pilgerfahrt im Petersdom sprach der Papst auch die Hoffnung aus, daß sein Besuch nicht von der Eucharistie als dem Brennpunkt des Kongresses ablenken werde. Die feierliche Homilie bei der Bischofsweihe begann er mit den Worten: „Laßt uns ernstlich die Tatsache erwägen, daß Jesus Christus gegenwärtig ist." In der den Vertretern des italienischen Fernsehens am 18. Februar 1965 gewährten Audienz erklärte Paul VI. rückblickend: „Das Gravitationszentrum, der

Orientierungspunkt, der machtvolle und stille Anreger jeder Unserer Gebärden und jedes Unserer Worte in Indien war Jesus Christus allein, gegenwärtig und verborgen in der Eucharistie, lebendig und tätig, die Herzen an sich zu ziehen und sie zu konkreten Vorsätzen des Glaubens und der Liebe anzuregen."

Nach dem Kongreß stellte Kardinal Gracias bei der Abschiedsansprache an seine Mitarbeiter die Frage: „Wirkte die Gegenwart des Papstets störend auf die Verehrung des heiligsten Sakramentes ein?" und fuhr dann fort: „Im Gegenteil: die Nähe des Stellvertreters Christi und ein flüchtiger Blick auf ihn dienten nur dazu, die Bande zwischen den Gläubigen und Christus selbst, dessen sichtbarer Vertreter er ist, zu verstärken. Wir selbst hier zu Hause hatten nicht erwartet, daß der Kongreß eine so überströmende Äußerung von Glauben und Frömmigkeit sein würde und daß er eine beispiellose Gelegenheit für diszipliniertes Verhalten bieten würde" („The Examiner", 26. 12. 64).

Kritischer äußerten sich hie und da kompetente westliche Beobachter, die dem ganzen Kongreß eine straffere christozentrische geistige Ordnung gewünscht hätten. Dem Papst wäre es sicherlich in allem leichter geworden, von sich selbst weg immer auf Christus zu weisen, wenn man nicht in den Tagen vor seiner Ankunft die Erwartung der Kongreßbesucher immer wieder auf seine Ankunft gelenkt hätte. Neuner sagt in seiner Rückschau „Statio Orbis", man könnte wohl manches anführen, was durch den Enthusiasmus dieser Tage gelitten habe. Immer wieder wird getadelt, daß man den Papst vom Flughafen aus direkt in die Feier der Priesterweihen des lateinischen Ritus im Oval hineinführte. Die Weihekandidaten schritten gerade bei der Gabenbereitung mit ihren Kerzen zum Altare, als der Papst, von stets anschwellendem Jubel begleitet, sich dem Kongreßplatz näherte. Hatte schon vorher die gespannte Erwartung seiner Ankunft die religiöse Sammlung erheblich beeinträchtigt, so sprengte die Begeisterung beim Eintreffen des hohen Gastes den Rahmen der heiligen Handlung völlig. Der Papst bemerkte dies natürlich, war aber nicht mehr imstande, die Situation zu wenden. Nach seinem Weggang setzte eine große Abwanderung ein (vgl. die Berichte von Kurat H. Schachtner im „Klerusblatt", Nr. 1, 1965, und von J. Neuner in „Stimmen der Zeit", Februar 1965).

Der Gesamtkongreß ging nach der Heimreise des Papstes fromm und gesammelt zu Ende. Die Schlußprozession vom Oval zum „Gateway of India" und der von dort in alle vier Himmelsrichtungen erteilte eucharistische Segen waren ein einzigartiger symbolträchtiger Abschluß der achttägigen Feiern. Den Gesamteindruck über den Papstbesuch aber gab Kurat H. Schachtner wie folgt wieder: „Eines, glaube ich, hat Bombay bewiesen, daß solch ein Besuch den Rahmen einer solchen Veranstaltung nicht unbedingt sprengen muß. Abgesehen von der unglücklichen Regie am Abend seines Eintreffens, hat der Besuch des Papstes die Maßstäbe und inneren Wertigkeiten der Gottesdienste in keiner Weise beeinträchtigt. Er wirkte unter uns als Bischof, er stand unter uns als Beter, er segnete uns als unser aller Vater und Hirte. Man darf sich hier nicht täuschen lassen von den Fotos und Reportagen, die den Besteisterungstaumel seiner Ankunft schildern. Man kann ohne Abstriche sagen, daß der Papstbesuch die Gottesdienste vertieft hat."

Unbedingt nachteilig hat sich das Erscheinen des Papstes in Indien für die eigentliche Kongreßberichterstattung ausgewirkt. Fernsehen und Tagespresse standen unter dem psychologischen Zwang, möglichst viele Details des Papstbesuches zu vermitteln. Obwohl sich KNA, KIPA und andere katholische Presseagenturen bemühten, eine organische Kongreßberichterstattung, sogar in chronologischer Folge zu bieten, hatten die wenigsten Presseorgane den Raum, das Material unterzubringen. Wäre der Papst in Bombay nicht erschienen, so hätte man sich sicherlich auch mehr mit den Sonder- und Nebenveranstaltungen des Kongresses, mit der kritischen Analyse der Vorgänge in und um den Kongreß sowie mit den in diesen Tagen sichtbar werdenden Problemen der indischen Kirche beschäftigt. Über die Reise des Papstes erhielt die Weltöffentlichkeit ein geschlossenes Bild. Die Kongreßinformation aber blieb Stückwerk.

Ergebnisse und Auswirkungen

Die eucharistischen Weltkongresse sind primär eine Huldigung an den in Brotgestalt verborgenen Gott. Daß der Kongreß von Bombay diesen tiefsten Sinn voll erfüllte, wird von keiner Seite bestritten. Das Beten in und mit der Liturgie stand nach der in München in gewissem Sinne vorweggenommenen, in Bombay aber durchgeführten Liturgiereform des Konzils im Mittelpunkt der Veranstaltung. Da Inder die überwältigende Mehrheit der Teilnehmer stellten, hat uns praktisch die indische Kirche die Ecclesia orans in jenen acht Tagen beispielhaft vorgelebt.

Die eucharistischen Weltkongresse sollen aber auch zum Leben aus dem Geiste und der Gnadenkraft der Eucharistie anleiten. Deshalb die Thematik „Die Eucharistie und der Neue Mensch" bzw. „Wandelt in der Liebe" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 377). Sie wurde immer wieder in den Predigten, Ansprachen, Vorträgen genannt, aber nicht konkret genug seelsorglich eingeprägt, und was hinsichtlich der Ausrichtung des Menschen des Atomzeitalters theoretisch in den Studiengruppen, die den Kongreß umsäumten, herausgearbeitet wurde, konnte bei der Organisationsform der großen Tagung in den Hauptveranstaltungen naturgemäß nicht mehr verwertet werden. Das war wohl auch einer der Gründe, warum der Kongreß nicht durch eine Botschaft, wie sie Neuner vermißte, abgeschlossen wurde. Der andere Grund lag wohl daran, daß das Tempo dieses Kongresses mit seiner gewaltigen Zahl von Nebenveranstaltungen es nicht ermöglichte, laufend in einem zentralen Arbeitsausschuß eine Synthese der Erkenntnisse zu bilden, die dann zu einer Proklamation ausgeformt werden konnte. Eine vorfabrizierte Erklärung war unmöglich imstande, die Wirklichkeiten und spirituellen Triebkräfte dieser Tagung befriedigend wiederzugeben.

Der Kongreß von Bombay hatte auch ein Programm unmittelbarer Aktion: Die durch die Eucharistie den Gliedern des Mystischen Leibes Christi vermittelte Liebesgesinnung sollte durch eine umfangreiche Caritasaktion in der von menschlicher und sozialer Not geprägten Kongreßstadt zeugnisgebend für die Nichtchristen zum Ausdruck kommen. Wie unvollkommen dies gelang, haben wir zu zeigen versucht. Desto bedeutsamer war es, daß der Papst in den paar Tagen seiner Teilnahme am Kongreß diese Gesinnung in eindrucksvoller Weise bestätigen konnte durch die Proklamation der Bruderschaft aller Menschen als Kinder Gottes und die Aufforderung, daraus für Wohlfahrt und Frieden der gesamten Menschheit die Folgerungen zu ziehen.

Trotz mancher Mängel ist der 38. Eucharistische Welt-

kongreß in der katholischen Weltöffentlichkeit und auch in der großen Weltpresse als ein voller Erfolg bezeichnet worden. Auch in Indien wird er als ein solcher gewertet. Ja, er hat höchste Bedeutung gerade für die Kirche Indiens gehabt, die zu den Gesamtkosten des Kongresses von 35 bis 40 Millionen Rupien (etwa 29,4—33,6 Millionen DM) insgesamt etwa 7 Millionen Rupien (etwa 5,9 Millionen DM) beitrug, angesichts ihrer wirtschaftlichen Lage eine bedeutende Leistung. Zu den ihn begleitenden Journalisten sagte der Papst auf dem Rückflug, die Erlebnisse dieser Tage würden große geistliche und geschichtliche Auswirkungen haben (KNA, 9. 12. 64).

Für die Kirche Indiens bedeutete der Kongreß die Zusammenführung eines Teiles der Gottesfamilie, die über einen ganzen Subkontinent verteilt war, aber sich bisher, in Riten und Lebensformen oft verschieden, noch nicht als eine wirkliche Einheit empfand. Darüber hinaus wurde ihr die Universalität der Kirche in einprägsamster Weise zum Erlebnis: durch die Vielzahl von Riten, die alle nebeneinander und gleichberechtigt am Gotteslob der einen Kirche beteiligt wurden, durch die Teilnahme von über 200 Bischöfen aus der ganzen Welt; durch die Spendung der Sakramente durch Bischöfe vieler Rassen, farbige und weiße, Europäer, Amerikaner, Asiaten, Afrikaner; durch die monumentale Symbolik der Weihe von Bischöfen aller Erdteile, durch die Worte und Handlungen des Papstes selbst, der die Einheit des Glaubens in der Mannigfaltigkeit der Kulturen immer wieder unterstrich, durch die Gemeinschaft von Katholiken aus der ganzen Welt am Tische des Herrn. Der indischen Kirche wurde in Bombay auch eindringlich die eigene Mitverantwortung an der Verbreitung der Frohbotschaft zu Bewußtsein gebracht. Sie hat in erster Linie den Dialog zu führen, den der Papst vorzubereiten suchte. Rückblickend urteilte Kardinal Gracias („The Examiner", 2. 1. 65), der Kongreß habe der Kirche Indiens einen „all-round-impetus" gegeben und zu einem geistlichen Aufschwung mit weitreichenden Folgen einer engeren Bindung an den Bischof von Rom und Hüter des Depositum Fidei geführt. Die indische Öffentlichkeit aber hat zum ersten Male begriffen, daß die römische Kirche keine rein westliche, vielmehr eine universale Kirche ist, die sich in allen Kulturen beheimaten will. Noch ist die Stimme der indischen Kirche nach dem Kongreß etwas unartikuliert. Sie braucht Zeit, das große Erlebnis geistig zu verarbeiten. „Wir hoffen und beten, daß dies alles nicht vergeblich war", sagte der Kardinal, der die Riesenlast der Verantwortung für Vorbereitung und Ablauf des Kongresses getragen hatte, in seiner Dankansprache unmittelbar nach dem feierlichen Schlußsegen am „Tor von Indien".

Vor der ganzen Welt aber hat die Kirche des Konzils in Bombay den entschlossenen Willen dokumentiert, in ihrem Kulturausdruck die Enge des abendländischen Raumes endgültig zu überschreiten, und sie hat dabei auch der katholischen Weltöffentlichkeit eine Lektion über den kulturellen Universalismus der Kirche erteilt.

Die Eindrücke des Papstes

Bei der Stellung, die der Papst in der Kirche einnimmt, und angesichts der entscheidenden Bedeutung, die sein Votum bei Behandlung der noch ausstehenden Entscheidungen des Konzils hat, ist es von besonderem Interesse, seine Eindrücke von der Bombay-Reise zu erfassen. In wenigen Tagen hat er in Bombay überwältigende Eindrücke empfangen: „Innigen Dank dem Herrn, der Uns diese unvergleichliche Erfahrung gewährte" (Erklärung unmittelbar nach der Landung in Rom). Später sprach der Papst von „unauslöschlichen Erinnerungen", von solchen unvergleichlichen, auch menschlichen Wertes. Er ist sich bewußt, daß neue Pflichten und Verantwortlichkeiten, aber auch erhöhte Mühen und Opfer auf ihn warten. Er hatte eine Fülle neuer Probleme gesehen, über die er sich bisher nicht äußerte (manche meinen, daß die Konzilsberatungen über die religiöse Freiheit und das Problem der Überbevölkerung mit den zugeordneten sittlichen Fragen aus den päpstlichen Eindrücken besonderen Nutzen ziehen würden). Der Heilige Vater spricht von neuen Möglichkeiten und offenen Wegen, von einem grandiosen Programm, das sich der Kirche in diesem Augenblick stellt (Ansprache an die Kardinäle nach der Rückkehr). „Ihr könnt frohen Herzens sein, da Wir euch künden, daß wahrhaft die Grenzen der menschlichen Brüderlichkeit sich ständig weiten, daß das Evangelium neue Wege öffnete . . ." (Ansprache an die römische Bevölkerung am 5. Dezember 1964). „Was sich in Indien ereignete, enthüllt uns, wie das Christentum, das die Religion der Liebe ist und die Liebe zu den Brüdern und die Achtung vor jeder menschlichen Seele predigt, die wahre Religion gerade auch für unsere Zeit ist. Es besitzt eine Aktualität und Modernität, die wir selbst dauernd anerkennen und bekennen müssen" (Ansprache vom 6. Dezember vom Fenster seines Arbeitszimmers aus). Eine der tiefsten Reflexionen, den der Bombay-Besuch beim Papste auslöste, war jene über die Verwirklichung der wahren Katholizität: „Die Katholizität hat sich vor Uns in ihren unermeßlichen Dimensionen, in ihren unbegrenzten Proportionen, ihren nie zu erfüllenden Forderungen ausgebreitet. Wir haben Uns gefragt: Was sollen wir tun? Bringt nicht eben der Erfolg selbst vielleicht eine Vermehrung der Pflichten, Probleme, Verantwortlichkeiten? . . ." (An die Kardinäle am 5. Dezember 1964). Im Zusammenhang mit der gleichen Frage wies der Papst in der Generalaudienz vom 9. Dezember auf die Pflicht hin, die Völker besser kennenzulernen, mit denen man des Evangeliums wegen in Berührung kommt. Man werde dann sehen, wieviel Gutes diese Völker besitzen, nicht nur in ihrer Geschichte und Kultur, sondern auch durch ihr Erbe an sittlichen und religiösen Werten. Gerade diesen Eindruck habe er in Indien gehabt (Generalaudienz vom 9. Dezember 1964). Wenn der Kongreß Geschichte machen sollte, dann wohl besonders dank der Tatsache, daß der Papst von Rom ein paar Tage in Indien weilte.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Rückblick auf die Dritte Session

Die Dritte Session war vor allem durch drei Grundfaktoren gekennzeichnet, die gewisse Widersprüche in der Berichterstattung, in der Beurteilung durch die theologischen Berater und die Konzilsväter selbst sowie die auffallende Zurückhaltung im Gesamturteil über die Session erklären: die übermäßige, für ein gesetzgebendes Gremium von solch numerischem Ausmaß fast unglaubliche Arbeitsleistung und gleichzeitige Überlastung der Führungsgremien und besonders der Kommissionen; die teilweise Verlagerung der entscheidenden Arbeit aus der Vollversammlung (den Generalkongregationen) „hinter die Kulissen" in die Führungs- und Ausführungsorgane des Konzils, die sich kompetenzmäßig jeweils mit entsprechenden kurialen Institutionen überschnitten; das verschärfte Ringen vor Letztentscheidungen, das sich aber ebenfalls nicht im Plenum, sondern in den Kommissionen, zwischen diesen und dem Papst bzw. zwischen diesen, dem Generalsekretariat, der Koordinierungskommission und dem Präsidium abspielte und das sich in den letzten Tagen der Session zur Krisenstimmung verdichtete, in der die Väter Rom verließen.

Grenzen und Kritik der Berichterstattung

Das alles machte die Vorgänge, den Gesamtverlauf der Session, die Intensität der Debatte und der internen Auseinandersetzungen für den nicht unmittelbar beteiligten Beobachter unüberschaubar, trotz der reichlich fließenden Informationsquellen, und nicht nur für diesen, sondern auch für die theologischen Berater und die Bischöfe selbst. So gilt die Feststellung von J. Hirschmann SJ am Schluß der Session: „Es liegt in der Natur der Sache selbst, der Gedrängtheit der öffentlichen Diskussion begründet, daß sich in dieser Periode noch mehr als in den zwei ersten vieles nicht in der Öffentlichkeit abspielte: Das Gesamtbild, so schier unübersehbar reich es gelegentlich dem Publizisten scheinen mußte, ist in dieser Zeit unzugänglicher geworden. Das hat dem großen Gang des Konzils im ganzen nicht geschadet; hat bei gelegentlichem Bekanntwerden Dingen, die, wie man sagt, hinter den Kulissen vorgingen, eine Bedeutung gegeben, die sie im Rahmen des Ganzen nicht hatten, so wie es andere Dinge, die uns unsichtbar bleiben, nicht in ihrer Bedeutung ins Bewußtsein treten ließ" (Vortrag vor den deutschsprachigen Journalisten, 18. 11. 64).

Der Papst selbst hat in einer Ansprache an die italienischen katholischen Journalisten (vgl. „Osservatore Romano", 20. 1. 65) gewisse Einseitigkeiten in der Berichterstattung getadelt, indem er feststellte, die sog. große Informationspresse habe ein „gewisses Absinken des Tones hinsichtlich der Arbeiten der Dritten Sitzungsperiode" gezeigt, indem sie sich, „anstatt die großen Lichter der Debatten und Schlußfolgerungen richtig herauszuheben", mehr um die Verbreitung einiger nebensächlicher Gesichtspunkte bemühte, „manchmal mit Nachrichten über völlig phantastische und in keiner Weise der Wirklichkeit entsprechende Sachverhalte".

G. Caprile SJ, der Konzilsberichterstatter der „Civiltà Cattolica", kommentiert in seinem auch außerhalb Italiens beachteten Beitrag „Aspetti positivi della terza sessione del Concilio" („La Civiltà Cattolica", 6. 2. 65) diese Feststellung des Papstes mit der Bemerkung, wenn man sich auch über vieles Ausgeglichene und Heitere, das gesagt oder geschrieben wurde, freuen müsse, so könne einem doch nicht entgehen: „der Simplizismus gewisser Lösungen, die ungerechtfertigte Ungeduld angesichts gewisser Erwartungen, die Unbegründetheit gewisser Enttäuschungen, die Vergeblichkeit gewisser Entrüstungen". Verschiedene Väter haben nach Rückkehr vom Konzil in zahlreichen Äußerungen und Interviews ähnliche Hinweise auf die Presse gegeben, und ein den Führungsgremien des Konzils zugehöriger Kardinal hat auf dem ersten Höhepunkt der Krise im Oktober (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 184) an die Presse die etwas barsche Mahnung gerichtet, sie solle sich lieber auf die Berichterstattung beschränken, anstatt zu interpretieren und Meinungen zu bilden.

Die Krisenstimmung überwunden?

Was aber mehr erstaunen macht als die kritisierte Einseitigkeit der Berichterstattung in der Presse, ist die Tatsache, daß die großen Berichte in den großen katholischen Zeitschriften über die Dritte Session weithin fehlen und daß, wo solche Berichte veröffentlicht wurden, sich diese den Gesamtüberblick und die Analyse der Bedeutung dieser Session für den Gesamtverlauf des Konzils und die nachkonziliaren Reformen weitgehend versagen. Die meisten Beiträge in den theologischen Revuen, die seit Ende der Session erschienen sind, befassen sich ausschließlich mit den am Ende der Dritten Sitzungsperiode verabschiedeten Dekreten. Soweit Beiträge der Session selbst gewidmet sind, dienen sie mehr der Darstellung der Auseinandersetzungen der letzten Konzilswoche oder der Genese der Krise. So z. B. J. Grootaers in zwei ansonsten ausgezeichneten und ins Detail gehenden Darstellungen in „De Maand" (Dezember 1964 und Januar 1965). Auch in dem bereits erwähnten Beitrag von G. Caprile SJ ist nach allgemeiner Einleitung in die Problematik der Dritten Session fast ausschließlich von der letzten Woche die Rede.

So wäre es heute relativ einfach, an Hand von minutiösen Einzeldarstellungen die Hintergründe und den Verlauf der Krise und etwa das Verhalten des Papstes in der letzten Woche zu rekonstruieren, aber nach einer zusammenfassenden und alle Aspekte berücksichtigenden Gesamtdarstellung der Diskussion sucht man vergebens. Soweit Beiträge für eine Gesamtanalyse in Frage kommen (z. B. R. Rouquette und P. Meinhold in „Wort und Wahrheit", Februar 1965), stellt man darin einen sehr deutlichen Gegensatz zu dem fest, was unmittelbar nach dem Ende der Session gesagt und geschrieben wurde. Herrschte am Ende der Session unter dem Einfluß der Ereignisse der letzten Woche Kritik und Resignation vor, so sind spätere Beiträge vor allem darauf bedacht, nicht nur die Bedeutung der Krise auf ihr Gewicht innerhalb des gesamten Geschehens zurückzuführen, sondern darüber hinaus das Verhalten des Papstes und der Minderheit zu erklären oder zu rechtfertigen. Besonders hinsichtlich der Verschiebung der Abstimmung über die Religionsfreiheit versuchen spätere Beiträge klarzumachen, daß es im Grunde zu begrüßen ist, daß der Papst eine Abstimmung nicht zuließ, weil eben der gesamte Text noch der gründlichen Überarbeitung und Verbesserung bedarf. Dasselbe ist hinsicht-

lich der „Nota explicativa praevia“ festzustellen, über die allerdings die Diskussion in Rom selbst weiterzugehen scheint, wie die gegensätzlichen Erklärungen von Erzbischof Parente (vgl. „Città Nuova“, 25. 1. 65) und Erzbischof Felici (vgl. „Osservatore Romano“, 29. 11. 64) und die nochmalige Hervorhebung der Nota durch den „Osservatore Romano“ (3. 3. 65) zeigen.

Stand der Abschluß der Session einseitig im Zeichen der Erregung über die päpstlichen Eingriffe in die verabschiedeten Dekrete, so stellt man in späteren Beiträgen das vorherrschende Bemühen fest, einmal Geschehenes nicht nur auf seine wirkliche Bedeutung einzuschränken, was nach den verbreiteten Emotionen der letzten Konzilswoche durchaus am Platze war (der oben zitierte Beitrag von Meinhold, der als evangelischer Theologe auch manche katholische Kritik an Papst Paul VI. und am Ausgang der Dritten Session zu widerlegen sucht, kann dafür als Beispiel dienen), sondern mit allgemeinen Hinweisen auch im einzelnen zu rechtfertigen.

Ein gedrängtes Programm

Die Dritte Session läßt sich mit den beiden vorausgegangenen kaum vergleichen. In den beiden ersten Sessionen wurden im ganzen nicht mehr als sechs Schemata diskutiert, und nur zwei Texte (über die Liturgie und über die publizistischen Mittel) wurden am Ende der Zweiten Sitzungsperiode verabschiedet. Auch wenn die Diskussion bereits damals um die zentralen Themen des Zweiten Vatikanums ging (Liturgie, Kirche, Ökumenismus), war die gesamte Materie doch noch leicht überschaubar. Man hatte den Vätern genügend Zeit zur Debatte gelassen. Die Sessionen waren von dieser beherrscht, die Auseinandersetzungen um die Abstimmungen (die Abstimmungen über die Liturgie verliefen während der Zweiten Session im wesentlichen ohne Krisenpunkte, die etwas aufregenderen Schlußabstimmungen über das Dekret über die publizistischen Mittel am Ende der Zweiten Session bezogen sich auf ein Randgebiet des Konzils) begannen erst vollumfänglich in der Dritten Session.

Nicht weniger als vierzehn Texte standen in der Dritten Session zur Beratung an: das Schema über die Kirche, das Schema über die pastoralen Aufgaben der Bischöfe, die Erklärung über die Juden und die Nichtchristen, die Erklärung über die Religionsfreiheit, das Schema über das Laienapostolat, das Schema über die Kirche in der Welt dieser Zeit, das Schema über die Offenbarung, die Erklärung über die katholische Erziehung, das Votum über das Ehesakrament und die Kurzschemata über die Orientalischen Kirchen, über die Missionen, die Priester, die Orden und die Priesterausbildung. Mit Ausnahme des Schemas über die Offenbarung und der Erklärung über die Religionsfreiheit fanden auch zu allen Schemata Abstimmungen, wenigstens vorläufige Abstimmungen statt, auch wenn nur drei Texte endgültig verabschiedet wurden: die Dogmatische Konstitution „Über die Kirche“, das Dekret „Über die Katholischen Ostkirchen“ und das Dekret „Über den Ökumenismus“. Unter den Themen, mit denen sich die Dritte Session auseinanderzusetzen hatte, befanden sich nicht nur die zentralen Themen (Kirche, Bischöfe, Ökumenismus, Kirche und Welt), sondern auch „heiße Eisen“, die schon in der Zweiten Session zu Auseinandersetzungen geführt hatten (Marienfrage, Judenerklärung, Religionsfreiheit, Schrift und Tradition). Daneben gab es die großen pastoralen Themen Priesterausbildung, Ordensreform, Missionen und Mischehen.

Da durch den Postkonziliaren Rat für die Anwendung der Liturgiekonstitution zur gleichen Zeit die ersten liturgischen Reformen für die Gesamtkirche vorbereitet wurden, kann man sagen, daß in der Dritten Session zum erstenmal die Gesamtthematik des Konzils zur Debatte stand. Gemessen an den früheren Sitzungsperioden, die in erster Linie mehr der Einführung und der Vertiefung und Konzentration der Debatte dienten, kann man die Dritte Sitzungsperiode als die Session dieses Konzils schlechthin ansehen. Zugleich bildete sie mit der Beendigung der Debatte und den Abstimmungen über das Kirchenschema nicht nur den Höhepunkt des gesamten Konzils, sondern hat diesen mit Verabschiedung der zwei zentralen Dekrete, der Konstitution „Über die Kirche“ und des Dekrets „Über den Ökumenismus“, bereits überschritten. Wohl sind noch wesentliche Änderungen zu erwarten, vor allem bei den Texten, die nochmals zur Diskussion vorgelegt werden (Priester, Missionen, Religionsfreiheit, Kirche und Welt), auch dürften hier noch weitere Auseinandersetzungen folgen (Widerstände gegen den Abschnitt über die Juden und die Erklärung über die Religionsfreiheit scheinen weiterzubestehen), aber die Grundlinien auch dieser Texte dürften nach der Debatte und den grundsätzlichen Abstimmungen während der Dritten Session feststehen.

Der Sinn der Straffung der Debatten

Dieses umfangreiche Programm hätte ohne Straffung der Debatte durch die Moderatoren und die übrigen Führungsgremien nicht abgewickelt werden können. Sosehr der ursprüngliche Plan der Koordinierungskommission, den sich wohl auch der Papst zu eigen gemacht hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 452), das Konzil mit der Dritten Session zu beenden, mit Recht kritisiert wurde, so hatten dieser Plan und einige einschneidende Veränderungen der Geschäftsordnung doch zur Folge, daß die Diskussion bereits während der Dritten Session so weit vorangetrieben wurde, daß mit der Vierten Session die eigentlichen Arbeiten des Plenums abgeschlossen werden können. Ohne diese Beschleunigung wäre das nicht möglich gewesen. Im übrigen ist kaum anzunehmen, daß ausführliche Debatten der Sache zuträglicher gewesen wären. Die wirklich entscheidenden Argumente waren jeweils bald erschöpft, und sie konnten zudem durch die viel zahlreicheren und präziseren schriftlichen Eingaben, die ja von den Kommissionen in derselben Weise wie die mündlichen berücksichtigt werden, ergänzt werden. Langatmige Diskussionen hätten den Wert der Debatte selbst herabgesetzt. Das hatte sich bereits während der Zweiten Session gezeigt. Eine ausführliche Diskussion etwa des Marienkapitels hätte leicht zu neuen Kontroversen führen können, die durch eine kurze Debatte vermieden wurden. Eine ausführlichere und gründlichere Diskussion hätte man sich freilich zu manchen konkreten Themen aus dem Schema über die Kirche in der Welt von heute gewünscht. Hier gab es zwar Höhepunkte in der Generaldebatte und in der Aussprache über Ehe und Familie und den atomaren Krieg, die anderen Abschnitte aber erweckten nicht gleiches Interesse und wurden zu schnell erledigt. Die zum Teil völlig unzureichenden Texte hätten der Vertiefung und Konkretisierung bedurft. Nur sieben Wortmeldungen für den Abschnitt Wirtschafts- und Sozialleben schienen der Wichtigkeit der Sache kaum angemessen. Dem Abschnitt über die Förderung der internationalen Solidarität erging es nicht anders.

Aber hier zeigte die Debatte einen grundsätzlichen Mangel. Das Konzil hätte, um hier wirklich fruchtbar und kompetent arbeiten zu können, seine eigenen Strukturen korrigieren und den Laienfachleuten auch im Plenum mehr das Wort geben sollen. Was hier im Plenum versäumt wurde, hat man aber offenbar zum Teil innerhalb der zuständigen Kommission nachgeholt. Im übrigen wußten die Väter der Straffung der Geschäftsordnung im Interesse einer freien Diskussion zur rechten Zeit Grenzen zu setzen.

Das Plenum setzt sich durch

Trotz der offenen und latenten Gegensätze zwischen der Mehrheit im Plenum und der einflußreichen Mehrheit in den Führungsgremien konnte das Plenum bei rechtzeitiger Reaktion sich doch in den entscheidenden Momenten durchsetzen, was bei einer Versammlung von mehr als 2000 Bischöfen immerhin einen erstaunlichen Konsens voraussetzt. Die Mehrheit des Plenums vermochte nach der Intervention der 17 Kardinäle beim Papst in der Frage der weiteren Behandlung der Erklärung über die Religionsfreiheit seine Vorstellungen zu behaupten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 184f.). Vertretern aus dem Plenum und der zuständigen Kommission war es zu verdanken, daß das Schema 13 über die Kirche in der Welt dieser Zeit nicht von der Tagesordnung abgesetzt oder durch eine kurze und völlig unzureichende Diskussion erledigt wurde. Das Plenum hat sich auch für eine wenigstens kurze Debatte der einzelnen Kurzschemata entschieden, über die nach den Plänen der Koordinierungskommission nur abgestimmt werden sollte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 450f.). Gerade dieser Punkt sollte nicht übersehen werden! So bedeutsam etwa die Konstitution über die Kirche für die Fortbildung der katholischen Ekklesiologie, für das Gespräch mit den getrennten Kirchen und Gemeinschaften und für das Selbstverständnis der Kirche in der Wirklichkeit unserer Zeit ist, die unmittelbarsten Chancen des Konzils liegen in der innerkatholischen Erneuerung, und hier zunächst in der Verwirklichung von Reformen, die gerade in diesen Kurzschemata behandelt werden. Nicht zu übersehen ist — und das gilt auch für die anderen Entwürfe — die Wirkung der Diskussion auf die Öffentlichkeit und umgekehrt die Rückwirkung der publizistischen Medien auf das Plenum. Auch Bischöfe, die die Berichterstattung der Presse während der Dritten Session getadelt haben, haben zugleich eingeräumt, daß diese in manchem ohne die publizistischen Medien anders verlaufen wäre, als es im Sinne der Konzilsmehrheit war.

Das Ineinander von konziliaren und kurialen Ämtern

Aus all dem kann gefolgert werden, daß die Freiheit des Plenums, wie der Papst vor dem Kardinalskollegium Weihnachten 1964 (vgl. „Osservatore Romano", 25. 12. 64) betonte, aufs Ganze gesehen, erhalten blieb. Ein schwerer Mangel aber bestand auf der Dritten Session weiter. Er lag vielleicht weniger darin, daß die Mehrheitsverhältnisse im Plenum und in den Führungsgremien einander nicht entsprachen, während in den Kommissionen nach der Erweiterung ihrer Mitgliederzahl nach dem Ende der Zweiten Session (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 182f.) die Mehrheitsverhältnisse im Sinne der Mehrheit im Plenum korrigiert waren, so daß die Minderheit nicht mehr so sehr an die Kommissionen gegen das Plenum wie während der ersten zwei Sessionen appellierte. Der hier gemeinte Mangel bestand vielmehr im offenbar bewußten Unterlassen einer klaren Kompetenzverteilung innerhalb der Führungsgremien. Nicht nur die Presse, auch die Bischöfe haben auf diesen Mangel wiederholt hingewiesen. Bischof Wittler von Osnabrück erklärte in einer Rundfunksendung Anfang Januar, es bereite Verdruß, wenn man nicht wisse, ob Präsidium, Moderatoren oder Koordinierungskommission zuständig seien (nach KNA-Sonderdienst, 16. 1. 65).

Bischof Wittler erklärte bei der gleichen Gelegenheit, man hätte auch klarer sagen müssen, wer unter „höherer Autorität" zu verstehen sei, da man häufig mit diesem Ausdruck operiert habe. Es sei ein Unterschied, ob damit der Papst, der ein selbstverständliches Recht zum Eingreifen habe, gemeint sei oder eine andere Instanz. Tatsächlich mag in den Augen der Führungsgremien und des Papstes selbst die Berufung auf die „höhere Autorität" nur eine anonyme und deshalb mildere Eingriffsform des Papstes gewesen sein. Und die Verwendung dieser milderen Form hatte — aufs Ganze gesehen — gewiß ihre Berechtigung; auch mag die Freiheit des Plenums, dem ja auch der Papst als Haupt angehört, durch dessen bloße Einflußnahme auf die Kommissionen besser gewahrt worden sein als durch eine offene Erklärung vor dem Plenum. Aber was im Effekt richtig ist, muß es noch nicht in den Ursachen sein. Es fehlte offenbar noch an der analogen Anwendung gängiger parlamentarischer Methoden, auch dort, wo sie unbeschadet der Autorität des Hauptes des Konzils hätten angewendet werden können. Ein geradezu typisches Beispiel bildet dafür die Verhinderung der Abstimmung über die Religionsfreiheit. Man berief sich auf Art. 30, § 2 der Geschäftsordnung, der bestimmt, daß jede Vorlage, über die abgestimmt wird, so verteilt wird, daß die Väter noch genügend Zeit zum Studium des Textes haben. Nach der Meinung einer Minderheit und des Vorsitzenden des Präsidiums fehlte diese Zeit. Ohne Zweifel handelte es sich hierbei um eine Ermessensfrage. Sie hätte durch eine Befragung des Plenums, ob über die Vorlage abgestimmt werden solle oder nicht, in voller Übereinstimmung mit der Geschäftsordnung und dem Willen der Mehrheit geklärt werden können. Zugleich hätte man auch nur jeden Anschein vermieden, als ob die Entscheidungsfreiheit der Väter nicht voll gewahrt geblieben sei. Eine bloße Entscheidung des Präsidiums, die zudem nicht einmal eine solche des ganzen Präsidiums war, konnte nicht die gleiche Autorität beanspruchen, auch wenn sie nachträglich vom Papst aus legitimen Gründen sanktioniert wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 184). Abstimmungen des Plenums zu Prozedur- und Geschäftsordnungsfragen waren erstaunlich selten.

Das Fehlen einer klaren Scheidung der Kompetenzen führte während der Dritten Session zu einer steigenden Kompetenzenkonzentration bei der Exekutive, d. h. beim Generalsekretariat, und über diese beim Präsidium der Koordinierungskommission, d. h. beim Staatssekretariat. Auf diese Weise wurde die enge Verquickung von Konzilsorganen und kurialen Ämtern während dieser Session, zum Teil wohl auch als Folge der ungeheuren Arbeitslast, noch stärker spürbar. Gerade dieser Umstand hat in der Öffentlichkeit und im Plenum den Eindruck erweckt, als stütze sich der Papst mehr auf die Kurialorgane, die gegenüber dem Konzil auch ihren eigenen Willen durchsetzen wollten, als auf den im Konzil versammelten Episkopat. Im Effekt mochte dieser Modus seine Richtigkeit haben, und der Papst war neben seiner persönlichen Überzeugung in gewissen Fragen, z. B. bei der Prokla-

mation des Titels „Mater Ecclesiae", vom Willen geleitet, die Minderheit durch Eingehen auf ihre Argumente zu überzeugen, aber es verdichtete sich der Eindruck, der Papst lenke das Konzil mit Hilfe der Kurie.
Daraus die Folgerung zu ziehen, der Gegensatz am Ende der Dritten Session habe primär „zwischen dem fortschrittlichen Konzil selbst und der reaktionären Kurie" bestanden (H. Küng, KNA-Sonderdienst, 18. 2. 65), wäre freilich verfrüht, zum mindesten zu einfach.

Die Diskussion

Man hat sich nach dem Ende der Dritten Session in den theologischen publizistischen Medien vor allem auf die verabschiedeten Dekrete konzentriert. Die ungemein reiche Diskussion dieser Sitzungsperiode hat daneben keine gleichwertige Würdigung gefunden. Auf die Gefahr einer solchen Einseitigkeit hat der evangelische Gast des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Oscar Cullmann, bereits vor dem Ende der Dritten Session mit dem Hinweis aufmerksam gemacht: da das Ziel dieses Konzils nicht darin bestehe, neue Dogmen zu proklamieren, „sondern Lehre und Leben der Kirche im pastoralen und ökumenischen Sinne zu öffnen", scheine es falsch, „sich nur an den Wortlaut der Texte zu halten, wie wir zu tun versucht sind" (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 5. 11. 65). Daher sei es gerade für den Beobachter lehrreich, „gerade hier täglich nicht nur Texte zu studieren, sondern wirklich zu ‚beobachten'". Nicht die Texte als solche seien das Entscheidende, sondern der Reformwille, der sie eingegeben und angeregt habe. Dieser Reformwille liege „der Ausarbeitung der Texte wie der Einberufung des Konzils zugrunde", und wer ihm Rechnung trage, werde ihn auch in den verschiedenen „Kompromißtexten" überall durchschimmern sehen (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238). „Nicht in den Einzelbestimmungen, wohl aber in diesem Streben nach Erneuerung können wir wirklich den Heiligen Geist am Werke sehen." Mit allen Einschränkungen, die aus katholischer Lehrtradition gegenüber einer solchen Bevorzugung der „Dynamik" der Diskussion gegenüber der „Statik" der fertigen Texte vorgebracht werden könnten, wird man doch mit Cullmann zugeben müssen, daß die volle Realität dieses Konzils und deswegen letzten Endes auch die reformerische Tragweite der Texte nur von der Diskussion her verstanden werden kann. Die Texte, für sich genommen, vermögen diese nicht zu vermitteln, ebenso nicht die Abstimmungsergebnisse, wenigstens nicht, was den effizienten Reformwillen anlangt, denn bei den Abstimmungen gelten andere Gesetze. Die „Dynamik" des Konzils und damit wohl auch das Zukunftsträchtige lag auch auf der Dritten Session in der Diskussion. Aus dieser Diskussion seien hier nur einige Bereiche herausgegriffen, die geeignet sind, die Bedeutung der Dritten Session für die konziliare Erneuerungsbewegung zu illustrieren.

Strukturelle Erneuerung

Den ersten Bereich, in dem auf der Dritten Session, trotz der Verzögerung der Verabschiedung der betreffenden Dekrete, zukunftsweisende Fortschritte erzielt wurden, bilden die geplanten Strukturreformen. Sie erstrecken sich beim näheren Hinsehen nicht nur auf das Verhältnis von Primat und Episkopat, auf die Beziehungen der Bischöfe zum Apostolischen Stuhl und zur Kurie, und sie gehören auch nicht allein dem rechtlichen oder jurisdiktionellen Bereich an. Von strukturellen Reformen betroffen wird auf lange Sicht auch das Verhältnis von Bischof und Klerus, von Weltklerus und Ordensklerus, von Klerus und Laien sein. Damit soll nicht gesagt sein, daß in all diesen Bereichen umstürzende Neuerungen zu erwarten sind. Bekanntlich stellten die darauf bezüglichen Schemata (das Bischofsschema, das Schema über die Priester, über die Orden und das Schema über die Laien) nur tastende Versuche dar, die in ihrer Konzeption noch dem Kirchenbild vergangener Jahrhunderte verhaftet blieben. Die vollen Konsequenzen aus einer durch die apostolische Autorität und das kirchliche Amt gesicherten Koinonia werden erst in einem langwierigen und nicht gefahrlosen Erneuerungsprozeß gezogen werden können. Und wir haben im Rahmen unserer allgemeinen Berichterstattung über die Diskussion der einzelnen Schemata auf die Gefahr eines neuen, durch Konzilsdekrete sanktionierten Paternalismus in der kirchlichen Amtsführung hingewiesen, ebenso auf die Gefahr, es könnte sich in verschärfter Form auf der unteren Ebene der Diözesen nach der Übertragung bzw. Wiederherstellung größerer Rechtsvollmachten an die Bischöfe zwischen den diözesanen Kurien und dem Klerus und den Laien der Diözesen wiederholen, was bisher im Verhältnis Papst—Bischöfe bzw. Römische Kurie und Diözesen kritisiert wurde und was man durch das Konzil zu korrigieren suchte. Auf der Zweiten und Dritten Session waren Interpretationen zu hören, die die Lehre bzw. die Idee der Kollegialität einseitig auf das Verhältnis Papst—Bischöfe anwandten und deren „pastorale Implikationen" für die Beziehungen der Bischöfe untereinander und deren Verhältnis zum Presbyterium vernachlässigten. Die Priester schienen zudem die großen Vernachlässigten dieses Konzils zu sein, und die Vermutung, die Aufwertung des Bischofsamtes könnte zu einer Abwertung des „einfachen" Priesters führen, wurde nicht nur von evangelischer Seite geäußert. Hier hat die Dritte Session nun doch eine wesentliche Korrektur gebracht, die freilich erst in der Vierten Session voll sichtbar werden wird. Es wurde nicht nur der Abschnitt über den Presbyter in der Konstitution „Über die Kirche" wesentlich erweitert. Das völlig unzulängliche Kurzschema „Vom priesterlichen Leben und Dienst" wurde vom Plenum abgelehnt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 229 ff.) und noch vor Ende der Dritten Session von der zuständigen Kommission durch ein volles Schema, in dem auch das Verhältnis des Presbyters zu seinem Bischof ausführlicher und positiver behandelt wird, ersetzt. Die kurze Diskussion hatte den Anstoß dazu gegeben.
Trotz überall aufscheinender Kompromisse, mit denen die Frage der Exemtion (Bischofsschema, Ordensschema) umschrieben wird, hat sich offenbar in der Diskussion die Überzeugung durchgesetzt, daß das Verhältnis von Welt- und Ordensklerus den neuen Forderungen der Seelsorge angepaßt und daß deshalb auch die Grenzen der Exemtion, soweit sie mit der Sicherstellung einer geordneten Seelsorge und der möglichst konsequenten Ausnutzung vorhandenen Seelsorgepotentials zusammenhängen, revidiert werden.
Auch in der Frage des Laienapostolats zeigte die Diskussion neue, weniger „hierarchologische" Perspektiven, als sie noch im letzten Entwurf standen. Die Forderung nach einer Erweiterung des Apostolatsbegriffs auf das christliche Zeugnis der Laien in der Welt und nach der stärkeren Beachtung der „indirekten Evangelisation" war nicht zu überhören. Die Auseinandersetzungen über das in direktem Auftrag der Hierarchie ausgeübte Apostolat

der Laien, die Katholische Aktion, zeigt, daß hier ein Prozeß der Klärung im Gange ist, dessen Folgen für das katholische Verbandsgefüge erst nach und nach sichtbar werden dürften (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 165). Dieser Prozeß der Klärung wird in dem Maße Fortschritte machen, als es gelingt, das heutige Selbstverständnis des Laien und sein Wirken in den sogenannten weltlichen Bereichen in die kirchlichen Strukturen einzuordnen. Daß es dabei zu Konfliktsituationen zwischen den Laienbewegungen und dem Episkopat kommen kann, hat erst jüngst ein französisches Beispiel gezeigt (vgl. ds. Heft, S. 353). Um so weniger besteht Ursache, solche Konflikte, das normale Nebenergebnis nicht lenkbarer Übergänge, zu übertreiben.

Was die Strukturveränderungen in der Kirchenregierung, also im Bischofskollegium, betrifft, so scheinen die wesentlichsten Voraussetzungen dafür — Errichtung eines Bischofssenats beim Papst, Reform der Kurie — trotz des deutlichen Zögerns des Papstes und der Schwierigkeiten um die endgültige Verabschiedung des Bischofsschemas gesichert. Was die Entfaltung kollegialer Formen innerhalb des Kollegiums selbst angeht, so hat hier das Konzil schon durch seine bloße Realität günstige Vorbedingungen geschaffen. Auch wenn man in der Formulierung der jurisdiktionellen Vollmachten der Bischofskonferenzen vorsichtig voranging (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 154), war das Konzil selbst schon ein erstes ausgiebiges und praktisches Tätigkeitsfeld für sie.

Pastorale Reformen

Neben der strukturellen Erneuerung der Kirche hatte sich das Konzil in der Diskussion der verschiedenen „propositiones" mit für die Gesamtkirche wichtigen Themen pastoraler Erneuerung zu befassen. Drei davon seien hier eigens genannt: die Propositiones über die Priesterausbildung, die Propositiones über die Erneuerung des Ordenslebens und das Votum über die Reform der Mischehengesetzgebung. Das Kurzschema über die Priesterausbildung war einer der wenigen Pastoralentwürfe, der bereits in erster Lesung auf allgemeine Zustimmung des Plenums stieß (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 274 ff.). Die Diskussion dazu war eine der konstruktivsten. Sie schuf die Möglichkeit weiterer Ergänzungen, vor allem hinsichtlich der persönlichen und spirituellen Reife der Kandidaten, der Erhöhung des Weihealters, der Vertiefung des Zölibatsverständnisses, der theologischen und vor allem der praktisch-pastoralen Einführung während der Seminarzeit. Schon allein die Bestimmung über die Voranstellung einer „introductio generalis in mysterium Christi", wobei diese theologische introductio als theologische Grunddisziplin von einer gleichzeitigen aszetisch-spirituellen Einübung begleitet sein soll, wäre geeignet, den herrschenden theologischen Lehrbetrieb grundlegend umzugestalten.

Was die Erneuerung der Orden anlangt, so scheint das Konzil diese in zweifacher Richtung anzubahnen: im Bereich der äußeren Anpassung an die modernen Lebensverhältnisse und in der Erneuerung der Ordensspiritualität. Ohne daß die Diskussion darüber auch schon deutliche Linien einer erneuerten Theologie der evangelischen Räte und damit der Ordensgelübde sichtbar gemacht hätte, hat sich doch gezeigt, daß das Konzil und auch die Ordensangehörigen unter den Vätern sich der Notwendigkeit einer neuen Ortsbestimmung des Ordenslebens in der Kirche im Zuge der stärkeren Hervorhebung der Rolle des Laien und der Berufung aller zur Heiligkeit in der Kirche bewußt waren. Die Diskussion darüber zeigte die Kirche auf dem Wege zu einer Ordenstheologie, die dieser Situation gerecht wird und gleichzeitig das Ordensleben in seiner eschatologischen Zeichenhaftigkeit für das gesamte Volk Gottes sieht. Wie bei vielen anderen Themen suchte man hier erst nach Neuansätzen, ohne freilich deswegen auch schon den Modus der Realisierbarkeit gefunden zu haben. Das gilt besonders für die mehrfach erhobene Forderung, das Konzil müsse erst eine Spiritualität und Theologie des aktiven Lebens entwerfen, da für die Wirksamkeit der in Seelsorge und Caritas tätigen Orden die Entlehnung oder gar Kopierung der Spiritualität der beschaulichen Orden sich unter heutigen Lebensbedingungen als ungeeignet erweise. Auch hier hat sich das Konzil primär als ein suchendes erwiesen.

Ähnliches gilt für den dritten oben erwähnten Problemkreis, die Reform der Mischehengesetzgebung. Die Väter zeigten für die seelsorgliche Not und die Lage der davon betroffenen Familien Verständnis, auch wenn die Episkopate der einzelnen Länder sehr verschieden auf die Reformvorschläge reagierten, die in dem dem Papst zugeleiteten Votum enthalten waren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 285). Wenn in letzter Zeit Nachrichten über neue Schwierigkeiten für die Verabschiedung des geplanten Motu proprio durch den Papst auftauchten, so haben diese Schwierigkeiten auch ihren Grund in den von den einzelnen Episkopaten vertretenen Auffassungen, die wiederum ihren Grund in der verschiedenen pastoralen und ökumenischen Situation einzelner Länder haben. Eine ausführlichere Beratung im Konzil unter weniger dramatischen Umständen, die die Aufmerksamkeit des Plenums von der Debatte ablenkten, wäre freilich diesem pastoral und ökumenisch erstrangigen Problem sehr zustatten gekommen.

Noch unterwegs . . .

Ein letzter großer Problemkreis der Dritten Session war das Verhältnis der Kirche zur Welt, genauer der Welt unserer Zeit. Auch hier bewegte sich die Diskussion nur tastend vorwärts, zeigte aber doch eine veränderte Mentalität der Kirche in der Beurteilung der weltlichen Bereiche (vgl. den ausführlichen Bericht zum Schema 13 in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 167—178). Zu diesem Problemkreis gehörten nicht nur die Entwürfe über das Laienapostolat und das Schema 13, das einen großen Teil der Debatte in Anspruch nahm, sondern z. B. auch die beiden Erklärungen über die Juden und die Nichtchristen und über die Religionsfreiheit. Beide können sogar als Prüfstein für das Verhältnis Kirche und Welt angesehen werden.

In beiden Punkten ist ein entscheidender Fortschritt zu verzeichnen, auch wenn die beiden Entwürfe nicht mehr in der Dritten Session verabschiedet werden konnten und auch nach der Dritten Session noch nicht jede Gefahr für sie gebannt scheint. Die Erweiterung der ursprünglichen Judenerklärung zu einem umfassenderen Dokument über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen muß besonders begrüßt werden und stellt einen echten Fortschritt dar. Der Abschnitt über die Juden wurde dadurch nicht abgeschwächt, sondern, wie von der übergroßen Mehrheit des Konzils gefordert, in seiner ursprünglichen „stärkeren" Fassung wiederhergestellt. Darüber hinaus werden aber im neuen Entwurf alle wichtigen Hochreligionen wenigstens namentlich genannt und kurz ge-

würdigt. Das Konzil, das im Zeichen eines erneuerten Verständnisses der nichtchristlichen Religionen steht und zugleich daran ist, die missionarische Sendung der Kirche in der Welt zu überdenken und zu vertiefen, konnte zu diesem breiten Bereich nicht einfach schweigen. Man wird es dabei gerne in Kauf nehmen, wenn der Text nicht das Letzte an Präzision bietet.

Schwieriger verhält es sich mit der Erklärung über die Religionsfreiheit. Sie ist auch in der letzten Fassung, in der sie am Ende der Session vorlag, noch auf scharfe Kritik gestoßen, und zwar nicht nur bei den Gegnern einer Erklärung über die Religionsfreiheit überhaupt. Die beiden Richtungen, von denen die eine eine primär juridische und die andere eine primär theologische Begründung (aus der Natur des Glaubensaktes) anstrebt, sind noch nicht zu einem Ausgleich gekommen. Und vor allem hat die geschichtliche Einführung in die Problematik, die im ersten Teil der Erklärung gegeben wird, nicht befriedigt. Auch gilt es, die Gefahr zu vermeiden, daß eine bestimmte partikuläre und regional bedingte staatskirchenrechtliche Tradition sich auf Kosten einer wirklichen theologischen Vertiefung durchsetzt. Denn auch diese Traditionen beginnen sich zu wandeln, und dieser Wandel gehört zum neuen Kirchenbild, das sich nun Schritt für Schritt zu klären beginnt und für das die Verabschiedung der Konstitution über die Kirche und des Ökumenismusdekrets einen wichtigen Markstein bildet.

„Gesinnungsreform"

Das Entscheidende der Dritten Session war aber neben den verabschiedeten Dekreten nicht einmal die Anbahnung konkreter „Zuständereformen", innerkirchlich und im Verhältnis Kirche und Welt, sondern die Anzeichen einer tiefergreifenden „Gesinnungsreform" innerhalb der Kirche, zu deren Repräsentanten sich die Väter in der Diskussion machten. Nur einige dieser Anzeichen seien hier genannt.

1. Die Stimmen, die nach einer echten, von der Welt verstandenen und vom Evangelium geforderten Armutshaltung der Kirche rufen, haben sich während der Dritten Session gemehrt. Kaum eine Gelegenheit wurde versäumt, darauf hinzuweisen. Und was wichtig ist, man sah das Problem nüchterner und realistischer. Man sprach weniger von der Kirche der Armen als von der Kirche, die sich ihres äußeren Prunkes, der den Anschein wirklichen Reichtums erweckt, entkleiden muß, die in ihrer äußeren Gestalt im Verkehr mit der Umwelt und im Gespräch mit dem Geist unseres Jahrhunderts sich einer einfacheren und verständlicheren Sprache bedienen muß. Dafür ist eine radikale Loslösung von vielem historischem Ballast im äußeren Erscheinungsbild der Kirche und ihrer geistlichen Amtsträger, in Kult und apostolischer Arbeit notwendig. Der Papst hat seine Tiara für die Armen verschenkt. Die Väter waren in der Nachahmung dieser Geste etwas hilflos. Geldspenden schienen hier, so begrüßenswert sie waren, nicht das Richtige. Aber mutige Beispiele einzelner Väter könnten anstecken.

2. Theologisch gesehen, brachte diese Session eine noch stärkere Wende zum heilsgeschichtlichen Verständnis der Kirche und des „depositum fidei". Das zeigte sich besonders bei der Diskussion über das Offenbarungsschema. Der Papst selbst hat diese Hinwendung zur Heilsgeschichte, die zugleich eine Rückkehr der Kirche zu den biblischen Quellen bedeutet, befürwortet und gefördert. Die ersten zwei Kapitel des Kirchenschemas bilden ein erstes Ergebnis dieser Hinwendung. Sie wird sich ökumenisch konkret auswirken. Sie eröffnet neue Perspektiven für eine engere theologische Zusammenarbeit mit den Christen aus den getrennten Kirchen und Gemeinschaften. Sie ermöglicht eine schrittweise Erneuerung des theologischen Lehrbetriebes, eine biblischere Betrachtungsweise des christlichen Dogmas. Sie wird sich, so ist zu hoffen, Schritt für Schritt auch auf die Darstellung der christlichen Botschaft in Katechese und Predigt auswirken.

3. Insbesondere die Diskussion um das Schema 13 bot Ansätze für eine umfassende Erneuerung der Moraltheologie. Vielleicht liegt sogar hierin der spezifischste Beitrag der Dritten Session. Man gewann den Eindruck, daß die Erkenntnisse der modernen anthropologischen Wissenschaften ernst genommen wurden. Einem falschen, weil einseitig statisch interpretierten Naturbegriff wurde der Kampf angesagt. Der naturalistische Determinismus in der Ehemoral, der die moraltheologischen Begründungen einseitig auf biologischen Gegebenheiten aufbaute, fand nicht mehr die Zustimmung der Mehrheit der Väter. Man begann die Probleme der Ehe- und Familienmoral differenzierter zu sehen. Dasselbe galt für viele andere Fragen, etwa für das sog. Problem des gerechten Krieges. Im ganzen gewann man den Eindruck, das Konzil wende sich von einer primär kasuistischen Betrachtung der Moraltheologie ab und einer ganzheitlichen Begründung der Moralgesetze zu.

4. Eines der wichtigsten „Zeichen" der Dritten Session scheint uns die Bereitschaft zur Selbstprüfung. Man hat begangene Fehler und Ungerechtigkeiten gegenüber den getrennten Christen und gegenüber den Juden eingestanden. Man hat auch eingeräumt, daß an der wachsenden Abwendung der Menschheit vom Christentum — soweit es sich wirklich um eine solche handelt — nicht nur die Bosheit der Welt, sondern auch Fehler der Kirche schuld sind, und zwar nicht nur die Sünden der Christen, sondern auch die Unzulänglichkeit kirchlicher Verkündigung, ihr veraltetes Erscheinungsbild, ihre Kompromisse mit irdischen Mächten und Gewalten, ihre oft unbiblische Gestalt. In der Rückkehr zu einer radikaleren Christozentrik erwies sich diese Selbstkritik als realistisch, nicht durch eine Spiritualisierung der christlichen Botschaft, die das Mysterium der Inkarnation nicht ernst nimmt, gefährdet.

Und nach dem Konzil?

Die Dritte Session hat von neuem bestätigt, daß das Zweite Vatikanum trotz aller Krisen und Widerstände in ungebrochener Vitalität die Reformziele anstrebt, die Papst Johannes XXIII. ihm gestellt hat. Aber das Konzil ist nicht die ganze Kirche, auch wenn es sie authentisch repräsentiert. Es erweist seine Fruchtbarkeit in den Spuren, die es in der Gesamtkirche hinterläßt. Das Konzil kann Reformen dekretieren und selbst den ersten Schritt zur Verwirklichung tun, die Reform selbst ist Sache des Kirchenvolkes in allen Ebenen des kirchlichen Lebens. Nach der Euphorie, die das Konzil in breiten Kreisen des katholischen Volkes geweckt hat, wird man nüchtern und ohne Selbstüberschätzung die tatsächlichen Reformchancen ins Auge fassen müssen. Der Widerstand, auf den erste Schritte liturgischer Erneuerung gestoßen sind, steht in deutlichem Kontrast zur Vitalität des Konzils. Die Macht der Gewohnheit erweist sich oft als stärker und hartnäckiger, als man vielleicht angenommen hatte. Aber vielleicht ist nicht einmal der offene Widerstand gegen einzelne Reformen als vielmehr die mechanische, un-

reflektierte Übernahme des Neuen die größte Gefahr. Es fehlte bisher an einer konsequenten Vorbereitung von Priestern und Laien auf die Konzilsbeschlüsse. Eine solche Vorbereitung wäre aber bei einem pastoralen Reformkonzil wichtiger noch als bei einem Konzil, dem die Verkündigung neuer Glaubenssätze obliegt. Hier gibt es für Bischöfe, Klerus und Laien noch viel zu tun, und es gibt keine Patentlösung für die Bewältigung dieser Aufgabe. Um so wichtiger ist es, jetzt gegen Ende des Konzils sie fester ins Auge zu fassen.

Das Dekret „Über den Ökumenismus"

Als drittes Konzilsdekret wurde in der Öffentlichen Sitzung vom 21. November 1964 neben der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium *über die Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 317 ff.) auch das Dekret* Unitatis redintegratio *über den Ökumenismus von den Vätern des Konzils gebilligt und von Papst Paul VI. feierlich promulgiert. Der authentische lateinische Text des Dokuments wurde in den „Acta Apostolicae Sedis" vom 30. Januar 1965 veröffentlicht. Wir geben die im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte deutsche Übersetzung wieder. Sie hat folgenden Wortlaut:*

PAULUS BISCHOF

DIENER DER DIENER GOTTES
ZUSAMMEN MIT DEN
VÄTERN DES HEILIGEN KONZILS
ZUR FORTWÄHRENDEN ERINNERUNG

Vorwort

1. Die Einheit unter allen Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet, und doch erheben mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen; sie alle bekennen sich als Jünger des Herrn, aber sie weichen in ihrem Denken voneinander ab und gehen verschiedene Wege, als ob Christus selber geteilt wäre[1]. Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung vor allen Geschöpfen.

Der Herr der Geschichte aber, der seinen Gnadenplan mit uns Sündern in Weisheit und Langmut verfolgt, hat in jüngster Zeit begonnen, über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen. Von dieser Gnade sind heute überall sehr viele Menschen ergriffen, und auch unter unsern getrennten Brüdern ist unter der Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes eine sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen entstanden. Diese Einheitsbewegung, die man als ökumenische Bewegung bezeichnet, wird von Menschen getragen, die den dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen. Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die doch in Wahrheit allumfassend und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes.

Dies alles erwägt die Heilige Synode freudigen Herzens und, nachdem sie die Lehre von der Kirche dargestellt hat, möchte sie, bewegt von dem Wunsch nach der Wiederherstellung der Einheit unter allen Jüngern Christi, allen Katholiken die Mittel und Wege nennen und die Weise aufzeigen, wie sie selber diesem göttlichen Ruf und dieser Gnade Gottes entsprechen können.

Erstes Kapitel

Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus

2. Darin ist unter uns die Liebe Gottes erschienen, daß der eingeborene Sohn Gottes vom Vater in die Welt gesandt wurde, damit er, Mensch geworden, das ganze Menschengeschlecht durch die Erlösung zur Wiedergeburt führe und in eins versammle[2]. Bevor er sich selbst auf dem Altar des Kreuzes als makellose Opfergabe darbrachte, hat er für alle, die an ihn glauben, zum Vater gebetet, „daß alle eins seien, wie Du, Vater, in mir, und ich in Dir, daß auch sie in uns eins seien: damit die Welt glaubt, daß Du mich gesandt hast" (Joh. 17, 21), und er hat in seiner Kirche das wunderbare Sakrament der Eucharistie gestiftet, durch das die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt wird. Seinen Jüngern hat er das neue Gebot der gegenseitigen Liebe gegeben[3] und den Geist, den Beistand, verheißen[4], der als Herr und Lebensspender in Ewigkeit bei ihnen bleiben sollte.

Nachdem der Herr Jesus am Kreuze erhöht und verherrlicht war, hat er den verheißenen Geist ausgegossen, durch den er das Volk des Neuen Bundes, das die Kirche ist, zur Einheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe berufen und versammelt, wie uns der Apostel lehrt: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr berufen seid in einer Hoffnung eurer Berufung. *Ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe" (Eph. 4, 4—5). Denn „ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen . . . Ihr alle seid ja einer in Christus Jesus" (Gal. 3, 27—28). Der Heilige Geist, der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist. Er selbst wirkt die Verschiedenheit der Gaben und Dienste[5], indem er die Kirche Jesu Christi mit mannigfaltigen Gaben bereichert „zur Vollendung der Heiligen im Werk des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi" (Eph. 4, 12).

Um nun diese seine heilige Kirche überall auf Erden bis zum Ende der Zeiten fest zu begründen, hat Christus das Amt der Lehre, der Leitung und der Heiligung dem Kollegium der Zwölf anvertraut[6]. Unter ihnen hat er den Petrus ausgewählt, auf dem er nach dem Bekenntnis des Glaubens seine Kirche zu bauen beschlossen hat; ihm hat er die Schlüssel des Himmelreiches verheißen[7] und nach dessen Liebesbekenntnis alle Schafe anvertraut, damit er sie im Glauben stärken[8] und in vollkommener Einheit weiden solle[9], wobei Christus Jesus selbst der höchste Eckstein[10] und der Hirt unserer Seelen[11] in Ewigkeit bleibt.

Jesus Christus will, daß sein Volk durch die gläubige Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente durch die Apostel und durch ihre Nachfolger, die Bischöfe mit dem Nachfolger Petri als Haupt, sowie durch ihre Leitung in Liebe unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wachse, und er vollendet ihre Gemeinschaft in der Einheit: im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes.

So ist die Kirche, Gottes alleinige Herde, wie ein unter den Völkern erhobenes Zeichen[12]. Indem sie dem ganzen Menschengeschlecht den Dienst des Evangeliums des Friedens leistet[13], pilgert sie in Hoffnung dem Ziel des ewigen Vaterlandes entgegen[14].

Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, indes der Heilige Geist die Mannigfaltigkeit der Gaben schafft. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.

3. In dieser einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden[15], die der Apostel aufs schwerste tadelt und verurteilt[16]; in den späteren Jahrhunderten aber sind noch tiefer gehende Gegensätze entstanden, und es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten. Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden — die katholische Kirche betrachtet sie als Brüder, in Verehrung und Liebe. Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Da es zwischen ihnen und der katholischen Kirche sowohl in der Lehre und bisweilen auch in der Disziplin wie auch bezüglich der Struktur der Kirche Diskrepanzen verschiedener Art gibt, so stehen sicherlich nicht wenige Hindernisse der vollen kirchlichen Gemeinschaft entgegen, bisweilen recht schwerwiegende, um deren Überwindung die ökumenische Bewegung bemüht ist. Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert[17], darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt[18].

Hinzu kommt, daß einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: all dieses, das von Christus ausgeht und zu ihm hinführt, gehört rechtens zu der einzigen Kirche Christi.

Auch zahlreiche liturgische Handlungen der christlichen Religion werden bei den von uns getrennten Brüdern vollzogen, die auf verschiedene Weise je nach der verschiedenen Verfaßtheit einer jeden Kirche und Gemeinschaft ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen.

Ebenso sind diese getrennten Kirchen[19] und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet.

Dennoch erfreuen sich die von uns getrennten Brüder, sowohl als einzelne wie auch als Gemeinschaften und Kirchen betrachtet, nicht jener Einheit, die Jesus Christus all denen schenken wollte, die er zu einem Leibe und zur Neuheit des Lebens wiedergeboren und lebendig gemacht hat, jener Einheit, die die Heilige Schrift und die verehrungswürdige Tradition der Kirche bekennt. Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben. Denn einzig dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu konstituieren, welchem alle völlig eingegliedert werden müssen, die schon auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören. Dieses Volk Gottes bleibt zwar während seiner irdischen Pilgerschaft in seinen Gliedern der Sünde ausgesetzt, aber es wächst in Christus und wird von Gott nach seinem geheimnisvollen Ratschluß sanft geleitet, bis es zur ganzen Fülle der ewigen Herrlichkeit im himmlischen Jerusalem freudig gelangt.

4. Unter dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes gibt es heute in vielen Ländern auf Erden Bestrebungen, durch Gebet, Wort und Werk zu jener Fülle der Einheit zu gelangen, die Jesus Christus will. Daher mahnt dieses Heilige Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen.

Unter der „Ökumenischen Bewegung" versteht man Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind. Dazu gehört: Zunächst alles Bemühen zur Ausmerzung aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen und dadurch die gegenseitigen Beziehungen mit ihnen erschweren; ferner der „Dialog", der bei Zusammenkünften der Christen aus verschiedenen Kirchen oder Gemeinschaften, die vom Geist der Frömmigkeit bestimmt sind, von wohlunterrichteten Sachverständigen geführt wird, wobei ein jeder die Lehre seiner Gemeinschaft tiefer und genauer erklärt, so daß das Charakteristische daran deutlich hervortritt. Durch diesen Dialog erwerben alle eine bessere Kenntnis der Lehre und des Lebens jeder von beiden Gemeinschaften und eine gerechtere Würdigung derselben. Von hier aus gelangen diese Gemeinschaften auch zu einer stärkeren Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls, die jedes christliche Gewissen fordert, und sie kommen, wo es erlaubt ist, zum gemeinsamen Gebet zusammen. Schließlich prüfen hierbei alle ihre Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche und gehen tatkräftig ans Werk der notwendigen Erneuerung und Reform.

Wenn dies alles von den Gläubigen der katholischen Kirche unter der Aufsicht ihrer Hirten mit Klugheit und Geduld vollzogen wird, trägt es zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und Wahrheit, Eintracht und Zusammenarbeit, der brüderlichen Liebe und Einheit bei, so daß dadurch allmählich die Hindernisse, die sich der völligen

kirchlichen Gemeinschaft entgegenstellen, überwunden und alle Christen zur selben Eucharistiefeier, zur Einheit der einen und einzigen Kirche versammelt werden, die Christus von Anfang an geschenkt hat, eine Einheit, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht und die, wie wir hoffen, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten.

Es ist klar, daß die Vorbereitung und die Wiederaufnahme solcher Einzelner, die die volle katholische Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluß Gottes hervorgeht.

Ohne Zweifel müssen die katholischen Gläubigen bei ihrer ökumenischen Aktion um die getrennten Christen besorgt sein, indem sie für sie beten, sich über kirchliche Angelegenheiten mit ihnen austauschen, den ersten Schritt zu ihnen tun. Aber in erster Linie sollen sie doch ehrlich und eifrig ihr Nachdenken darauf richten, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und was zu tun ist, damit ihr Leben mit mehr Treue und Klarheit für die Lehre und die Einrichtungen Zeugnis gebe, die ihnen von Christus her durch die Apostel überkommen sind.

Obgleich nämlich die katholische Kirche den ganzen Reichtum der von Gott offenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel besitzt, ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchtet und das Wachstum des Reiches Gottes verzögert wird. Deshalb müssen alle Katholiken zur christlichen Vollkommenheit streben[20] und, ihrer jeweiligen Stellung entsprechend, bemüht sein, daß die Kirche, die die Niedrigkeit und das Todesleiden Christi an ihrem Leibe trägt[21], von Tag zu Tag geläutert und erneuert werde, bis Christus sie sich dereinst glorreich darstellt, ohne Makel und Runzeln[22].

Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen.

Auf der anderen Seite ist es notwendig, daß die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden. Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi und die Werke der Tugenden im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens: Denn Gott ist immer wunderbar und bewunderungswürdig in seinen Werken.

Man darf auch nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, daß das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfaßt werde.

Aber gerade die Spaltungen der Christen sind für die Kirche ein Hindernis, daß sie die ihr eigene Fülle der Katholizität in jenen Söhnen wirksam werden läßt, die ihr zwar durch die Taufe zugehören, aber von ihrer völligen Gemeinschaft getrennt sind. Ja, es wird dadurch auch für die Kirche selber schwierig, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen.

Mit Freude bemerkt das Heilige Konzil, daß die Teilnahme der katholischen Gläubigen am ökumenischen Werk von Tag zu Tag wächst, und empfiehlt sie den Bischöfen auf dem ganzen Erdkreis, daß sie von ihnen eifrig gefördert und mit Klugheit geleitet werde.

Zweites Kapitel

Die praktische Verwirklichung des Ökumenismus

5. Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an, je nach seiner Fähigkeit, sowohl in seinem täglichen christlichen Leben wie auch bei theologischen und historischen Untersuchungen. Diese Sorge macht schon einigermaßen deutlich, daß eine brüderliche Verbindung zwischen allen Christen schon vorhanden ist; sie ist es, die schließlich nach dem gnädigen Willen Gottes zur vollen und vollkommenen Einheit hinführt.

6. Jede Erneuerung der Kirche[23] besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung in Richtung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist; was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung — die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß — nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.

Dieser Erneuerung kommt also eine besondere ökumenische Bedeutung zu. Und so sind die verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche, in denen diese Erneuerung sich schon verwirklicht — wie etwa die biblische und die liturgische Bewegung, die Predigt des Wortes Gottes und die Katechese, das Laienapostolat, neue Formen des gottgeweihten Lebens, die Spiritualität der Ehe, die Lehre und Wirksamkeit der Kirche im sozialen Bereich —, als Unterpfand und als gute Vorbedeutung zu sehen, die den künftigen Fortschritt des Ökumenismus schon verheißungsvoll ankündigen.

7. Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung. Denn aus dem Neuwerden des Geistes[24], aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach der Einheit. Deshalb müssen wir vom göttlichen Geiste die Gnade aufrichtiger Selbstverleugnung, der Demut und des geduldigen Dienstes sowie der brüderlichen Herzensgüte zueinander erflehen. Der Völkerapostel sagt: „So ermahne ich euch denn, ich, der Gefangene im Herrn, wandelt würdig der Berufung, zu der ihr berufen seid, mit aller Demut und Sanftmut, ertraget einander geduldig in Liebe; bestrebt euch, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens“ (Eph. 4, 1—3). Diese Mahnung gilt besonders denen, die die heiligen Weihen empfangen haben, damit die Sendung Christi, der zu uns kam, „nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen“ (Matth. 20, 28), ihre Fortsetzung finde.

Auch von den Sünden gegen die Einheit gilt das Zeugnis des heiligen Johannes: „Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns" (1 Joh. 1, 10). In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben.

Alle Christgläubigen sollen sich bewußt sein, daß sie die Einheit der Christen um so besser fördern, ja sogar einüben, je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen.

8. Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden.

Es ist unter Katholiken schon üblich geworden, daß sie häufig zu diesem Gebet für die Einheit der Kirche zusammenkommen, die der Heiland selbst am Vorabend seines Todes vom Vater inständig erfleht hat: „Daß alle eins seien" (Joh. 17, 21).

Bei besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die „für die Einheit" verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen, ist es erlaubt und auch erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen, und ein echter Ausdruck der Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den getrennten Brüdern immer noch verbunden sind: „Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20).

Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst (communicatio in sacris) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien maßgebend: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen. Wie man sich hier konkret zu verhalten hat, soll unter Berücksichtigung aller Umstände der Zeit, des Ortes und der Personen die örtliche bischöfliche Autorität in klugem Ermessen entscheiden, soweit nicht etwas anderes von der Bischofskonferenz nach Maßgabe ihrer eigenen Statuten oder vom Heiligen Stuhl bestimmt ist.

9. Man muß den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen. Dazu bedarf es notwendig des Studiums, das der Wahrheit gemäß und in wohlwollender Gesinnung durchzuführen ist. Katholiken, die dazu gebührend gerüstet sind, sollen sich eine bessere Kenntnis der Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur, die den Brüdern eigen ist, erwerben. Dazu sind gemeinsame Zusammenkünfte, besonders zur Behandlung theologischer Fragen, sehr dienlich, bei denen ein jeder mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit spricht („par cum pari agat"), vorausgesetzt, daß die, die unter der Aufsicht ihrer Oberen daran teilnehmen, wirklich sachverständig sind. Aus einem solchen Dialog kann auch klarer zutage treten, was die wirkliche Situation der katholischen Kirche ist. Auf diesem Wege wird auch die Denkweise der getrennten Brüder besser erkannt und ihnen unser Glaube in geeigneterer Weise auseinandergesetzt.

10. Die Unterweisung in der heiligen Theologie und in anderen, besonders den historischen Fächern muß auch unter ökumenischem Gesichtspunkt geschehen, damit sie um so genauer der Wahrheit und Wirklichkeit entspricht.

Denn es liegt viel daran, daß die zukünftigen Hirten und Priester über eine Theologie verfügen, die ganz in diesem Sinne und nicht polemisch erarbeitet wurde, besonders bei jenen Gegenständen, die die Beziehungen der getrennten Brüder zur katholischen Kirche betreffen.

Von der Ausbildung der Priester hängt ja die notwendige Unterweisung und geistliche Bildung der Gläubigen und der Ordensleute ganz besonders ab.

Auch die Katholiken, die in denselben Ländern wie andere Christen im Dienst der Mission stehen, müssen gerade heute erkennen, welche Fragen sich hier ergeben und welche Früchte für ihr Apostolat der Ökumenismus heranreifen läßt.

11. Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern. Die gesamte Lehre muß klar vorgelegt werden. Nichts ist dem ökumenischen Geist so fern wie jener falsche Irenismus, durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird.

Zugleich muß aber der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann.

Darüber hinaus müssen beim ökumenischen Dialog die katholischen Theologen, wenn sie in Treue zur Lehre der Kirche in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen suchen, mit Wahrheitsliebe, mit Liebe und Demut vorgehen. Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder „Hierarchie" der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden[25].

12. Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unsern Erlöser und Herrn, bekennen und in gemeinsamem Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für unsere Hoffnung, die nicht zuschanden wird. Da in heutiger Zeit die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sehr weit verbreitet ist, sind alle Menschen ohne Ausnahme zu gemeinsamem Dienst gerufen, erst recht diejenigen, die an Gott glauben, am meisten aber alle Christen, die ja mit dem Namen Christi ausgezeichnet sind. Durch die Zusammenarbeit der Christen kommt die Verbundenheit, in der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellerem Licht zutage. Diese Zusammenarbeit, die bei vielen Völkern schon besteht, muß mehr und mehr vervollkommnet werden, besonders in jenen Ländern, wo die soziale und technische Entwicklung erst im Werden ist. Das gilt sowohl für die Aufgabe, der menschlichen Person zu ihrer wahren Würde zu verhelfen, für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des

Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geiste, wie auch für die Bereitstellung von Heilmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird.

Drittes Kapitel

Die vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften

13. Zwei besondere Kategorien von Spaltungen, durch die der nahtlose Leibrock Christi getroffen wurde, wollen wir nun näher ins Auge fassen.
Die ersten dieser Spaltungen geschahen im Orient, und zwar entweder auf Grund einer dogmatischen Bestreitung von Glaubensformeln der Konzilien von Ephesus und Chalkedon oder, in späterer Zeit, durch die Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen den Patriarchaten des Orients und dem Römischen Stuhl.
Andere Spaltungen entstanden sodann mehr als vier Jahrhunderte später im Abendland auf Grund von Ereignissen, die man die Reformation nennt. Seither sind mehrere nationale oder konfessionelle Gemeinschaften vom Römischen Stuhl getrennt. Unter denjenigen von ihnen, bei denen katholische Traditionen und Strukturen zum Teil fortbestehen, nimmt die Anglikanische Gemeinschaft einen besonderen Platz ein.
Indessen sind diese einzelnen Trennungen untereinander sehr verschieden, nicht allein bedingt durch ihre Entstehung und durch die Umstände von Ort und Zeit, sondern vor allem nach Art und Bedeutsamkeit der Probleme, die sich auf den Glauben und die kirchliche Struktur beziehen.
Deshalb hat das Heilige Konzil, das weder die andersartige Situation der verschiedenen Gemeinschaften der Christen geringachtet noch die trotz der Spaltung unter ihnen bestehenden Bande übergehen will, beschlossen, folgende Erwägungen zur Verwirklichung einer besonnenen ökumenischen Arbeit vorzulegen.

I. Die besondere Betrachtung der orientalischen Kirchen

14. Die Kirchen des Orients und des Abendlandes sind Jahrhunderte hindurch je ihren besonderen Weg gegangen, jedoch miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder Disziplin unter ihnen entstanden. Mit Freude möchte die Heilige Synode neben anderen sehr bedeutsamen Dingen allen die Tatsache in Erinnerung rufen, daß im Orient viele Teilkirchen oder Ortskirchen bestehen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen. Deshalb steht bei den Orientalen bis auf den heutigen Tag der Eifer und die Sorge im Vordergrund, jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen.
Es darf ebenfalls nicht unerwähnt bleiben, daß die Kirchen des Orients von Anfang an einen Schatz besitzen, aus dem die Kirche des Abendlandes in den Dingen der Liturgie, in ihrer geistlichen Tradition und in der rechtlichen Ordnung vielfach geschöpft hat. Auch das darf in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden, daß die Grunddogmen des christlichen Glaubens von der Dreifaltigkeit und von dem Wort Gottes, das aus der Jungfrau Maria Fleisch angenommen hat, auf ökumenischen Konzilien definiert worden sind, die im Orient stattgefunden haben. Jene Kirchen haben für die Bewahrung dieses Glaubens viel gelitten und leiden noch heute.
Das von den Aposteln überkommene Erbe aber ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten. Dies alles hat, neben äußeren Gründen, auch infolge des Mangels an Verständnis und Liebe füreinander zu der Trennung Anlaß geboten.
Deshalb ermahnt das Heilige Konzil alle, besonders diejenigen, die sich um die so erwünschte Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen den orientalischen Kirchen und der katholischen Kirche bemühen wollen, daß sie diese besonderen Umstände der Entstehung und des Wachstums der Kirchen des Orients sowie die Art der vor der Trennung zwischen ihnen und dem Römischen Stuhl bestehenden Beziehungen gebührend berücksichtigen und sich über dies alles ein rechtes Urteil bilden. Die genaue Beachtung dieser Frage wird zu dem beabsichtigten Dialog im höchsten Maße beitragen.
15. Es ist allgemein bekannt, mit welcher Liebe die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeier, die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der Allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie „der göttlichen Natur teilhaftig“ (2 Petr. 1, 4) geworden sind. So baut sich auf und wächst[26] durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes, und durch die Konzelebration wird ihre Gemeinschaft offenbar.
Bei diesem liturgischen Kult preisen die Orientalen mit herrlichen Hymnen Maria, die allzeit Jungfräuliche, die das Ökumenische Konzil von Ephesus feierlich als heilige Gottesgebärerin verkündet hat, damit dadurch wahrhaft und eigentlich Christus als Gottes- und Menschensohn gemäß der Schrift anerkannt werde. Ebenso verehren sie viele Heilige, unter ihnen Väter der gesamten Kirche.
Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam.
Im Orient finden sich auch die Reichtümer jener geistlichen Traditionen, die besonders im Mönchtum ihre Ausprägung gefunden haben. Denn seit den glorreichen Zeiten der heiligen Väter blühte dort jene monastische Spiritualität, die sich von dorther auch in den Gegenden des

Abendlandes ausbreitete und aus der das Ordenswesen der Lateiner als aus seiner Quelle seinen Ursprung nahm und immer wieder neue Kraft erhielt. Deshalb wird mit Nachdruck empfohlen, daß die Katholiken sich mehr mit diesen geistlichen Reichtümern der orientalischen Väter vertraut machen, die den Menschen in seiner Ganzheit zur Betrachtung der göttlichen Dinge emporführen.

Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt und die völlige Wiederversöhnung der orientalischen und der abendländischen Christen herbeigeführt werde.

16. Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den heiligen Vätern und Synoden, auch von ökumenischen, sanktioniert worden sind. Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche, wie sie oben erwähnt wurde, nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt, so erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind.

17. Was oben von der legitimen Verschiedenheit gesagt wurde, dasselbe soll nun auch von der verschiedenen Art der theologischen Lehrverkündigung gesagt werden. Denn auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß. Gerade gegenüber den authentischen theologischen Traditionen der Orientalen muß anerkannt werden, daß sie in ganz besonderer Weise in der Heiligen Schrift verwurzelt sind, daß sie durch das liturgische Leben gefördert und zur Darstellung gebracht werden, daß sie genährt sind von der lebendigen apostolischen Tradition und von den Schriften der Väter und geistlichen Schriftsteller des Orients und daß sie zur rechten Gestaltung des Lebens, überhaupt zur vollständigen Betrachtung der christlichen Wahrheit hinführen.

Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört; und sie sagt Gott dafür Dank, daß viele orientalische Söhne der katholischen Kirche, die dies Erbe bewahren und den Wunsch haben, es reiner und vollständiger zu leben, schon jetzt mit den Brüdern, die die abendländische Tradition pflegen, in voller Gemeinschaft leben.

18. Im Hinblick auf all dies erneuert das Heilige Konzil feierlich, was in der Vergangenheit von Heiligen Konzilien und von römischen Päpsten erklärt wurde, daß es nämlich zur Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig sei, „keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen" (Apg. 15, 28). Es spricht den dringenden Wunsch aus, daß von nun an alle ihr Bestreben darauf richten, diese Einheit allmählich zu erlangen in den verschiedenen Einrichtungen und Lebensformen der Kirche, besonders durch das Gebet und den brüderlichen Dialog über die Lehre und über die drängenden Notwendigkeiten der Seelsorgsaufgaben in unserer Zeit. In gleicher Weise empfiehlt das Heilige Konzil den Hirten und den Gläubigen der katholischen Kirche eine enge Verbundenheit mit denen, die nicht mehr im Orient, sondern fern von ihrer Heimat leben, damit die brüderliche Zusammenarbeit mit ihnen im Geist der Liebe und unter Ausschluß jeglichen Geistes streitsüchtiger Eifersucht wachse. Wenn dieses Werk mit ganzer Seele in Angriff genommen wird, so hofft das Heilige Konzil, daß die Wand, die die abendländische und die orientalische Kirche trennt, einmal hinweggenommen werde und schließlich nur eine einzige Wohnung sei, deren fester Eckstein Jesus Christus ist, der aus beidem eines machen wird[27].

II. Die getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Abendland

19. Die Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften, die in der schweren Krise, die im Abendland schon vom Ende des Mittelalters ihren Ausgang genommen hat, oder auch in späterer Zeit vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennt wurden, sind mit der katholischen Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden, da ja das christliche Volk in den Jahrhunderten der Vergangenheit so lange Zeit sein Leben in kirchlicher Gemeinschaft geführt hat.

Da jedoch diese Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften wegen ihrer Verschiedenheit, nach Ursprung, Lehre und geistlichem Leben nicht nur uns gegenüber, sondern auch untereinander nicht wenige Unterschiede aufweisen, so wäre es eine überaus schwierige Aufgabe, sie recht zu beschreiben, was wir hier zu unternehmen nicht beabsichtigen.

Obgleich die ökumenische Bewegung und der Wunsch nach Frieden mit der katholischen Kirche sich noch nicht überall durchgesetzt hat, so hegen wir doch die Hoffnung, daß bei allen ökumenischer Sinn und gegenseitige Achtung allmählich wachsen.

Dabei muß jedoch anerkannt werden, daß es zwischen diesen Kirchen und Gemeinschaften und der katholischen Kirche Unterschiede von großem Gewicht gibt, nicht nur in historischer, soziologischer, psychologischer und kultureller Beziehung, sondern vor allem in der Interpretation der offenbarten Wahrheit. Damit jedoch trotz dieser Unterschiede der ökumenische Dialog erleichtert werde, wollen wir im folgenden einige Gesichtspunkte hervorheben, die das Fundament und ein Anstoß zu diesem Dialog sein können und sollen.

20. Unser Geist wendet sich zuerst den Christen zu, die Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen offen bekennen zur Ehre des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Wir wissen zwar, daß nicht geringe Unterschiede gegenüber der Lehre der katholischen Kirche

bestehen, insbesondere über Christus als das fleischgewordene Wort Gottes und über das Werk der Erlösung, sodann über das Geheimnis und den Dienst der Kirche und über die Aufgabe Mariens im Heilswerk. Dennoch freuen wir uns, wenn wir sehen, wie die getrennten Brüder zu Christus als Quelle und Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft streben. Aus dem Wunsch zur Vereinigung mit Christus werden sie notwendig dazu geführt, die Einheit mehr und mehr zu suchen und für ihren Glauben überall vor allen Völkern Zeugnis zu geben.

21. Die Liebe und Hochschätzung, ja fast kultische Verehrung der Heiligen Schrift führen unsere Brüder zu einem unablässigen und beharrlichen Studium dieses heiligen Buches: Das Evangelium ist ja „eine Kraft Gottes zum Heile für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst, aber auch für den Griechen" (Röm. 1, 16).

Unter Anrufung des Heiligen Geistes suchen sie in der Heiligen Schrift Gott, wie er zu ihnen spricht in Christus, der von den Propheten vorherverkündigt wurde und der das für uns fleischgewordene Wort Gottes ist. In der Heiligen Schrift betrachten sie das Leben Christi und was der göttliche Meister zum Heil der Menschen gelehrt und getan hat, insbesondere die Geheimnisse seines Todes und seiner Auferstehung.

Während die von uns getrennten Christen die göttliche Autorität der Heiligen Schrift bejahen, haben sie jedoch, jeder wieder auf andere Art, eine von uns verschiedene Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Schrift und der Kirche, wobei nach dem katholischen Glauben das authentische Lehramt bei der Erklärung und Verkündigung des geschriebenen Wortes Gottes einen besonderen Platz einnimmt.

Nichtsdestoweniger ist die Heilige Schrift gerade beim Dialog ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet.

22. Der Mensch wird durch das Sakrament der Taufe, wenn es gemäß der Einsetzung des Herrn recht gespendet und in der gebührenden Geistesverfassung empfangen wird, in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingegliedert und wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben nach jenem Wort des Apostels: „Ihr seid in der Taufe mit ihm begraben, in ihm auch auferstanden durch den Glauben an das Wirken Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat" (Kol. 2, 12)[28].

Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.

Obgleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft.

Deshalb ist die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs.

23. Das christliche Leben dieser Brüder wird genährt durch den Glauben an Christus, gefördert durch die Gnade der Taufe und das Hören des Wortes Gottes. Dies zeigt sich im privaten Gebet, in der biblischen Betrachtung, im christlichen Familienleben und im Gottesdienst der zum Lob Gottes versammelten Gemeinde. Übrigens enthält ihr Gottesdienst nicht selten deutlich hervortretende Elemente der alten gemeinsamen Liturgie.

Der Christusglaube zeitigt seine Früchte in Lobpreis und Danksagung für die von Gott empfangenen Wohltaten; hinzu kommt ein lebendiges Gerechtigkeitsgefühl und eine aufrichtige Nächstenliebe. Dieser werktätige Glaube hat auch viele Einrichtungen zur Behebung der geistlichen und leiblichen Not, zur Förderung der Jugenderziehung, zur Schaffung menschenwürdiger Verhältnisse im sozialen Leben und zur allgemeinen Festigung des Friedens hervorgebracht.

Wenn auch viele Christen das Evangelium auf dem Gebiet der Moral weder stets in der gleichen Weise auslegen wie die Katholiken noch in den sehr schwierigen Fragen der heutigen Gesellschaft zu denselben Lösungen wie sie gelangen, so wollen sie doch ebenso wie wir an dem Worte Christi als der Quelle christlicher Tugend festhalten und dem Gebot des Apostels folgen, der da sagt: „Alles, was immer ihr tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus, und danket durch ihn Gott dem Vater" (Kol. 3, 17). Von da her kann der ökumenische Dialog über die Anwendung des Evangeliums auf den Bereich der Sittlichkeit seinen Ausgang nehmen.

24. Nach dieser kurzen Darlegung der Bedingungen für die praktische Durchführung der ökumenischen Arbeit und der Prinzipien, nach denen sie auszurichten ist, richten wir unsern Blick vertrauensvoll auf die Zukunft. Das Heilige Konzil mahnt die Gläubigen, jede Leichtfertigkeit wie auch jeden unklugen Eifer zu meiden, die dem wahren Fortschritt der Einheit nur schaden können. Ihre ökumenische Betätigung muß ganz und echt katholisch sein, das heißt in Treue zur Wahrheit, die wir von den Aposteln und den Vätern empfangen haben, und in Übereinstimmung mit dem Glauben, den die katholische Kirche immer bekannt hat, zugleich aber auch im Streben nach jener Fülle, die sein Leib nach dem Willen des Herrn im Ablauf der Zeit gewinnen soll.

Das Heilige Konzil wünscht dringend, daß alles, was die Söhne der katholischen Kirche ins Werk setzen, in Verbindung mit den Unternehmungen der getrennten Brüder fortschreitet, ohne den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis in den Weg zu legen und ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen. Darüber hinaus erklärt es seine Überzeugung, daß dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt. Darum setzt es seine Hoffnung gänzlich auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Heiligen Geistes. „Die Hoffnung aber wird nicht zuschanden: Denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist" (Röm. 5, 5).

Was in diesem Dekret im gesamten und im einzelnen ausgesprochen ist, hat die Zustimmung der Väter gefunden.

Und Wir, kraft der von Christus Uns übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geiste und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist.

Rom, bei St. Peter, am 21. November 1964.

Ich PAULUS Bischof der katholischen Kirche

Es folgen die Unterschriften der Väter.

[1] Vgl. 1 Kor. 1, 13.
[2] Vgl. 1 Joh. 4, 9; Kol. 1, 18—20; Joh. 11, 52.
[3] Vgl. Joh. 13, 34. [4] Vgl. Joh. 16, 7.
[5] Vgl. 1 Kor. 12, 4—11.
[6] Vgl. Matth. 28, 18—20 in Verbindung mit Joh. 20, 21—23.
[7] Vgl. Matth. 16, 19 in Verbindung mit Matth. 18, 18.
[8] Vgl. Luk. 22, 32. [9] Vgl. Joh. 21, 15—17.
[10] Vgl. Eph. 2, 20.
[11] Vgl. 1 Petr. 2, 25; I. Vatikanisches Konzil, Sessio IV (1870), Constitutio *Pastor Aeternus:* Coll. Lac. 7, 482 a.
[12] Vgl. Is. 11, 10—12.
[13] Vgl. Eph. 2, 17—18 in Verbindung mit Mark. 16, 15.
[14] Vgl. 1 Petr. 1, 3—9.
[15] Vgl. 1 Kor. 11, 18—19; Gal. 1, 6—9; 1 Joh. 2, 18—19.
[16] Vgl. 1 Kor. 1, 11 ff.; 11, 22.
[17] Vgl. Konzil v. Florenz, Sess. VIII (1439), Dekret *Exsultate Deo:* Mansi 31, 1055 A.
[18] Vgl. S. Augustinus, In Ps. 32, Enarratio II, 29: PL 36, 299.
[19] Vgl. IV. Laterankonzil (1215), Constitutio IV: Mansi 22, 990; II. Konzil v. Lyon (1274), Professio Fidei Michaelis Palaeologi: Mansi 24, 71 E; Konzil v. Florenz, Sessio VI (1439), Definitio *Laetentur caeli:* Mansi 31, 1026 E.
[20] Vgl. Jak. 1, 4; Röm. 12, 1—2.
[21] Vgl. 2 Kor. 4, 10; Phil. 2, 5—8. [22] Vgl. Eph. 5, 27.
[23] Vgl. V. Laterankonzil, Sessio XII (1517), Constitutio *Constituti:* Mansi 32, 988 B—C.
[24] Vgl. Eph. 4, 23. [25] Vgl. Eph. 3, 8.
[26] Vgl. Johannes Chrysostomus, In Ioannem Homilia XLVI: PG 59, 260—262.
[27] Vgl. Konzil v. Florenz, Sessio VI (1439), Definitio *Laetentur caeli:* Mansi 31, 1026 E.
[28] Vgl. Röm. 6, 4.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BOSC, Robert. *Les armes modernes et le concile.* In: Revue de l'Action Populaire 186 (März 1965) S. 275—286.

Robert Bosc kommt zurück auf die Konzilsdebatte über die Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit des Einsatzes nuklearer Waffen und stützt sich dabei vor allem auf die kritischen Stimmen, die die ganze Diskussion um die Atomwaffen im Rahmen der Diskussion um das Schema 13 als unzulänglich, wenn nicht als falsch gestellt empfunden haben. Bosc tritt für eine vertiefte Reflexion über die Zuständigkeit und Grenzen kirchlicher Stellungnahmen zu gewissen doch sehr „technischen" Fragen ein, zu denen er auch diese zählt. Den amerikanischen evangelischen Theologen Theodore Weber zitierend, weist er darauf hin, daß dieses und ähnliche Probleme nicht mit der traditionellen moraltheologischen Begrifflichkeit vom Einsatz der Mittel zu Erreichung eines adäquaten Zweckes gelöst werden können. Das Konzil müsse vielmehr bestrebt sein, aus sittlicher und religiöser Sicht die existenzielle Situation des Menschen angesichts der atomaren Bedrohung zu erhellen und die Gewissen zu bilden.

CONGAR, Yves, OP. *Über die Mutterschaft der Kirche:* In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 145 Heft 1 (1965) S. 68—100.

Dieser Beitrag erschien bereits als Vorwort zur 1964 veröffentlichten französischen Ausgabe des Buches von Karl *Delahaye:* „Erneuerung der Seelsorgsformen . . ." (Herder 1958). Er soll die bei Origenes endenden Untersuchungen von Delahaye durch Hinweise auf das Vordringen juridischen Denkens im Mittelalter, das den Laien zum Ausweichen auf eine aszetische Frömmigkeit veranlaßte, ergänzen. Congar unterstreicht die Absicht von Delahaye, die Erneuerung der Seelsorge aus dem Geist der Alten Kirche zu suchen, aber es gehe dabei nicht darum, die Kirche wieder „auf Touren" zu bringen, sondern dem Menschen zu helfen, der dem technischen Geist ausgeliefert ist, und „ein Milieu der Bekehrung" zu pflegen. Für viele Priester erfordere das eine intellektuelle und geistliche Umkehr.

COTTIER, Georges, M. M. *La liberté religieuse. Thème majeur de Vatican II.* In: Études (April 1965) S. 443—459.

Dieser Beitrag setzt die Diskussion um die Religionsfreiheit auf der Basis der letzten Fassung der gleichnamigen Konzilserklärung fort. Nach ihm halten sich positive Ansätze, Verbesserungen und Mängel offenbar die Waage. Wie andere Kommentatoren weist auch Cottier auf die Notwendigkeit einer gründlicheren geschichtlichen Darstellung des Verhaltens der Kirche in Fragen Religionsfreiheit seit dem Syllabus Pius' IX. hin. Er macht deutlich, daß die Fehlhaltungen nicht nur einseitig auf die damaligen Ideologien und Staatsauffassungen verteilt werden können, „auch die Kinder der Kirche sind nicht immer die ersten, die christlichen Imperative in zeitlichen Dingen zu erahnen". Manchmal kann eine in sich legitime und gerechtfertigte „Verdammung" die „Präsenz eines authentischen Anliegens" hinter der irrtümlichen Formulierung „verdecken".

FLICK, Maurizio, SJ. *Il volto esteriore e il volto interiore della Chiesa.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2755 (3. April 1965) S. 48—57.

Flick befaßt sich mit der Notwendigkeit kirchlicher Reformen auf dem Hintergrund der gegen die ersten Reformen des Zweiten Vatikanums vorgetragenen Widerstände. Er weist darauf hin, daß die Veränderung des „äußeren Gesichtes" der Kirche unvermeidlich und notwendig ist. Ihre Gesetze, ihre Kult- und Verkündigungsformen bedürften des ständigen „aggiornamento" und der Angleichung an die verschiedenen Zeiten und Kulturen. Die innere Natur der Kirche als Volk Gottes und als in der Inkarnation gründende Gemeinschaft als ewiges Zeichen des Heilswillens Gottes bleibe dieselbe. Die Reform müsse von allen vollzogen werden, zunächst durch ein authentisches christliches Leben, andernfalls blieben die äußeren Veränderungen ohne Wirkung.

KARRER, Otto. *Geschichtliche und geistliche Wirklichkeit. Gedanken zur dritten Konzilsperiode.* In: Civitas Jhg. 20 Nr. 5 (März 1965) S. 278—292.

Karrer hat hier sein Urteil über die Dritte Session des Konzils abgegeben. Trotz der teilweise unbefriedigenden Dekrete ist für ihn der klare Reformwille des Konzils das entscheidende Faktum, das für den Sehenden auch durch alle Dekrete hindurchleuchtet. Karrer hat auch den Ereignissen der letzten Konzilswoche eine sehr abgewogene Beurteilung gewidmet.

KASPER, Walter. *Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen.* In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 145 Heft 1 (1965) S. 42—62.

Ein Habilitationsvortrag vor der Theologischen Fakultät in Tübingen, der zur Kritik der votum-ecclesiae-Theorie sagt, sie verfehle die geschichtliche Realität der nicht-katholischen Christen, da sie nicht ihre Kirchlichkeit erfasse. Man müsse auf den Sprachgebrauch des NT zurückgreifen, auch sei der katholische Kirchenbegriff für eine solche Sicht der Einheit in der Vielheit durchaus offen. Aber man dürfe auch die vestigia ecclesiae nicht rein statisch verstehen. Das Problem liege nicht in einer besseren Terminologie, sondern in einer grundsätzlich neuen theologischen Gesamtsicht des Verhältnisses von Kirche und Kirchen.

KASSING, Altfrid. *Konzelebration und eucharistische Gemeinde.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 3 (März 1965) S. 234—237.

Zugegeben, daß Konzelebration positiv einen Schritt von der Privatmesse zur eucharistischen Gemeinschaft bedeutet, aber die eucharistische Feier werde doch wieder als „Zelebration" der Priester verstanden und widerstreite der priesterlichen Vollmacht, die als Dienst an der Gemeinde verstanden wird. Nun aber gehe Konzelebration auf Kosten der Einheit der Gemeinde, die nicht voll verwirklicht, sondern wieder durch Aufrichtung einer Sondergemeinde von Zelebranten gespalten werde. Der Einheit der Gemeinde werde besser durch den einen Priester gedient, die anderen anwesenden Priester sollten brüderlich in die Gemeinde treten und zu kommunizierenden Priestern werden.

KOSTER, Mannes Dominikus, OP. *Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil.* In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 145 Heft 1 (1965) S. 13—41.

Dieser schon im Mai 1964 abgeschlossene „ekklesiologische Diskussionsbeitrag" eines der frühesten Mahner, die Kirche als „Volk Gottes" zu verstehen statt als „Leib Christi", nimmt viel von dem vorweg, was in der Konstitution „Über die Kirche" schließlich formuliert worden ist, warnt aber vor Definitionen der Kirche, für die die Zeit noch nicht gekommen sei. Das Konzil könne nur die Richtung weisen.

MARLÉ, René. *Un Témoin de l'Église évangelique: Dietrich Bonhoeffer.* In: Recherches de Science Religieuse T. LIII Nr. 1 (Januar/März 1965) S. 44—76.

Marlé, bekannt durch seine Bemühungen um ein Verständnis Bultmanns, versucht nun auch Bonhoeffer als einem Repräsentanten existentieller evangelischer Frömmigkeit gerecht zu werden, vor allem dadurch, daß er die vermeintlich katholischen Züge an ihm heraushebt. Marlé verrät eine umfassende Kenntnis der Quellen und der Literatur zu seinem Thema.

PASCHER, Joseph. *Bischof und Presbyterium.* In: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie Jhg. 1 Heft 2 (Februar 1965) S. 83—85.

Pascher untersucht vor allem die liturgische Stellung des Bischofs in der alten Kirche in bezug auf die Feier der Eucharistie und das daraus resultierende Verhältnis zum Presbyterium, das in seinem Auftrag die Eucharistie mit dem Volke feiert. Die Bemühungen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums laufen auf eine möglichst annähernde Wiederherstellung der Praxis der alten Kirche hinaus. Zur Konzelebration stellt Pascher fest, daß sie ohne Mitwirkung des Bischofs in der Geschichte des lateinischen Ritus nicht bekannt ist. Hier habe das Zweite Vatikanum also etwas Neues geschaffen. — Im gleichen Heft, das der Liturgiereform gewidmet ist, finden sich eine Reihe weiterer Beiträge namhafter Gelehrter zu liturgiewissenschaftlichen Themen, darunter von Cipriano *Vagaggini* (Der Bischof und die Liturgie) und von H. *Manders* (Die Konzelebration).

PFÜRTNER, Stephanus, OP. *Toleranz aus Glaubensüberzeugung.* In: Die neue Ordnung Jhg. 19 Nr. 2 (April 1965) S. 81—94.

Der Verfasser entwirft zunächst eine Phänomenologie der Toleranz. Sie ist ein Verhalten aus dem Zugleich von Anerkennung und Abweisung, Offenheit und Entschiedenheit, Trennung und Einheit. Sie setzt die Gemeinsamkeit voraus, daß jeder in seinen Grundrechten als Mensch unantastbar ist. Deshalb findet sie eine Grenze an Gemeinwohl und Grundrechten. Wo die Grenze liegt, das ist überwiegend Ermessenssache. Die Anwendung auf das Religiöse liegt darin, daß dieses immer als Überzeugung und nie als Zwang sein Recht hat. Der Verfasser beurteilt auch die historische Stellung der Kirche zur Toleranz.

RAHNER, Karl, SJ. *Kirche im Wandel.* In: Stimmen der Zeit. Jhg. 90 Heft 6 (März 1965) S. 437—454.

Der Verfasser untersucht die Möglichkeiten und den Sinn von Entwicklungen innerhalb des Rechts und der Lehre der Kirche. Das Gewicht liegt auf den Entwicklungen der Lehre. Rahner äußert sich ausführlich — und das ist der interessanteste Teil — zur Frage der Verbindlichkeit nicht definierter kirchlicher Lehren und Gebote. Die Kirche ist in diesen Fällen mit ihrer Lehre selbst noch unterwegs, immer aber im Rahmen ihrer unwandelbaren Grundüberzeugungen.

SANTELER, J., SJ. *Der Endzweck des Menschen nach Thomas von Aquin.* In: Zeitschrift für katholische Theologie Bd. 87 Heft 1 (1965) S. 1—60.

Diese „kritisch-weiterführende Studie" ist ein gründlicher Nachweis, daß die Lehre von der *beatitudo* als des Endzweckes nach S. Th. I/II q. 1 die Seligkeit Gottes meint, nicht aber die des Menschen, die nach Abschnitt VII der Abhandlung nur insofern mitgemeint ist, als das Wohlgefallen Gottes die Sinnfülle des menschlichen Lebens und die Menschenwürde garantiert.

SCHNEIDER, Gerhard. *Bibel und Meditation.* In: Geist und Leben Jhg. 38 Heft 1 (Februar 1965) S. 13—38.

Diese „Hinweise zum meditativen Umgang mit der Heiligen Schrift" wurden auf der vierten Arbeitstagung der Homiletischen Arbeitsgemeinschaft im April 1964 vorgetragen. Sie unterscheiden überzeugend die spezifisch biblische Meditation, die ein Hören des Gotteswortes bedeutet, von der aus Asien stammenden mystischen Versenkung und erweisen ihre Notwendigkeit für die Predigtvorbereitung, der ein Hinhören vorangegangen sein sollte. Die Ablehnung des „bohrenden Fragens" wird aber der Tatsache nicht gerecht, daß wenigstens der Laie sich zuerst aus seiner modernen Welt zur Bibel durchfragen muß, ehe sie für ihn hörbar wird.

Philosophie

ABENDROTH, Walter u. a. *Rudolf Steiner:* In: Schweizer Monatshefte Jhg. 44 Heft 12 (März 1965) S. 1131—1160.

Rudolf Steiner starb vor vierzig Jahren, am 30. März 1925. Die geistige Auseinandersetzung mit seinem umfangreichen schriftstellerischen Werk steht noch bevor. Hier werden durch W. Abendroth (Steiners Schriften zum Theater), O. Palmer (Von der Denkweise Rudolf Steiners), J. Hemleben (R. Steiner und Ernst Haeckel), E. Froböse (Bibliographische Notiz) Ausgangspunkte zu einer solchen Auseinandersetzung bezeichnet.

KRIEGER, Evelina. *Antwort auf Robinson.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Nr. 3 (März 1965) S. 185—204.

Eine geistvolle und im ganzen doch ernüchternde Auseinandersetzung mit dem Buch des anglikanischen Bischofs Robinson (deutscher Titel: Gott ist anders, Christian Kaiser Verlag, München 1963), in der auch versucht wird, das Buch in die geistes- und denkgeschichtlichen Perspektiven hineinzustellen, in denen es beheimatet ist. Die denkerische „Tendenz" Robinsons wird hart herausgestellt: „Gott zum Transzendentale der Konstitution des Menschen durch sich selbst zu machen", daß „Gott zu wenig göttlich gedacht werde, wenn man ihn nicht als Transzendentales am Endlichen denke". Dabei werde das Eigentliche nicht bedacht: daß der „homo non religiosus" zwar viele Gründe, aber nur einen Grund hat, „daß er Gott den Ungeschaffenen nicht mag".

REQUET, A. *Psychoanalyse, ontologie et progrès.* In: Esprit Jhg. 33 Nr. 336 (März 1965) S. 479—494.

Die Studie ist gerichtet gegen die Annahme von Freud, daß die Gegenwart des Menschen ganz und gar durch dessen Vergangenheit determiniert wird, eine materialistisch-deterministische These. Der Wiederholungszwang ist danach das mächtigste psychologische Faktum. Réquet stellt dagegen als das bestimmende Moment der Existenz die Finalität und die ihr zugehörige Zukunft heraus. „Das Morgen ist eine verborgene Macht" (Valéry). Der Mensch wird durch die Antizipation bestimmt. Das ergibt vor allem eine andere und neue Betrachtungsweise des Todes.

Politisches und soziales Leben

CALVEZ, J.-Y. *Les „quatorze points" du patronat.* In: Revue de l'Action Populaire 186 (März 1965) S. 257—266.

Das „Centre national" der französischen Unternehmer hat im Februar eine Grundsatzerklärung über seine Vorstellungen zu den Möglichkeiten wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts veröffentlicht, die in der Öffentlichkeit, bei den Gewerkschaften, in der Presse (auch bei einem Teil der katholischen Presse) und in Unternehmerkreisen selbst (besonders beim Verband junger Unternehmer) wegen seines Liberalismus und Paternalismus alter Prägung auf heftige Kritik gestoßen ist. Calvez analysiert das Dokument in einer Konfrontation mit einigen fundamentalen neuen Tatbeständen in Betrieb, Wirtschaft und Staat und schließt sich im wesentlichen der Kritik an.

CLAUSSEN, Wilhelm. *Die klassenlose Leistungsgesellschaft.* In: Die Mitarbeit Jhg. 14 Heft 1 (Januar/Februar 1965) S. 31 bis 45.

Der Staatssekretär im Arbeitsministerium weist hier auch mit Hilfe von Statistiken nach, daß wir weder eine ständische noch eine Klassengesellschaft sind, sondern ein Volk von einzelnen Arbeitnehmern (80 v. H.) mit gleichen Rechten, Angleichung der Einkommen und der Lebensformen, mit nur einem noch vorhandenen Unterschied, daß die Arbeitnehmer nicht in gleicher Weise an der Vermögensbildung beteiligt sind, ein Mangel, der durch das prämienbegünstigte Sparen und das sog. 312-DM-Gesetz ausgeglichen werde. Eine soziale Frage im Sinne des 19. Jahrhunderts gebe es heute nicht mehr.

FORSTER, Karl. *Kirche und Koexistenz.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Nr. 4 (April 1965) S. 249—262.

Wiedergabe eines Vortrags des Direktors der Katholischen Akademie in Bayern vor der Diplomatischen Akademie in Wien. Forster legt dar, daß die von östlicher Seite, mit besonderm Nachdruck von Chruschtschow ins Gespräch gebrachte These von der friedlichen Koexistenz verschiedener, in ihren Zielsetzungen gegensätzlicher Gesellschafts- und Staatssysteme keine Modifikation der kommunistischen Zielvorstellungen einer Weltrevolution mit sich bringt. Forster stellt vielmehr dar, daß die Koexistenzthese eine Abwandlung der politischen Dialektik bedeutet.

GIORDANO, Maurizio. *Il movomento comunista e la religione.* In: Orientamenti sociali Jhg. 21 Nr. 1 (Januar 1965) S. 61—98.

Giordano gibt aus italienischer Sicht einen Überblick über das Verhältnis des heutigen Weltkommunismus zur Religion. Er weist darauf hin, daß auch in bezug auf die Religion im Weltkommunismus eine gewisse Differenzierung festzustellen ist, auch wenn diese Differenzierung politischer und taktischer Art ist. Der Autor zitiert das Promemoria Togliattis von Yalta, in dem dieser auf die Notwendigkeit hinweist, auch in bezug auf die Religion, „alte Formeln, die nicht mehr der Realität von heute entsprechen", zu liquidieren. Der Artikel spiegelt die gegenwärtige Diskussion in Italien über die innerkommunistische Entwicklung wider. Dem Beitrag folgt das Promemoria von Yalta im Wortlaut.

KAPPELER, Franz. *Südafrika ist anders, als die Welt glaubt.* In: Schweizer Monatshefte Jhg. 44 Heft 12 (März 1965) S. 1089—1109.

Wie im Titel bereits angedeutet wird, macht sich der Verfasser die übliche Verurteilung der Apartheid nicht zu eigen. Er erläutert zunächst ausführlich die wirtschaftlichen, sozialen und ethnologischen Faktoren, die die Struktur der Südafrikanischen Union bestimmen, um aus ihnen den Schluß zu ziehen, daß eine andere Politik als die der getrennten Entwicklung der Rassen gar nicht möglich ist und die Räume chaotischer Zustände in der Welt nur um einen neuen vermehren würde, woran niemand, am allerwenigsten die Industrienationen, ein Interesse haben könne.

REATI, Angelo. *Impresa publica e integrazione europea.* In: Rivista internazionale di Scienze Sociali Vol. 36 Heft 1 (Januar/Februar 1965) S. 62—72.

Das Europäische Zentrum für staatliche Unternehmen hat im September 1964 in Berlin eine Tagung über die Funktion der staatlichen (öffentlichen) Unternehmen bei der wirtschaftlichen Integration Europas abgehalten. Der Autor referiert im wesentlichen die Meinungen, die zu dieser Frage vorgetragen wurden. Obwohl es starke Differenzen zwischen den Neoliberalen und den „Interventisten" gegeben habe, habe man doch die Schlüsselfunktion staatlicher Unternehmen bei der wirtschaftlichen Integration Europas anerkannt. Die Meinungen reichten von der völligen Reprivatisierung bis zur „Europäisierung" von Schlüsselindustrien.

STILLER, Axel-Bernd. *Probleme einer Investivlohnregelung.* In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 16 Nr. 3 (März 1965) S. 133—139.

Stiller bietet einen kurzen Überblick über die Grundtypen des Investivlohns, die in der Diskussion in Deutschland bisher eine Rolle spielten (subtraktiver, alternativer, additiver Investivlohn), und über die verschiedenen Vorschläge zu einer Verwirklichung, die von Parlamentariern, Sozialwissenschaftlern und Gewerkschaftsführern (Häussler, Hinkel, v. Nell-Breuning, Pass, Leber) vorgetragen wurden. Er erörtert die Auswirkungen der verschiedenen Grundtypen auf die Investitionsneigung der Unternehmer, die Unterschiede zwischen kapital- und lohnintensiven Betrieben und schließt mit einigen Bemerkungen zum Verhalten der Arbeitgeberorganisationen und der Gewerkschaften, wobei er bei ersteren allgemeine Ablehnung (Vorwurf der „kalten Enteignung", Ablehnung aller Zwangsmaßnahmen bei Vermögensbildung) feststellt. Die ablehnende Haltung der Gewerkschaften habe sich in letzter Zeit zu wandeln begonnen. Es habe sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die Einkommensverteilung mit Lohnpolitik allein nicht zu ändern sei.

TRAULLÉ, Claude. *Problèmes méthodologiques d'une recherche sur la signification de la messe.* In: Social Compass T. 11 Nr. 5 (1965) S. 37—46.

Die soziographischen Untersuchungen als Hilfsmittel der Pastoralsoziologie beschränkten sich bisher weitgehend auf die Frage des Sonntagsmessebesuchs und des Sakramentenempfangs. Ohne den Nutzen solcher Untersuchungen auch für die Gegenwart und Zukunft anzuzweifeln, müsse sich die Pastoralsoziologie doch stärker um die Motivforschung bemühen. In diesem Sinne hat das „Centre de Sociologie Religieuse" in Lille vor drei Jahren mit neuen Untersuchungen begonnen, um die Bedeutung, die die Gläubigen dem Gottesdienstbesuch beimessen, und die Motive, die sie zum Gottesdienstbesuch veranlassen, unter soziologischen und sozialpsychologischen Gesichtspunkten zu erforschen. Die besonderen methodischen und sachlichen Schwierigkeiten dieses Versuchs werden erläutert.

Chronik des katholischen Lebens

MAIER, Hans. *Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 4 (April 1965) S. 318—333.

Maier zeichnet die Entwicklungslinien nach, die das Verhältnis des deutschen Katholizismus zur nationalen Bewegung und Demokratie im 19. und 20. Jahrhundert gekennzeichnet haben. Er unterscheidet für das 19. Jahrhundert drei Phasen: die Phase der Bildung des politischen und des Organisationskatholizismus, getragen hauptsächlich von Laien; die zweite Phase der „Bildung eines Gesamtbewußtseins des deutschen Episkopats"; die Phase des sozialen Katholizismus nach 1850, die von Geistlichen und Laien zusammen getragen wird. Die Repräsentationsorgane des deutschen Katholizismus seien auch heute noch die der Bewegung des 19. Jahrhunderts. Zur Situation heute heißt es: die Katholiken in Deutschland müßten lernen, „daß die Stellung der Kirche nicht einfach auf Verfassungsgarantien beruht, sondern auf der lebendigen Aktion der Gläubigen in der Öffentlichkeit". — Bei dem Beitrag handelt es sich um die Wiedergabe eines Vortrags des Münchner Politologen auf einer gemeinsamen Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern und des Centre Catholique des Intellectuels Français in Paris.

MARTINI, Angelo, SJ. *Pio XII e Hitler.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2752 (20. Februar 1965) S. 342—354.

Martini, der seine Ausführungen auf bisher größtenteils unveröffentlichte Quellen stützt, aus denen er reichlich zitiert, behandelt nicht den gesamten Fragenkomplex, sondern zwei — allerdings bezeichnende — Abschnitte: die Zeit nach dem Erscheinen der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (also von 1937 bis zum Tode Pius' XI.) und die erste Zeit nach dem Pontifikatsantritt Pius' XII. Der Beitrag zeigt, daß Pius XII. im Gegensatz zu seinem Vorgänger um eine möglichst weitgehende Entspannung zwischen der katholischen Kirche und dem Dritten Reich bemüht war. An Hand des Briefes, den Pius XII. zu seinem Pontifikatsantritt an Hitler schrieb, weist Martini den Vorwurf des Nachgebens oder gar des Entgegenkommens gegenüber Hitler zurück. Neue Gesichtspunkte für die kirchenpolitische Beurteilung des Papstes ergeben sich aus dem Beitrag nicht. Das bisherige Bild wird im wesentlichen bestätigt. In deutlicheren Konturen erscheint aber Pius XI.

MOULIN, Léo. *Le forme di decentramento negli Ordini religiosi e nella Chiesa.* In: Rivista internazionale di Scienze Sociali Vol. 36 Heft 1 (Januar/Februar 1965) S. 29—39.

Moulin, Professor am Europakolleg in Brügge, vergleicht die katholischen Orden bzw. deren Rolle innerhalb kirchlicher Organisation mit den „parastatalen" (halbstaatlichen) Organen und Unternehmungen im Staat, denen innerhalb der Kirche eine dezentralisierende Funktion zukomme. Die Autonomie der Provinziale und Ortsoberen sei auch in Orden, denen man starke zentralistische Neigungen nachsage (z. B. Jesuiten) relativ groß. Rom habe mittels der Religiosenkongregation sich immer wieder um eine stärkere Zentralisierung bemüht, ohne allerdings „die relative Freiheit" und den relativen Pluralismus in den Orden anzutasten. Die Bischöfe seien als Träger hierarchischer Zentralisierung heute gegenüber den Orden mehr denn je um eine stärkere Zentralisierung auf Diözesan- und Landesebene bemüht.

REINA, Mario. *Sindacalismo e aconfessionalità.* In: Aggiornamenti sociali Jhg. 16 Nr. 3 (März 1965) S. 159—171.

Aus Anlaß der Titeländerung der christlichen Gewerkschaften Frankreichs (der Streichung des „C") stellt Reina einige grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis Kirche—Gewerkschaften an. Er weist darauf hin, daß die Kirche nie eigentlich prinzipiell die Notwendigkeit christlicher oder konfessioneller Gewerkschaften vertreten hat, sondern ihren Standpunkt in dieser Frage jeweils von den zeitlichen und lokalen Verhältnissen abhängig machte. Habe man früher auch dazu geneigt, christliche Gewerkschaften neutralen absolut vorzuziehen, so habe sich das seit *Mater et magistra* geändert. Man müsse die spezifische Aufgabe der Kirche in bezug auf die Gewerkschaften nicht in der Schaffung und Kontrolle konfessioneller Gewerkschaften sehen, sondern in der christlichen Formung der Gewerkschaftler.

RIBES, Bruno. *Vraie et fausse nouveauté dans l'Église.* In: Études (März 1965) S. 299—310.

Ausgehend von der religiös-politischen Erregung die die ersten Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils speziell in Frankreich ausgelöst haben, legt Ribes die Unterscheidungsmerkmale zwischen „echter" und „falscher" Reform in der Kirche dar und bemüht sich um eine Entkräftung der Argumente eines zu traditionsgebundenen Katholizismus, der mit den Reformen bereits die Grundfesten der Kirche erschüttert sieht und der Kirche bzw. den „fortschrittlichen" Katholiken unter den Klerikern und Laien unerlaubtes Paktieren mit der „Welt" und Verleugnung der eigentlich christlichen Frömmigkeit durch eine zu „weltförmige" Spiritualität vorwirft.

SCHREUDER, Oswald. *Church and Sociology.* In: Social Compass T. 11 Nr. 5 (1965) S. 5—19.

Bei dem Beitrag handelt es sich um eine englische Wiedergabe des Referats von Schreuder vor der Paulus-Gesellschaft in Münster (November 1963). Da die Soziologie die Aufgabe hat, die Komponenten des Soziallebens zu untersuchen und die funktionellen und strukturellen Relationen des Gesellschaftlichen zu erklären, ist das Studium von Religion und Kirche als einem Teil der sozialen Wirklichkeit auch Aufgabe der Soziologie. Schreuder gibt einen Überblick über die Entwicklung des Verhaltens zwischen empirischer Sozialforschung und den Vertretern der Kirche und der Theologie. Nach einer ersten Phase gegenseitiger Ablehnung hat sich in der Kirche die Erkenntnis über die Nützlichkeit der Soziologie für die Bewältigung ihrer Probleme angesichts des modernen gesellschaftlichen Wandels, die zugleich die Probleme ihrer Pastoral sind, durchgesetzt. Anderseits hat auch das Interesse der Soziologie an Religion und Kirche zugenommen, was der Autor vor allem an den Vertretern der amerikanischen Soziologie nachweist.

Presenza cristiana nel mondo del lavoro. In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2755 (3. April 1965) S. 3—6.

In dem nichtgezeichneten Leitartikel der offiziösen römischen Jesuitenzeitschrift wird die Ansprache des Papstes vom 19. März an die Vertreter der ACLI kommentiert. Der Papst sprach damals über die Möglichkeiten und Gefahren des Dialogs mit den Kollegen anderer ideologischer Richtungen, vor allem des Marxismus. Die Frage, ob die Katholiken alle Brücken zu ihnen abreißen müssen, wird vom Kommentator entschieden mit Nein beantwortet. Das entspräche nicht der Berufung des Katholiken zum christlichen Zeugnis. Aber in ihrem „Dialog" müßten die christlichen Arbeiter vor allem Mißverständnisse bereinigen und die wahre soziale Lehre der Kirche darstellen.

Priester für eine neue Zeit. In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Nr. 3 (März 1965) S. 169—184.

Der Beitrag hat eine etwas konkretere Thematik, als der Titel vermuten läßt. Sie wird im Untertitel „Die Unruhe unter dem Klerus und die Konsequenzen des Konzils" deutlicher wiedergegeben. Es wird auf die Unruhe, ein gewisses Unbehagen und auf die teilweise Unsicherheit verwiesen, die es unter dem Klerus angesichts der Neuerungen des Konzils auch im deutschen Raum gibt. Es wird versucht, die Gründe dieses Unbehagens zu eruieren, die besonders in der mangelnden theologischen, wissenschaftlichen und menschlichen Vorbildung des Klerus gesehen werden. Das wird an Hand der verschiedenen Lebensbereiche der Kirche und der verschiedenen Seelsorgsgebiete demonstriert. Beherzigenswert ist die Warnung vor einer allzu billigen Konformität mit der Welt, der der Priester und die Seelsorge im gegenwärtigen Wandlungsprozeß ausgesetzt sind.

Chronik des ökumenischen Lebens

DEJAIFVE, G., SJ. *La troisième Conférence panorthodoxe de Rhodos.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 97 Nr. 2 (Februar 1965) S. 113—131.

Als unmittelbarer Beobachter der Verhandlungen auf Rhodos gibt der bekannte belgische Theologe einen sehr instruktiven Überblick über die Dritte Panorthodoxe Konferenz. Dejaifve setzt sich zudem mit den Schwierigkeiten auseinander, die dazu geführt haben, daß der eigentliche Dialog mit Rom „sine die" verschoben wurde. Diese Schwierigkeiten sind keineswegs bloß politischer Natur. Sie sind begründet in dem Mißtrauen der Orthodoxen gegenüber der Aufrichtigkeit des katholischen Wandels im ökumenischen Dialog. Die Persönlichkeit Pauls VI. bleibe für die Orthodoxen ein Rätsel. Man ist sich noch unschlüssig über den Ausgang des Konzils. Beurteile man die Konferenz rein vom sachlichen Fortschritt her, so seien ihre Resultate eine Enttäuschung gewesen. Aber die Vorsicht sei notwendig gewesen, um nicht die Gegner im eigenen Lager zu brüskieren. Auf der Konferenz habe es noch an einer direkten Information über das Konzil gefehlt. Keiner der orthodoxen Beobachter-Delegierten beim Konzil schien für eine Berichterstattung vor der Konferenz legitimiert.

KARRENBERG, Friedrich. *Über den Begriff einer christlichen Kultur.* In: Die Mitarbeit Jhg. 14 Heft 1 (Januar/Februar 1965) S. 1—13.

Die evangelische Monatsschrift für Gesellschafts- und Kulturpolitik lehnt erneut vom urchristlichen eschatologischen Denken her die katholische Auffassung vom Aufruhen einer christlichen Kultur auf einer geordneten Natur ab und setzt ihr verschiedene Spielarten des evangelischen Verständnisses entgegen, meint aber, man dürfe das Gesellschaftsleben nicht einfach sich selbst überlassen, sondern mit allen Menschen solidarisch und durch Gespräch klären, was heute gut zu nennen sei.

SCHMIDT, Wilhelm. *Die 3. Session des 2. Vatikanischen Konzils.* In: Quatember Jhg. 29 Heft 2 (Ostern 1965) S. 78—82.

Diese vornehme und doch realistische Beurteilung des Konzils und des Papstes durch den Beobachter der Evangelischen Michaelsbruderschaft ist ein Dokument des Verstehens. Von besonderem Gewicht ist wohl sein Hinweis, daß im Text der Konstitution über die Kirche der Satz: „Die Kirche Christi *ist* die römische Kirche" bei der Verarbeitung der Modi umgeändert wurde in: „Subsistit in ... ist verwirklicht in ..." (nach der im Auftrag der Bischöfe herausgegebenen deutschen Übersetzung: „hat ihre konkrete Existenzform in ...", vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 320). — An die Analyse schließt sich ein Kommentar von Yves Congar (S. 82—85) zum Ökumenismusdekret, der in der Feststellung mündet, bei ruhiger Erwägung der Änderungen der letzten Woche ergebe sich, daß Substanz und Tenor des Dekrets erhalten geblieben sind.

Ratschläge für gemeinsame Veranstaltungen evangelischer und römisch-katholischer Christen. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 2 (Februar 1965) S. 83—87.

Dies ist der volle Wortlaut der „Ratschläge", die vom Arbeitskreis der landeskirchlichen Catholica-Beauftragten unter Vorsitz von Landesbischof Hermann Dietzfelbinger erarbeitet worden und inzwischen von der Lutherischen Bischofskonferenz wie vom Rat der EKD angenommen worden sind (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238). Sie erscheinen als Heft 12 der Schriftenreihe „Missionierende Gemeinde" im Lutherischen Verlagshaus.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Mai (Samstag)

8.50 Über Brauch und Mißbrauch des 1. Mai, *J. Pieper* (SDR)
9.30 Arbeiten um zu leben?, *H. Wallraf* (HR II)
9.30 Kirche und Gesellschaft, *H. Fischer-Barnicol* (SR)
16.00 Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand, *R. Albrecht* u. *W. Semler* (SWF)
16.30 Der 1. Mai in alter und neuer Sicht, *J. H. Knoll* (WDR)
18.00 Die politische Entscheidung des Weltkirchenrates, *A. Skriver* (WDR II)
21.15 Lyrik der Verbannten, *H.-A. Walter* (SDR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *Th. Sartory* (SWF II)

2. Mai (Sonntag)

8.00 Die Bibel-Enzyklika „Divino afflante Spiritu" Pius' XII., *J. Blinzler* (BR II)
8.30 Die Frommen von Me-Geharim, *D. Kohan* (BR II)
9.00 Protestantismus in Ungarn, *W. Fietkau* (SR II)
9.40 Die Sprache der Kirche, *K. Ihlenfeld* (NDR II)
10.00 Dante Alighieri — 700 Jahre, *H. Friedrich* (HR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *G. Waldmann* (BR)
10.30 Das Tragische und der christliche Glaube, *H. Urs von Balthasar* (SWF)
11.00 Humanismus und Universität, *F.-J. v. Rintelen* (SR)
11.00 Kirche im Wandel, *K. Rahner* (SDR II)
11.15 Das Amt des Petrus, *H. Vorgrimler* (SWF II)
11.30 Über die Schönheit, *H. Kükelhaus* (RB)
11.45 Die Dreigestalt der Liebe, *W. Philipp* (SWF II)
16.00 Zum Werk Alfred Momberts, *F. Büchler* (SDR II)
17.30 Evangelische Freiheit und Freiheiten, *H. H. Walz* (HR II)

3. Mai (Montag)

17.45 Philippus und die Ausbreitung des Christentums, *A. Juhre* (SFB)
20.00 Der deutsche Überfall auf die Neutralen, *H.-D. Loock* (RB II)
20.00 Bayern im Frühjahr 1945, *R. Renkl* (BR)
20.45 Vergangene Zukunftsvisionen von Marx bis Thomas Mann, *H. Ebeling* (SWF II)
21.00 Hochschul-Neugründungen in der Bundesrepublik Deutschland, *H. Fischer-Barnicol* (SR)
22.30 Wechselbeziehungen zwischen Religiosität und Wirtschaftsformen in Indien und Pakistan, *H. Erdman* (RIAS)
22.30 Deutschland in Manhattan — Ein Beispiel deutscher Kulturpolitik, *H. E. Holthusen* (BR II)

4. Mai (Dienstag)

10.10 Alfred Hugenberg und Ludwig Kaas, *P. Kluke* (DLF)
19.30 W. A. Visser 't Hooft — Gelebte Ökumene, *G. Rein* (HR II)
20.00 Pop-Art und Philosophie, *U. M. Schneede* (SR II)
20.00 Von der Kapitulation zum 5. 5. 55, *P. Coulmas* (DLF)
21.00 Tendenz — Pervertierung eines Begriffes, *R. Kabel* (SR II)
22.20 Staat und Verbände — Eine Lebensfrage der Demokratie, *K. Kröger* (HR)
22.20 Sinn und Unsinn der Ideologien, *G. Mann* (BR II)

5. Mai (Mittwoch)

17.45 Protestantismus in Griechenland, *W. Schricker* (SWF II)
18.30 Das Problem Katholische Kirche und Drittes Reich, *H. Tüchle* (BR)
20.05 Musische Erziehung an unseren Schulen, *A. Schardt* (BR II)
21.00 Über die Schöpfung zwischen Glauben und Wissenschaft, *G. Kleemann* (HR)
21.00 Rechtfertigung, *H. Rückert* (SDR)
21.05 Leben wir in einem postideologischen Zeitalter?, *K. Lenk* u. *A. Neusüss* (RB II)
21.30 Deutsche Literatur — 20 Jahre danach, *H. Kesten* (RIAS II)
22.00 Zur innerkirchlichen Problematik von Theologie und Frömmigkeit, *T. Rendtorff* (DLF)
22.15 Der vermessene Mensch — Zur Problematik der Teste, *U. Sonnemann* (SWF)

6. Mai (Donnerstag)

17.15 Jugendschutz und Jugendarbeit, *A. Flitner* (HR II)
18.10 Pädagogische Aspekte des Betriebspraktikums, *J. Knoll* (WDR II)
20.05 Individuelle und kollektive Erkenntnissuche in der modernen Naturwissenschaft, *W. Gentner* (HR II)
20.15 Das Leben und Werk Friedrich Kaffkas, *H. Geerken* (SR II)
21.00 Der Weg in die Katastrophe von 1945, *H. Krausnick* (HR)
21.00 Energie-Direkt-Umwandlung, *E. Justi* (SDR II)
22.00 Über den Trivialroman, *J. Nolte* (DLF)
22.00 Rudolf Kassners Seinsethik, *H. F. Staub* (HR II)
22.25 Sozialmedizin — ein neues Forschungsgebiet, *H. Schäfer* (BR II)
23.00 Zum gegenwärtigen Stand des Gesprächs um die „sciences humaines", *A. Hilckman* (SWF II)

7. Mai (Freitag)

11.30 Schlesien und der norwegische Maler Christian Dahl, *G. Grundmann* (SWF II)
20.00 Revolution gegen die Reformation, *E. Schaper* (RB II)
21.00 Die letzten Stunden des Krieges, *H.-U. Reichert* (SDR)
21.15 Die Eingliederung der Vertriebenen, *E. Lemberg* (HR II)
22.00 Zum 80. Geburtstag von Fritz von Unruh, *H. Roth* (SWF II)
22.30 Gibt es noch eine christliche Dichtung?, *H. Linnerz* (BR II)

8. Mai (Samstag)

10.15 Die Dichtung der Romantik, *H. Uhlig* (SFB)
11.00 Über den Mechanismus der Geldschöpfung, *H. Sauermann* (SFB)
18.00 Präses Beckmann und Kardinal Jaeger zum Weg der Kirche seit 1945 (NDR II)
18.05 Frömmigkeit vor der Welt, *D. Grothues* (WDR II)
18.15 Muß man beim Bibellesen auf den Verstand verzichten?, *W. Marxsen* (NDR II)
19.35 Zum 20. Jahrestag der Kapitulation, *W. Paul* (SFB)
20.00 Vom 8. Mai 1945 zum 8. Mai 1965 (HR)
21.10 Ausnahmezustand und totalitäre Diktatur, *H. Buchheim* (RB II)
22.15 Lebensalter und Glaubensalter: Kindheit, *H.-J. Baden* (SWF II)
23.05 Zur Theologie der Freiheit, *K. Rahner* (SFB II)

9. Mai (Sonntag)

8.00 Der Dichter Francis Thomson, *K. W. Kraemer* (BR II)
8.30 Sühne und Versöhnung, *P. Rieger* (BR II)
9.00 Ein Schriftsteller als Theologe — das Phänomen Ignace Lepp, *P. K. Kiefer* (SR II)
9.30 Die Zukunft der Kirche, *N. Greinacher* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *G. Waldmann* (BR)
10.05 Lehrerbildung und Schulpraxis in einer wissenschaftlich gewordenen Welt, *G. Harbsmeier* (SDR)
10.30 Die Forschung im Zeitalter der Raumfahrt (I), *P. Jordan* (SWF)
11.00 Das Weltverhältnis des Glaubens, *H.-R. Weber* (SDR II)
11.00 Bildung im industriellen Zeitalter, *W. Dirks* (SR)
11.15 Der Laie in der Kirche (I), *J. Hirschmann* (SWF II)
11.45 Die Dreigestalt der Liebe: Eros, *W. Philipp* (SWF II)
15.30 Fritz von Unruh — achtzig Jahre, *V. Lange* (HR II)
17.30 Akademischer Atheismus in Schweden, *R. Braun* (HR II)
21.15 Lorcas Dichtung im Spiegel seiner Essays, *H. Heller* (ÖRK II)

10. Mai (Montag)

8.50 Ist Erziehen wirklich so schwer?, *E. Plattner* (SR)
10.10 Die Wirklichkeit Gottes, *H. Gerdes* (DLF)
15.45 Über das Aussterben von Arten, *H. v. Ditfurth* (SWF II)
17.30 Hans v. Seeckt und Kurt v. Schleicher, *P. Kluke* (DLF)
18.15 Gescheiterte Ehen — heute keine Katastrophe mehr, *I. Korte* (SR II)
20.15 Dogma und Verkündigung, *W. Gruber* (ÖRG)
20.45 Freundschaft und Begegnung am Ende des Zweiten Weltkriegs, *M. Dor* (SWF II)
21.00 Einheit der Wissenschaft?, *H. Fischer-Barnicol* (SR)
22.30 Die Zukunft der Kunst, *E. Fischer* (BR II)
22.30 Über Parteiwesen, Ideologiekonkurrenz und Machtkampf in der Indischen Union, *H. Erdman* (RIAS)
21.00 Das Auswärtige Amt und die „Endlösung" für ausländische Juden im Reich, *H. G. Adler* (SDR II)

11. Mai (Dienstag)

9.00 Rechtfertigung, *H. Rückert* (SDR II)
17.30 Biblische Umwelt: Vorderasien, *C. Schedl* (DLF)
19.30 Zur Situation der evangelischen und katholischen Kirche in Schweden, *W. Seringhaus* (HR II)
20.00 Die Vertreibung der Vertriebenen, *P. Coulmas* (DLF)
22.15 Entfremdung und Ideologie, *E. Topitsch* (ÖRS II)
22.20 Laser, *F. Vester* (SR II)
22.20 Philosophie des Selbstmords, *J. L. Döderlein* (BR II)

12. Mai (Mittwoch)

9.00 Der Fall von Berlin, *H. Rein* (SDR II)
10.00 Schulf. Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern (BR)
14.40 Angriffe auf die deutsche Rechtschreibung, *F. Wallisch* (ÖRG)
15.00 Schulf. China (SDR)
17.15 Die römische Bildhauerkunst in der Provinz Noricum, *E. Diez* (ÖRG II)
17.45 Christliche Neubesinnung, *J. David* (SWF II)
18.30 Zum 85. Geburtstag von Bischof Otto Dibelius, *W.-D. Zimmermann* (BR)
21.00 Religion, *E. Heimann* (SDR)
21.15 Schulf. Zur Problematik der bürgerlichen Gesellschaft: Marx und Freud (SWF II)
22.00 Ungewisser Protestantismus, *T. Rendtorff* (DLF)
22.15 Russischer Formalismus, Prager Strukturalismus, New Criticism, *G. Busch* (SWF)
22.30 Über Selbstdeutung und Manipulation der afrikanischen Revolution, *G. d'Arboussier* (RIAS)

13. Mai (Donnerstag)

14.40 Schöpfungen des Islams in der Kunst, *G. Franz* (ÖRG)
17.30 Richtungen und Methoden der Psychologie, *C. Bondy* (DLF)
20.05 Autorität — was ist das heute?, *W. Gerlach* (HR II)
21.00 Henry Dunant, *W. M. Treichlinger* (SR)
21.00 Der Pluralismus in unserer Zeit, *R. Guardini* (ÖRL II)
21.00 Die Wissenschaft und die Zukunft des Menschen, *W. Koppitz* (SDR II)
22.00 Sowjetische Kulturpolitik nach Chruschtschows Sturz, *H. v. Ssachno* (DLF)
22.00 Der zeitgenössische Roman in Schweden, *B. Christofferson* (HR II)
22.05 Das Problem der Todesstrafe, *W. Maihofer* (BR II)

22.45 Zur Lage der politischen Wissenschaft in Deutschland, *H. Maier* (BR II)
23.00 Nachkriegsliteratur in Japan, *T. Nishina* (SWF II)

14. Mai (Freitag)

11.30 Das Land der 3300 Seen, *A. Grunwald* (SWF II)
17.30 Düsseldorf, *V. Sturm* (DLF)
21.15 Meinungsbildung in Schweden, *H. M. Enzensberger* (HR II)
22.00 Wann steht Technik gegen Hoffnung?, *H. Fischer-Barnicol* (WDR)
22.30 Prestige und Elite heute, *R. Bohne* (BR II)

15. Mai (Samstag)

11.00 Über das Wesen der Anthroposophie, *E. Bars* (SFB)
11.45 Molekularbiologie und die Erforschung der Lebensvorgänge, *H.-J. Dulce* (SFB)
18.30 Der Weg der Philosophie, *L. Gabriel* (ÖRW II)
19.45 Das Gewissen, *D. Müller-Schwefe* (SR II)
21.15 Caroline Schlegel-Schelling nach 200 Jahren, *B. Bondy* (SDR II)
22.15 Verantwortliche Elternschaft, *C. Härlin* (SWF II)
23.05 Die Bischöfe und das Papsttum, *H. Jedin* (SFB)

16. Mai (Sonntag)

7.30 Um der Sache Christi willen, *G. Bachl* (ÖRW II)
8.00 Das Weltrundschreiben „Mystici corporis" Pius' XII., *M. Schmaus* (BR II)
8.15 Vom Sinn der Utopie, *H. Adler* (SWF II)
9.00 Karl Barth und Wolfgang Amadeus Mozart, *H. W. Ohly* (SR II)
9.25 Yves Congar, *H. Fischer-Barnicol* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Forster* (BR)
10.20 Umwelt und Psyche, *H. M. Meyer* (SWF)
11.00 Segen ohne Magie, *C. Westermann* (SDR II)
11.00 Die Fragwürdigkeit der traditionellen Elitevorstellungen, *K. Lenk* (SR)
11.15 Der Laie in der Kirche (II), *J. Hirschmann* (SWF II)
11.45 Die Dreigestalt der Liebe: Agape, *W. Philipp* (SWF II)
14.45 Der Beamte im Spiegelbild der Literatur, *W. Fehse* (SWF)
21.00 Begegnungen mit den Gestalten Georges Duhamels, *G. Marx-Mechler* (SDR)

17. Mai (Montag)

16.45 Ad majorem Dei gloriam, *K. Winkler* (SDR)
17.45 Herodes Agrippa I., ein Verfolger der Apostel, *G. Wöller* (SFB)
20.45 Wege des Wissens um die Materie, *G. Schenk* (SWF II)
21.00 Was ist Bildung?, *W. Höck* (SR)
21.00 Das Klischee und die Wirklichkeit, *U. Kultermann* (SDR II)
21.30 Die Malaien und ihre Dichtung, *A. Pace* (ÖRG)
22.30 Orthodoxie und Katholizismus — Ist ein Ausgleich möglich?, *W. de Vries* (BR II)

18. Mai (Dienstag)

8.30 Der Bilderstreit in Byzanz, *W. Liebenfels* (ÖRG)
9.00 Die Religion, *E. Heimann* (SDR II)
11.15 Aussprachen und Dialekte, *S. v. Radecki* (SWF II)
15.05 Schulf. David Livingstone, Missionar und Entdecker in Afrika (ÖR II)
20.30 Die englische Monarchie — Die Macht der Machtlosigkeit, *R. Lucas* (RIAS)
21.00 Die britische Monarchie, *R. Lucas* (SDR)
22.15 Der Freiheitsbegriff des Marxismus und seine innere Problematik, *I. Fetscher* (ÖRS II)

19. Mai (Mittwoch)

10.45 Robert Graves und die Muse der Dichtkunst, *F. Walter* (SWF)
17.25 Das Märchen als Geschichtsquelle, *K. Pivec* (ÖRT II)
17.45 Das Irische Kreuz, *F. C. Siebeck* (SWF II)
18.30 Die Frau in der Kirche — Bericht von der Generalsynode der VELKD (BR)
21.00 Der Satan, *R. Stählin* (SDR)
22.15 Rechtsradikalismus in Amerika, *J. Busch* (SWF)
22.30 Herrschaftswissen und Elitenbildung in amerikanischen Gesellschaften, *W. M. Macmillan* (RIAS)
22.35 Geschichte Griechenlands vom Ende des Byzantinischen Reiches bis zur Gegenwart (I), *P. Enepekides* (ÖRW II)

20. Mai (Donnerstag)

14.40 Familienromantik und politische Wirklichkeit, *A. Silva-Tarouca* (ÖRG)
16.00 Als Jesuit zwischen Parias und Brahmanen — Roberto de Nobilis Begegnung mit Indien, *A. Payer* (ÖRS II)
20.15 Der Eintritt Italiens in den Ersten Weltkrieg vor 50 Jahren, *A. Mörl* u. *F. Haider* (ÖRT)
21.00 Die Laserstrahlung, *H. Pick* (SDR II)
23.00 Der „neue Neger" in den USA, *K. O. Paetel* (SWF II)

21. Mai (Freitag)

9.00 Der Christ und das Leid, *A. Kirchgässner* (SR)
10.00 Die Gestalt des Elias, *G. Reidick* (SWF II)
14.45 Fahrt durch Südnorwegen, *E. Samhaber* (SWF II)
17.40 Die politische Verantwortung der christlichen Demokratie in Europa, *A. Süsterhenn* (ÖRW II)
22.35 Geschichte Griechenlands vom Ende des Byzantinischen Reiches bis zur Gegenwart (II), *P. Enepekides* (ÖRW II)

22. Mai (Samstag)

14.30 Die Diktatur der Berufsrevolutionäre, *Th. Dolezol* (SDR II)
17.00 Zigeunerwallfahrten in Frankreich, *V. v. Jerin* (SR II)
19.45 Zukunft, *J. B. Metz* (SR II)
21.30 Naturauffassung und Menschenbild, *A. Portmann* (SDR II)
22.15 Lebensalter und Glaubensalter: Jugend, *H. J. Baden* (SWF II)

23. Mai (Sonntag)

7.30 Um seinetwillen habe ich alles aufgegeben, *G. Bachl* (ÖRW II)
8.00 Über die christliche Predigt, *F. Weigand-Abendroth* (BR II)
8.30 Evangelium jenseits der Oder und Neiße, *H. Kruska* (BR II)
9.00 Kirche in der Welt (I), *G. Casalis* (SR II)
9.30 Braucht die Gesellschaft die Kirchen?, *J. Matthes* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Forster* (BR)
10.05 Fragen der Entwicklungshilfe, *H. Havemann* (SDR)
10.30 Was erwartet die Wissenschaft von der ersten Mondlandung?, *P. Jordan* (SWF)
11.00 Christliche Existenz und kirchliche Institution, *S. Vierzig* (HR II)
11.00 Chagall träumt Gott, *A. Rosenberg* (SDR II)
11.15 Lob der Armut, *D. H. Goetz* (SWF II)
11.45 Die Dreigestalt der Liebe: Gottesbild und Menschenbild, *W. Philipp* (SWF II)
21.00 Puszta — Das Gesicht einer Landschaft, *F. Schönhuber* (SDR)

24. Mai (Montag)

17.05 Schulf. Das Sanctus als Ausdruck liturgischen Geschehens (HR II)
20.45 Peter Suhrkamp anhand seiner Briefe, *P. Schallück* (SWF II)
21.00 Die imaginären Kunstwerke bei Proust, *M. Butor* (SDR II)
20.30 Erzbischof Andreas Rohracher — 50 Jahre Priester, *F. Mayrhofer* (ÖRS)

25. Mai (Dienstag)

18.00 Die Kaiserhochzeit 1765 zu Innsbruck, *K. Schadlbauer* (ÖRT)
22.20 Der Ritter vom Geist: Karl Ferdinand Gutzkow, *A. Schmidt* (HR)

26. Mai (Mittwoch)

10.40 Chansons zur Bibel, *C. Ballestrem* (BR)
11.30 Josef Mühlberger, der ostdeutsche Literaturpreisträger 1965, *A. Baehr* (SDR)
15.45 Die Donaumonarchie — Beispiel und Wagnis, *K. A. Rohan* (ÖRG)
18.30 Kolpingsarbeit heute, *H. Fischer* (BR)
21.00 Die Schöpfung, *R. Rendtorff* (SDR)
22.15 Die autoritäre Persönlichkeit, ihre seelische Struktur und soziale Rolle, *H. Krüger* (SWF)
22.35 Geschichte Griechenlands vom Ende des Byzantinischen Reiches bis zur Gegenwart (III), *P. Enepekides* (ÖRW II)

27. Mai (Donnerstag)

8.00 Die Rundfunkbotschaft Pius' XII. zu einer neuen Weltordnung, *M. v. Galli* (BR II)
8.15 Die Majestät des Gewissens, *B. Moser* (SWF II)
8.30 Was heißt „aufgefahren in den Himmel"?, *Ch. Hampe* (BR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Forster* (BR)
11.00 Aufgefahren gen Himmel, *W. Sucker* (HR II)
11.00 Autorität Jesu — für wen?, *M. Mezger* (SDR II)
11.15 Werdet Vorübergehende, *D. H. Goetz* (SWF II)
11.45 Aufgefahren gen Himmel?, *J. Kuhn* (SWF II)
13.45 Das Hochgebirge als dichterisches Erlebnis, *Ch. Hartl* (ÖRT)
18.50 Sankt Gotthard von Niederalteich, Abt und Bischof, *J. Oswald* (BR II)
19.15 Vom Loben, *C. S. Lewis* (SDR)
20.45 Über die Muße oder wider die Vergötzung der Arbeit, *I. Dollinger* (ÖRT)
21.00 Die Programmierung der Wirtschaft, *W. Krelle* (SDR II)

28. Mai (Freitag)

9.00 Gelebter Glaube — Josef Wittig, *K. Ihlenfeld* (SR)
21.15 Freiheit: zu oder von, *H. Marcuse* (HR II)

29. Mai (Samstag)

14.30 Die Ideologie und die Partei, *Th. Dolezol* (SDR II)
19.45 Predigen, *K. Ihlenfeld* (SR II)
21.15 Der Geschichtsroman als Spiegel der Gegenwart, *H.-A. Walter* (SDR II)
22.15 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler* (SWF II)

30. Mai (Sonntag)

8.30 Kommentare für Amateurchristen, *K. Sommerauer* (BR II)
9.00 Kirche mit der Welt (II), *G. Casalis* (SR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Fröhlich* (BR)
10.00 Die Freiheit der Persönlichkeit, *I. Sontheimer* (HR)
10.30 Das Gefüge der Göttlichen Komödie, *H. Friedrich* (SWF)
11.00 Plädoyer für die Technik, *W. Dirks* (SDR II)
11.00 Ehemoral, *A. Kirchgässner* (HR II)
11.15 Er vernimmt jeglichen Laut, *D. H. Goetz* (SWF II)
11.45 Gott in der Natur, *A. Köberle* (SWF II)

31. Mai (Montag)

17.45 Aquila und Priscilla oder die Gastfreundschaft der Gläubigen, *A. Juhre* (SFB)
20.45 Baal Babylon — Eine Jugend in Spanien, *H. Krüger* (SWF II)
22.30 Weltgeschichte — Sinn oder Sinnlosigkeit?, *W. Künneth* (BR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Neuntes Heft — 19. Jahrgang — Juni 1965

Denn schließlich ist auch die Kirche ein lebendiger Leib, und es würde etwas ihrem Leben fehlen, wenn die öffentliche Meinung fehlte, ein Mangel, wofür die Schuld sowohl auf die Hirten wie auf die Gläubigen fiele.

Pius XII.

Die modernen publizistischen Mittel mögen der Verbreitung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe dienen. Allgemeine Gebetsmeinung für Juli 1965

1. Die Gebetsmeinung will ohne Zweifel dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 4. Dezember 1963 über die publizistischen Mittel dienen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 498—501). Sie setzt seine Kenntnis voraus. Doch auch die Einwände verantwortlicher publizistischer Laien wie Theologen gegen die einseitig moralistische und klerikale Fassung des Dekrets dürfen von der Gebetsmeinung berücksichtigt werden (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 198 f. und 18. Jhg., S. 304), nachdem inzwischen die Konstitution über die Kirche ein tieferes Leitbild von der Mitverantwortung der Laien gegeben hat und das publizistische Thema in dem neu zu beratenden Schema 13 über die Kirche in der modernen Welt abermals ergänzende Gesichtspunkte erfahren dürfte. Wichtig ist an dem Dekret, daß das Konzil die Bedeutung der modernen publizistischen Mittel sehen und anerkennen will, und nicht, daß die Arbeit einer Generation publizistischer Wissenschaft unberücksichtigt geblieben ist. Zu rasch geht die Argumentation auf das Recht der Kirche, die von ihr weder entdeckten noch geschaffenen oder unterhaltenen Mittel, die eine tiefere menschliche Gemeinschaft über die Grenzen der Landschaften und Völker und eine ungeahnte Wirklichkeitserfassung möglich machen, für die Verkündigung in Anspruch nehmen zu können. Einseitig wird auch die öffentliche Gewalt mit Rücksicht auf das Gemeinwohl verpflichtet, die publizistischen Mittel nach sittlichen Normen zu lenken, es wird aber nicht ausreichend beachtet, daß in bedeutenden Staaten die Regierung nur sehr begrenzten Einfluß auf Fernsehen, Rundfunk und Presse hat und jede Mehrung des staatlichen Einflusses verderbliche Folgen für die Kirche wie für die Freiheit der öffentlichen Meinung haben könnte. Die Gebetsmeinung muß nicht die Mängel des Dekrets übernehmen. Zunächst sind die Größe der technischen Erfindungen für die Entfaltung des Menschen zu bedenken und die neuen Dimensionen, die sie für das Zusammenwachsen der Menschheit erschlossen haben.

2. Eine Lehre vom Menschen und seinen eingeschaffenen Geistesgaben konzentriert sich nicht sogleich auf seine Laster und den Mißbrauch der Freiheit, sie betrachtet zweifellos zunächst das Wesen und Ausmaß der Freiheit. Das gilt nicht minder für die publizistischen Mittel. Die Kirche ist theologisch — wenn auch nicht immer und überall praktisch — an der Wiederherstellung der Einheit der Menschheit in Christus ausgerichtet. Sie ist deshalb auch um die Überwindung von Nationalismus und Rassenschranken bemüht. Bei jeder weltpolitischen Krise mahnt das oberste Lehramt, wie erst wieder in der Enzyklika Pauls VI. zum Marienmonat oder in dessen Osterbotschaft, zum Gespräch und zur Verhandlung. Daher bedeutet für sie der Ausbau der publizistischen Mittel, neuerdings etwa durch die stationären Nachrichtensatelliten, in sich eine Chance für die Erkenntnis der Wahrheit, zunächst der in den politischen und wirtschaftlichen Tatsachen liegenden Wahrheit. Viele haben es an einigen großen Beispielen, vor allem an der Olympiade von Tokio, erlebt, daß alle Völker sowohl am Ort des friedlichen Wettstreits wie auch über den Äther hinweg in ihrer Heimat und in den Häusern durch das Fernsehen miteinander verbunden waren. Es besteht heute die technische Möglichkeit, daß die Völker fast gleichzeitig und gemeinsam Ereignisse der Freude, gemeinsame Aufgaben und Sorgen miteinander erleben können. Auf diese Weise kommt der Dialog des Verstehens in Gang, der für Frieden und Fortentwicklung der Menschheit unentbehrlich ist. Die Kenntnis voneinander breitet sich aus. Diese großartige Möglichkeit stellen Fernsehspezialisten her, die sich darum bemühen, die Sache selbst ins Blickfeld zu rükken, bei aller Einseitigkeit solchen Bemühens. Diese Leute sind Mittler der Wahrheit in der Wirklichkeit. Was von ihnen verlangt wird, ist Sachlichkeit, Kenntnisse, Sinn für Aktualität und für die Aufnahmefähigkeit der Zuschauer. Das muß hier nicht näher ausgeführt werden, weil es leicht erfahrbar ist. Wenn aber einzelne Intendanten oder Reporter ihre Aufgabe nicht meistern, so wird darüber kritisch in der Presse berichtet. Dadurch entsteht öffentliche Meinung. Für die Kirche gibt es hier nur eins, erst einmal diese Methode der Mitteilung und des Dialogs von der Welt zu lernen, eines Dialogs unter gleichen.

3. Die Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, die von der Gebetsmeinung genannt werden, sind das Evangelium Christi, die Offenbarung Gottes, das Naturrecht, auch die Verantwortung der Reichen für die Not der Armen in der Welt. Die publizistischen Mittel sind an sich wertfrei, aber durchaus geeignet, bei diesem besonderen Dienst der Kirche wirksam zu helfen. Das geschieht auch weitgehend und am besten ohne ein Pochen auf die Rechte der Kirche an den publizistischen Mitteln, zumal wenn „Kirche" nur als hierarchische Behörde verstanden werden sollte. Es ist gar nicht abzuschätzen, welchen Dienst Fernsehreporter etwa bei der Misereor- oder der Adve-

niatsammlung dadurch geleistet haben, daß sie die konkrete Not in den Missions- und Entwicklungsländern ebenso wie praktische Beispiele zu ihrer Überwindung anschaulich machten — ohne Predigt, aber durch die Ermöglichung der Teilnahme und der Einsicht, durch Herstellung der optischen Verbindung zu denen, die in Not sind. Und nicht nur für den Dienst der Kirche. Die Not beim Erdbeben von Skoplje, bei Überschwemmungen in Indien, im Mississippiraum und vielen anderen Notstandsgebieten der Erde ist zu einer in weitestem Umfang öffentlichen Angelegenheit geworden und stellt die Menschen, die weniger Sorgen haben, vor den Nächsten, der ihrer bedarf. Das geschieht ohne kirchliche Weisungen, es geht fast besser ohne sie. Wohl gibt es die Möglichkeit, dort, wo die publizistischen Mittel frei sind und die Kirche durch die Christen einen öffentlichen Einfluß hat, sich einzuschalten, vor allem wenn sie etwas Publizistisches zu bieten hat und Interesse erwecken kann, wie z. B. durch ihre Arbeit im Dienst der Wiedervereinigung der Christen und besonders durch das Konzil der Erneuerung. Hier kommt auch die Wahrheit von der Kirche unter die Leute. Dazu bedarf es durchaus nicht nur der spezialisierten Katholischen Aktion und bischöflicher Direktiven. Denn in den Sendestationen und ihren Teams herrscht der Pluralismus der Weltanschauungen. Verlangt wird zunächst Aktualität und interessanter Stoff, der öffentlicht gefragt ist, auch wenn das allein nicht genügt.

Der gute Wille dieser pluralistischen Fernsehanstalten gegenüber kirchlichen Fragen — und sinngemäß der Redaktionen der großen Tageszeitungen oder Rundfunkgesellschaften — geht sehr weit, wie die vielseitige Berichterstattung über das Zweite Vatikanische Konzil bewiesen hat. Allerdings sollte nüchtern gefragt werden, wodurch die katholischen Gläubigen wie die anderen Christen und die Weltmenschen am meisten angesprochen wurden: durch die freie Berichterstattung der von den Konzilspressekonferenzen und anderen Informanten inspirierten Meldungen und Reportagen, die wohl nicht immer hundertprozentig „kirchlich" waren, oder von der massiven Eurovision der RAI, die die Prunksitzungen zur Eröffnung wie zum Abschluß einer Session vier Stunden lang als eine technisch imposante Live-Sendung ausstrahlte. Die Zahl der Menschen jedoch, die Zeit haben, solche Sendungen zu sehen, ist sehr gering. Die Zahl derer, die sie verstehen und auch das Mysterium der Kirche darin zu schauen vermögen, ist noch geringer, selbst wenn geschickte Ansager, wie bei der Ostermesse des Heiligen Vaters auf dem Petersplatz, eigens das auffallend schlichte Meßgewand und die ungewöhnlich einfache Mitra erwähnen, auch den Hirtenstab beim Segen auf der Loggia, der ein modernes Kruzifix mit einer betont gequälten Gestalt des Gekreuzigten trug, und den brokatlosen Rauchmantel, der einem einfachen Reisemantel glich. Beginnt die Kirche endlich „Armut" zu zeigen?

Aber die meisten Zuschauer verfehlen über der hierarchischen Show leicht das Geheimnis der Kirche, ihre Wahrheit. Infolgedessen mißtrauen sie dem Erneuerungswillen des Konzils, der an ganz anderen Stellen zum Ausdruck kommt. Muß das sein? Wäre es nicht besser, man überließe es mehr vertrauenswürdigen Publizisten und Fernsehleuten, auf ihre Weise — nach gebührender und ausreichender Unterrichtung freilich, nach gebührender und ausreichender Teilnahme an wesentlichen Arbeiten des Konzils — das zu dokumentieren, was das Konzil erstrebt, nicht langweilig und zeremoniell, sondern lebendig und aktuell? Es geht hier um die Wahrheit, die die Kirche verbreitet wissen will. Als Paul VI. z. B. zur Eröffnung der Dritten Session erklärte: „Hier ist die Wahrheit der Kirche. Wir selbst bewirken hier die Kirche . . . Der Geist ist hier gegenwärtig . . ." (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 42 f.), meinte er sicher nicht nur die repräsentative Show, die das Fernsehen zuweilen vermittelte, sondern das Konzil als Ganzes, die Gesamtheit seiner geistlichen Arbeit. Sie aber wird niemals sichtbar, sicher nicht nur deshalb, weil theologische Dialoge und Erkenntnisse schwer veranschaulicht werden können (vielleicht gibt es Fachleute der Publizistik, die darüber einfallsreicher denken). Die Kirche, die das Recht auf die publizistischen Mittel in Anspruch nimmt für ihre offiziellen Kundgebungen, verkennt weitgehend noch ihre Pflicht zur angemessenen Unterrichtung der Gläubigen, jedenfalls in dem Konzilsdekret über die publizistischen Mittel.

4. Die Männer dieser publizistischen Mittel würden wohl auf päpstliche Orden und auf den Ehrentitel verzichten, den ihnen neulich Kardinal Suenens in einer Rede vor dem Institut Catholique in Lille zuerkannte, „Theologen der Aktualität" zu sein, was immerhin eine Anerkennung ihrer publizistischen Leistung zur Ausbreitung der Konzilsarbeit bedeutet. Wenn man sie freier arbeiten ließe, so würde die Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, deren Ausbreitung die Kirche wünscht, wirksamer gelingen als durch massive Eurovisionen. Es käme dann eher zu einer selbständigen öffentlichen Meinung in der Kirche, die Papst Pius XII. schon im Februar 1950 gefordert hat, wo er u. a. sagte: „Das natürliche Echo, die allgemeine mehr oder weniger spontane Resonanz auf die Ereignisse und die augenblicklichen Verhältnisse in Geist und Urteil der Menschen" müsse dasein. Das heißt nach dem Urteil dieses gewiß hierarchisch denkenden Papstes, das Fehlen einer solchen öffentlichen Meinung wäre „eine Schwäche, eine Krankheit des sozialen Lebens". Daß die publizistischen Mittel, von deren Schattenseiten wir nicht handeln müssen, weil sie zu bekannt sind, durchweg offen sind für die Botschaft der Kirche, hat Papst Johannes XXIII. genugsam bewiesen. Er hatte größte Publizität und hat sie heute noch, weil sein Wesen so anziehend war, weil er Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe ausstrahlte. Sie wurden ihm abgenommen, er brauchte ihre Beachtung nicht einmal zu fordern.

Dieser begnadete Papst brachte vor allem wieder eine Entdeckung der Kirche ans Licht, die vom Evangelisten Lukas dem Apostel Petrus zugeschrieben wird. Als dieser Galiläa bereiste, um dort zu missionieren, staunte er, „daß die Gabe des Heiligen Geistes auch über die Heiden ausgegossen wurde", noch ehe er das Sakrament der Taufe gespendet hatte (Apg. 10, 44 f.). Es ist bereits viel Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe in der Welt am Werke, sie gelangt nicht erst durch die formulierten Lehrsätze der Kirche über kirchlich dirigierte publizistische Mittel unter die Leute, sie kommt dem rechten Anruf der Kirche oft schon entgegen. Das ist wohl das große Geheimnis einer rechten, aktuellen Theologie der publizistischen Mittel. Man braucht sich keinen Illusionen darüber hinzugeben, welche Unmasse von wertlosem, aufreizendem und entsittlichendem Unterhaltungsstoff täglich über diese Mittel, besonders das Fernsehen, verbreitet wird an Menschen, die dieser Flut hilflos preisgegeben sind, weil sie in den modernen Arbeitsprozessen ihr Selbst nicht entfalten können (vgl. dazu Joachim Bodamer: „Wege zu einem neuen Ich", Herder-Bücherei Nr. 190, S. 21 ff.). Dennoch bleibt

dieses Geheimnis wahr, und seine Beachtung wird nur um so dringlicher. Darum möge das Gebet darauf gerichtet sein, daß die schon wirkende Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe im freien Dialog durch die Verkündigung der Kirche angesprochen und gestärkt werden. Dann werden auch die publizistischen Mittel mehr ihrer Verbreitung dienen.

Für eine möglichst wirksame Durchführung der Konzilsdekrete in den Missionsländern. Missionsgebetsmeinung für Juli 1965

Es ist nicht ganz einfach, schon jetzt Betrachtungen über eine möglichst wirksame Durchführung der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils in den Missionsländern anzustellen, da die Vierte und letzte Session des Konzils mit wichtigen Entscheidungen, die auch die Missionen betreffen, noch aussteht. Zusätzlich erschwert wird die Aufgabe dadurch, daß das Missionsschema, wie es in der Konzilsaula in der Dritten Sitzungsperiode des Konzils nach vielfachen Kürzungen vorgelegt wurde, als ungenügend von einer großen Mehrheit der Konzilsväter abgelehnt wurde. Man gab sodann Auftrag, für die nächste Session ein neues Schema zu erarbeiten. Zwar enthält die am 21. November 1964 verkündete Dogmatische Konstitution über die Kirche eine klare Aussage über deren wesenhaft missionarischen Charakter, und die Mission wird dort wirklich als die zentrale Seinsfunktion der Kirche dargestellt. Indes verbleibt diese Darstellung im Grundsätzlichen. Sie konnte naturgemäß die Aufgaben und Probleme, vor die sich die Kirche heute in den Ländern, in denen erstmalig das Evangelium verkündet wird, gestellt sieht, nicht in der erforderlichen Unmittelbarkeit und Ausführlichkeit entwickeln. Gerade dies erwarteten vor allem die Missionsbischöfe vom Missionsschema. In dem nun abgelehnten Entwurf wurde auch über die zentrale Missionsleitung der Kirche nach dem Konzil gehandelt, wiederum ein Gesichtspunkt, der für die Erörterung unseres Themas von größter Bedeutung ist, da die wirksame Durchführung der Konzilsdekrete zwar gewiß nicht in erster Linie die Leitung der Gesamtmission angeht, aber diese muß sie steuern, ihr Impulse geben, sie kontrollieren, Zweifelsfragen beantworten, die Aktionen größerer Missionsräume koordinieren usw. Es ist im Konzil gefragt worden, ob die Propagandakongregation in ihrer jetzigen Gestalt wirklich den Erfordernissen der Zeit genügt (Bischof Moors von Roermond). In dem jetzt zurückgezogenen Schema über die Missionen war in diesem Zusammenhang der Vorschlag gemacht worden, einen Zentralrat der Missionstätigkeit (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 233) zu bilden, der „mit und unter dem Papst" die großen Linien des Vorangehens auf dem Missionsfeld bestimmen sollte. Die Propagandakongregation, bei der dieser Rat zu bilden wäre, sollte dann die Vorschläge unter Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten zur Ausführung bringen. Alle Befürworter des Zentralen Missionsrats sprachen die Erwartung aus, daß dieses Gremium der Tätigkeit der Propagandakongregation eine größere Dynamik geben werde und ein Koordinationsfaktor ersten Ranges sein könnte. Kardinal Léger von Montreal sah den Nutzen dieser Einrichtung vor allem darin, daß dann die örtlichen Kirchen besser in Rom vertreten wären, während die Propagandakongregation besser darüber orientiert sei, was in den Missionen vor sich gehe. Da der Plan nicht nur bei den Missionsbischöfen allgemeine Zustimmung fand, sondern auch bei Hunderten von Bischöfen der altchristlichen Kirche, ist damit zu rechnen, daß er demnächst wieder dem Konzil vorgelegt wird. Es ist ohne weiteres ersichtlich, daß bei den Erörterungen über den Zentralen Missionsrat bzw. über die Reform der Propagandakongregation immer auch einschließlich die Frage der möglichst wirksamen Durchführung der Konzilsdekrete angesprochen wird.

Wenn die Konzilsdekrete einmal geschlossen vorliegen, werden sie die geistige Frucht des Gesamtbemühens der Kirche um ihre Ausrichtung auf die Aufgaben des Apostolats von heute darstellen. In ihrer universalen Zielsetzung haben sie für die altchristlichen Kirchen die gleiche Bedeutung wie für die Missionskirchen. Wenn von einheimischen Bischöfen der Missionsländer manchmal auf und neben dem Konzil darüber geklagt wurde, daß man gewisse Fragen noch immer zu sehr aus spezifisch abendländischer Geisteshaltung sehe, so konnte sich dies nie auf die von allen anerkannten universalen Grundsätze beziehen, vielmehr nur auf ihre Anwendung. Eben dies unterstreicht aber die Notwendigkeit, daß die nachkonziliare Kirche offenbleibt für die besonderen Erfordernisse der Missionen und diesen auch eine gewisse Freiheit auf der Suche nach neuen Wegen gewährt. Sie tasten sich in jeder Hinsicht auf Neuland vor, sei es hinsichtlich des weiten Bereichs der Verleiblichung der Kirche in den einzelnen Kulturen, sei es hinsichtlich der ökumenischen Haltung gegenüber den „konkurrierenden" nichtkatholischen Missionsinitiativen und der Zusammenarbeit mit ihnen auf gewissen Gebieten der allgemeinen Volkswohlfahrt, sei es bezüglich der inneren Wertung und der äußeren Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen. Die Öffnung des Konzils nach außen hin trifft diese Missionskirchen, die nach westlichen Konzepten der Kolonialära geformt waren und in „Institutionen" dachten, ziemlich überraschend. Sich bisher vielerorts als „geschlossene Gesellschaft" fühlend, sollen sie jetzt dem freien Wehen des Geistes Raum schaffen und die innere Formung ihrer Glieder entsprechend umgestalten. Ja, das christliche Zeugnis dienender Liebe, das jeder Christ geben soll, wird zu einem Faktor von überragender Bedeutung für die Ausbreitung der Kirche in jenen Ländern.

Die seelischen und methodischen Umstellungen, die von den Konzilsdekreten in vieler Hinsicht gefordert werden, können bei den Laien der Missionsländer die Gefahr einer Autoritätskrise heraufbeschwören, da sie, bisher oft sehr stark auf die Autorität der Missionare ausgerichtet, nun sehen, wie eben diese Missionare einen anderen Kurs steuern, als er ihnen bisher vorgelebt oder gelehrt wurde. Man wird mit viel Vorsicht und psychologischem Geschick bei der Anwendung mancher Konzilsdekrete vorgehen müssen, um die Laien der Missionsländer nicht zu verwirren bzw. um zu verhüten, daß die innere Disziplin in den Missionskirchen Schaden leidet.

Die Anwendung der Konzilsdekrete in den Missionen erfolgt zu einem Zeitpunkt, in dem die technische Zivilisation dort meist gerade erst eindringt. Die Gesellschaft ist in voller Umwandlung begriffen, kann sich aber über diese Umwandlung noch keine Rechenschaft geben und sucht ziemlich hilflos nach einem Steuerungsprinzip dieser Vorgänge. Die Kirche hat noch nirgendwo den inneren Einbruch in die Seele der nichtchristlichen Kulturen erreicht. Die aus diesen Kulturen hervorgegangenen einheimischen Religionen suchen sich aus dem Selbsterhaltungstrieb zu erneuern. Für das Apostolat der Öffnung gegen-

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 anderseits 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 langsamerem 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 theologischen 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

Anderseits aber brauche auch die Theologie die Universität. Kardinal König zitierte in diesem Zusammenhang ein in England abgehaltenes Symposion (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 Leblosigkeit 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, vorfabrizierte 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 Aszese 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 unnotwendigerweise 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 Psalmodien 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 unmittelbar 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 Pijoáin 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 Problemkreis „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. „Dieses 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 Einzelerscheinungen 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 wünschen. 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 bevollmächtigten 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 erhielte 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 Grenzwachen 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 aufgeschlossenere 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 langsameres, 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 Schulwesens 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 Neubesinnung, 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 Parteidenken 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 Linksopposition 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 Konvervativen 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 Fügel 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 sozialreformerisches 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 Präsidentenwahl 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 unbefangensten 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 Christlichsozialen 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 zukunftweisende 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 ernsten 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 Ökumenismusdekrets, 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 Exekutivausschusses des BBC, zugleich stellvertretender Vorsitzender des Zentralausschusses 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.

Die Stimme des Papstes

Die Enzyklika „Mense maio"

Zum 1. Mai hat Papst Paul VI. seine zweite Enzyklika, Mense maio, *an den Episkopat und an die katholischen Gläubigen gerichtet. Der lateinische Text wurde veröffentlicht im „Osservatore Romano" vom 1. Mai 1965. Das Rundschreiben hat folgenden Wortlaut:*

Ehrwürdige Brüder!

Beim Nahen des Maimonats, den der fromme Sinn der Gläubigen der heiligen Maria geweiht hat, freuen Wir Uns im Gedanken an das bewegende Schauspiel von Glaube und Liebe, das bald in der ganzen Welt zur Ehre der Königin des Himmels zu sehen sein wird. Es ist in der Tat der Monat, in dem in Kirche und Heim aus dem Herzen der Christen eifriger und herzlicher das Lob des Gebetes und der Verehrung zu Maria emporsteigt. Und es ist auch der Monat, in dem von ihr in Überfülle die Gaben der göttlichen Barmherzigkeit herabströmen.

So ist Uns dieser fromme Brauch sehr willkommen und tröstlich, der die Jungfrau so sehr ehrt und dem christlichen Volk so viel geistliche Früchte bringt. Maria ist immer der Weg, der zu Christus führt. Jede Begegnung mit ihr wird notwendig zu einer Begegnung mit Christus. Und was anderes bedeutet die immerwährende Zuflucht zu Maria, wenn nicht ein Suchen in ihr, durch sie und mit ihr nach Christus unserem Heiland in ihren Armen, zu dem die Menschen in den Irrungen und Gefahren hienieden wie zum Hafen des Heils und zu dem alles Begreifen übersteigenden Quell des Lebens sich wenden müssen und dessen Notwendigkeit sie immerdar spüren?

Gerade weil der Monat Mai Anlaß ist zu innigerem und vertrauensvollerem Gebet und weil in ihm unsere Fürbitten leichteren Zugang zum barmherzigen Herzen der Jungfrau finden, war es eine teure Gewohnheit Unserer Vorgänger, diesen Marienmonat zu wählen, um das christliche Volk zu öffentlichem Gebet einzuladen, sooft die Nöte der Kirche oder eine drohende Weltgefahr das verlangten. Und auch Wir, ehrwürdige Brüder, fühlen in diesem Jahr die Notwendigkeit, eine ähnliche Einladung an die ganze katholische Welt zu richten. In der Tat, wenn Wir die gegenwärtigen Bedürfnisse der Kirche und die Lage des Weltfriedens bedenken, dann haben Wir schwerwiegende Gründe zu glauben, daß die Stunde besonders ernst ist und mehr als je drängt, einen Aufruf zu gemeinsamem Gebet an das ganze christliche Volk ergehen zu lassen.

Der erste Grund für diesen Aufruf ergibt sich für Uns aus dem geschichtlichen Augenblick, den die Kirche in dieser Zeit des Ökumenischen Konzils durchschreitet. Das ist ein großes Ereignis, das der Kirche das riesige Problem ihrer passenden Modernisierung stellt und von dessen gutem Ausgang für lange Zeit die Zukunft der Braut Christi und das Los so vieler Menschen abhängen wird. Es ist die große Stunde Gottes im Leben der Kirche und in der Weltgeschichte. Wenn man überblickt, ein wie großer Teil der Arbeit schon glücklich geleistet ist, so erwarten euch dennoch ernste Aufgaben in der nächsten, abschließenden Sitzung. Dann folgt der nicht weniger wichtige Zeitabschnitt der praktischen Durchführung der Konzilsbeschlüsse, und dieser wird wiederum die vereinte Bemühung von Klerus und Gläubigen verlangen, damit der während des Konzils ausgestreute Samen wirksam und nutzbringend aufgeht. Um Licht und göttlichen Segen zu erlangen für diese schwierige Arbeit, die unser wartet, setzen Wir Unser Vertrauen auf jene, die Wir in der letzten Sitzung zu Unserer Freude als Mutter der Kirche proklamieren konnten. Sie, die uns ihren liebevollen Beistand vom Beginn des Konzils an geschenkt hat, wird sicher nicht aufhören, ihre Hilfe bis zum letzten Arbeitsabschnitt fortzusetzen.

Der andere Grund Unseres Aufrufs ergibt sich aus der internationalen Lage, die — wie euch, ehrwürdige Brüder, bekannt ist — mehr als je dunkel und ungewiß ist, da neue schwere Bedrohungen das hohe Gut des Friedens in der Welt gefährden. Als ob die tragischen Erfahrungen der zwei Kriege, die die erste Hälfte unseres Jahrhunderts mit Blut getränkt haben, nichts gelehrt hätten, erleben wir heute in einigen Teilen der Welt eine besorgniserregende Verschärfung der Gegensätze unter den Völkern und sehen Wir das gefährliche Spiel sich wiederholen, daß man — statt in Verhandlungen — in der Waffengewalt seine Zuflucht sucht, um die Fragen zu lösen, die die streitenden Parteien entzweien. Das hat zur Folge, daß die Bevölkerung ganzer Nationen unsagbaren Leiden ausgesetzt ist, die durch Agitationen, Kleinkrieg und Kriegshandlungen verursacht werden, die sich immer mehr ausweiten und stärker werden und die jeden Augenblick einen neuen schweren Konflikt auslösen könnten.

Angesichts dieser schweren Bedrohung des internationalen Lebens erachten Wir es für notwendig, im Bewußtsein Unserer Verantwortung als oberster Hirte, Unsere Sorge und Befürchtung zum Ausdruck zu bringen, damit die Streitigkeiten sich nicht derart zuspitzen, daß sie zum blutigen Konflikt führen. Wir bitten darum alle Verantwortlichen des öffentlichen Lebens dringend, nicht taub zu bleiben für das einmütige Verlangen der Menschheit nach Frieden. Sie sollen tun, was in ihrer Macht steht, um den bedrohten Frieden zu bewahren. Sie sollen fortfahren, Gespräche und Verhandlungen auf allen Ebenen und zu allen Zeiten zu fördern und zu begünstigen, nur um die gefährliche Zuflucht zu den Waffen mit all ihren traurigen materiellen, geistigen und moralischen Folgen aufzuhalten. Man trachte danach, auf dem Rechtsweg jedes wahre und aufrichtige Verlangen nach Gerechtigkeit und Frieden ausfindig zu machen, um es zu ermutigen und ihm Wirkkraft zu geben, und man schenke jedem loyalen Akt guten Willens Vertrauen, so daß das positive Verlangen nach Ordnung stärker sei als nach Unordnung und Ruin.

Leider müssen Wir in diesem schmerzlichen Augenblick mit großer Bitterkeit feststellen, daß man sehr oft die schuldige Achtung vergißt und zu Systemen und Haltungen greift, die in offenem Widerspruch stehen zum sittlichen Empfinden und zu den Gewohnheiten eines zivilisierten Volkes. Hier können Wir es nicht unterlassen, Unsere Stimme zu erheben, um in Verteidigung der menschlichen Würde und der christlichen Kultur Kleinkriege, Terrorismus, Gefangensetzung von Geiseln und Repressalien gegen die wehrlose Bevölkerung zu beklagen. Das sind Verbrechen, die, während sie die Entfaltung des Rechtsempfindens und der Menschlichkeit auf-

halten, die streitenden Parteien immer mehr erbittern und die noch offenen Wege des gegenseitigen guten Willens versperren oder wenigstens jene Verhandlungen immer mehr erschweren können, die, wenn sie offen und loyal geführt werden, zu einer vernünftigen Übereinkunft führen müßten.

Diese Unsere Sorgen sind nicht, wie ihr, ehrwürdige Brüder, wißt, von Sonderinteressen bestimmt, sondern einzig vom Verlangen, die Leidenden zu schützen und das wahre Wohl aller Völker zu fördern. Wir wollen hoffen, daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortung vor Gott und vor der Geschichte genügend Kraft besitzt, um die Regierungen zu veranlassen, fortzufahren in ihren großmütigen Bemühungen um die Erhaltung des Friedens, und um soweit als möglich die wirklichen oder psychologischen Hindernisse zu beseitigen, die einer sicheren und aufrichtigen Verständigung im Wege stehen.

Aber der Friede, ehrwürdige Brüder, ist nicht nur unser menschliches Werk, er ist auch vor allem eine Gabe Gottes. Der Friede kommt vom Himmel. Er wird unter den Menschen herrschen, wenn wir es wirklich verdienen, daß er von Gott dem Allmächtigen gegeben wird, der wie das Glück und das Geschick der Völker so auch die Herzen der Menschen in seinen Händen hält. Darum werden Wir fortfahren, um dieses hohe Gut zu beten, beharrlich und wachsam, wie es die Kirche immer von Anfang an getan hat. In besonderer Weise nehmen Wir unsere Zuflucht zur Fürsprache und zum Schutze der Jungfrau Maria, der Königin des Friedens.

Zu Maria also, ehrwürdige Brüder, bringen wir in diesem Marienmonat unsere Anliegen, um mit Hingabe und Vertrauen ihre mächtige Fürbitte zu erlangen. Wenn wir die schwere Schuld der Menschen auf der Waage der Gerechtigkeit Gottes abwägen und die gerechte Strafe, die sie hervorruft, dann wissen wir auch, daß der Herr „der Vater der Barmherzigkeit und der Gott allen Trostes" (2 Kor. 1, 3) ist und daß gerade für die Schätze seiner Barmherzigkeit Maria es gewesen ist, die ihm Dienerin und großherzige Ausspenderin war. Sie, die die Sorgen und Ängste dieser Erde gekannt hat, die Müdigkeit der alltäglichen Arbeit, die Last und die Enge der Armut und die Schmerzen von Kalvaria, sie hilft auch in der Not der Kirche und der Welt. Sie hört in Güte den Ruf nach Frieden, der aus allen Teilen der Erde zu ihr dringt. Sie soll die erleuchten, die das Schicksal der Völker lenken. Sie soll erreichen, daß Gott, der den Winden und Stürmen gebietet, auch die Stürme des menschlichen Herzens zur Ruhe bringt und daß „Er uns Frieden schenke in unseren Tagen", den wahren Frieden, der sich gründet auf dem starken und dauerhaften Fundament der Gerechtigkeit und der Liebe; einer Gerechtigkeit, die der Schwache genauso erfährt wie der Starke, einer Liebe, die die Verirrungen des Egoismus fernhält, so daß die Wahrung der Rechte eines jeden nicht zu einem Vergessen oder einer Leugnung des Rechtes des anderen entartet.

Bringt auch ihr, ehrwürdige Brüder, Unsere Wünsche und Ermahnungen euren Gläubigen zur Kenntnis, so wie ihr es am besten findet. Macht es so, daß während des kommenden Maimonats in den einzelnen Diözesen und Pfarreien besondere Gebete verrichtet werden. Ganz besonders aber soll das Fest Maria Königin zu einem feierlichen öffentlichen Beten für die erwähnten Anliegen werden. Ihr sollt wissen, daß Wir in besonderer Weise mit den Gebeten der Unschuldigen und der Leidenden rechnen, weil sie die Stimmen sind, die vor allem zum Himmel dringen und die göttliche Gerechtigkeit zurückhalten. Weil sich gerade eine gute Gelegenheit bietet, unterlaßt es nicht, mit aller Liebe zum Rosenkranzgebet aufzufordern, zu dem Gebet, das der Gottesmutter so teuer ist und das von den Päpsten so empfohlen wurde. Dieses Gebet läßt die Gläubigen sehr leicht und wirksam das Gebot des göttlichen Meisters befolgen: „Bittet, und es wird euch gegeben werden, sucht, und ihr werdet finden, klopfet an, und es wird euch aufgetan" (Matth. 7, 7).

In diesem Sinn und in der Hoffnung, daß Unsere Ermahnung alle offen und bereit finde, erteilen Wir von Herzen euch, ehrwürdige Brüder, und allen euren Gläubigen den Apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, am 30. April 1965 Paulus VI.

Die Kirche in den Ländern

Sonderheit und Wandel im irischen Katholizismus

Vor zwei Jahren ist in dieser Zeitschrift (vgl. 17. Jhg., S. 326ff.) der letzte größere Bericht über Irland erschienen. Er handelte zwar nicht von der kirchlichen oder religiösen Lage, befaßte sich aber mit einem soziologischen Problem, das im engsten Zusammenhang damit stand, nämlich mit der Auswanderung vieler Irländer in das Vereinigte Königreich, vor allem in die Industriezentren des südlichen und mittleren England.

In den letzten Jahren ist die Grüne Insel an der äußersten Nordwestküste des Kontinents immer mehr in das Blickfeld Europas gerückt, schon allein aus dem Grunde, weil sie ein neuer Anziehungspunkt für Touristen und Feriengäste wurde. Aber der europäische Katholizismus hat wichtigere Gründe, sich mit Irland zu beschäftigen. Das Inselland ist, so paradox es klingen mag, zugleich ein rocher de bronze des europäischen Katholizismus und eine terra vergine für seine Aussaat. Mag die erste Benennung auf einen theologisch konservativen Charakter im irischen Katholizismus anspielen, so möchte die zweite zum Ausdruck bringen, daß der irische Katholizismus auf vielen Gebieten von einer großen Wirkkraft Zeugnis gibt. Wir nennen beispielhaft die geistlichen Berufungen zum Priester- und Ordensstand, die hohe Zahl an Missionsberufen, die laienapostolische Kraft, ausgedrückt vor allem durch die weltweite Bedeutung der Legio Mariae, die schon mehr als 2 Millionen Mitglieder in der ganzen Welt zählt, und das irländische gläubige Familienleben.

Hierher gehört auch die eigenartige politische Entwicklung im 19. Jahrhundert, die dazu führte, daß die politisch-soziale Revolution (1916—1921) und das daraus entstandene äußerst demokratische Staatswesen mit sozialistischen Tendenzen in gläubig-katholischen Bahnen geblieben sind. Die politische Neuigkeit, die das nachrevolutionäre Irland darstellt, spiegelt sich in der Verfassung von 1931, besonders in bezug auf das Verhältnis Staat—Kirche (Verfassung). Diese Herkunft aus der Revolution erklärt wohl auch die Tatsache, daß sich die

Politik der irischen Regierung, insbesondere ihre Sozialpolitik, durch sozialistisches Gedankengut beeinflußt, auf einem Linkskurs bewegt, der etwa am ehesten mit der italienischen Politik der linken Mitte sich vergleichen ließe.

Kirche und Staat

Die Republik Irland bietet nicht ganz drei Millionen Menschen Heimat, von denen etwa 600 000 in der Hauptstadt Dublin wohnen. Der Nordosten der Insel, der noch britisch ist, zählt eineinviertel Millionen Einwohner. Die Südirländer sind fast alle katholisch und praktizieren ihren Glauben. Im Norden haben wir es mit einer protestantischen Majorität zu tun, die sich hauptsächlich aus Anglikanern, Presbyterianern und Methodisten zusammensetzt. Im Süden herrscht vollständige Religionsfreiheit. Der erste Präsident der Republik war Protestant, und es gibt sowohl protestantische wie auch jüdische Bürgermeister. Das nordirische Regime dagegen muß sich noch mit dem Vorwurf auseinandersetzen, daß es Nichtkatholiken bevorzuge. Alle alten (bis zum Ende des 19. Jahrhunderts gebauten) Kirchen einschließlich der beiden Dubliner Kathedralen sind im Besitz der Protestanten. Doch ist auch diese Kontroverse unter dem Einfluß der jüngeren Generation im Abbau.

Das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Staat und Religionsgemeinschaften weist, an zentraleuropäischen Verhältnissen gemessen, eine Reihe von Sonderheiten auf. Die Präambel der Verfassung beginnt mit der Zitierung der Heiligsten Dreifaltigkeit und des Namens Christi. Die besondere Stellung (special position) der katholischen Religion ist verfassungsmäßig verankert, ohne daß freilich die Verfassung genauer definiert, was unter „special position" eigentlich zu verstehen ist. Denn alle Religionsgemeinschaften (einschließlich der nichtchristlichen) genießen in Irland gleiches Recht, und der Staat gewährt auch der katholischen Kirche, soweit es sich nicht um Einrichtungen des öffentlichen Wohls (z. B. Schulen) handelt, keinerlei Unterstützung. Die besondere Stellung der katholischen Kirche ist also wohl in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, in ihrem Öffentlichkeitseinfluß zu sehen, der wiederum durch die Tatsache bedingt ist, daß der größte Teil der Bevölkerung katholisch ist und seinen Glauben praktiziert. Dieser Einfluß erstreckt sich auch auf die Gesetzgebung, um so mehr, als es in Irland keine in unserem Sinne antiklerikal oder gar antikirchlich eingestellten Parteien gibt.

Für die öffentliche Bedeutung der Religion in Irland spielt das Schulwesen eine symptomatische und sehr wirksame Rolle. Die Volksschulen sind nicht eigentlich staatlich. Zwar bezahlt der Staat den Bau und die Unterhaltskosten. Aber als Leiter der Schulen fungiert der katholische Ortspfarrer, sofern es sich, wie in der großen Mehrzahl, um katholische Schulen handelt. Er stellt die Lehrkräfte an und überwacht, wenigstens theoretisch, die Lehrprogramme. Wo die Zahl der Schüler es gestattet, werden auch protestantische Schulen errichtet, gewöhnlich als Mittelpunktschulen, zu denen ein staatlicher Omnibus die zerstreut wohnenden Schüler hinführt. Die katholischen höheren Schulen befinden sich zumeist in den Händen der Orden. Der Staat unterstützt sie; er trägt den größten Teil der Personal- und Baukosten. Die Berufsschulen, von denen manche als höhere technische Lehranstalten bezeichnet werden können, hängen von den Gemeinden ab und haben Laien als Fachlehrer, Geistliche nur als Religionslehrer.

Praktisches Bekenntnis

Betrachtet man den irischen Katholizismus in sich, fällt als erregendes Moment ins Auge, daß — verglichen mit mitteleuropäischen Verhältnissen — die große Mehrheit der Gläubigen ihre Religion öffentlich praktiziert. Sicherlich ist der Prozentsatz der praktizierenden Gläubigen höher als in jedem andern Lande Europas. Die Schätzungen lauten bis auf 90 Prozent.

Die Tatsache, daß so viele Irländer, Männer wie Frauen, am Sonntag zur Messe und an den hohen Feiertagen zur Kommunionbank gehen, könnte vielleicht nicht unbeeinflußt sein von den Einwirkungen des Milieus. Anderseits überwinden die Leute wirkliche Schwierigkeiten, die sie auch in den Augen strenger Moralisten entschuldigen würden, um ja ihrer Sonntagspflicht zu genügen. Auch an den Wochentagen bevölkern zahlreiche Menschen die Gotteshäuser, bevor sie zur Arbeit gehen. Häufiger Sakramentenempfang gehört zu den Selbstverständlichkeiten eines Katholiken. Das alles läßt auf einen authentischen Glauben schließen. Hier handelt es sich um religiöse Akte, die freien Intentionen entspringen und die sich durch sozialen Zwang keineswegs allein erklären lassen.

Ehe und Moral

Ein Grundpfeiler des irischen Katholizismus ist das streng katholische Ehe- und Familienleben. Die Scheidung ist gesetzlich nicht zugelassen. Die irischen Missonare im Ausland rühmen die Festigkeit der Ehe im Mutterland und führen auf sie in erster Linie die vielen Priester- und Ordensberufe zurück. Die öffentliche Sittlichkeit hat ein hohes Niveau. Gewaltverbrechen sind äußerst selten, wenn auch in den letzten Jahren die Jugendkriminalität wie überall etwas angestiegen ist. Der sozialen Gerechtigkeit dient in Irland eine ziemlich ausgewogene Eigentumsverteilung. Es gibt nur wenige sehr reiche Leute, und die Mehrzahl der landwirtschaftlichen Grundstücke gehört Bauern, die weniger als fünfzig Hektar besitzen. Die protestantische Minderheit auf dem Lande und in den Städten hat eine unverhältnismäßig große Proportion von wohlhabenden Leuten. Sie ist im Geschäftsleben stark vertreten — 61 von 1000 arbeitenden protestantischen Männern haben Führungsstellungen in Firmen inne gegenüber 9 von 1000 unter den Katholiken.

Die Berufungen zum Priestertum und zum Ordensstand sind zahlreich und echt. Je drei von vier Priestern wenden sich der Missionsarbeit zu. Das bedeutet, daß im Jahresdurchschnitt von 400 Neugeweihten 300 ins Ausland ziehen. Ein einziges Seminar, das St.-Patricks-College in Carlow, sandte zwischen 1920 und 1956 334 Priester in die USA, 274 nach Großbritannien, 131 nach Australien, 16 nach Neuseeland, zehn nach Südafrika und zwei nach Frankreich. In den Jahren der Unabhängigkeit seit 1921 wurde der Ausbau der Missionen in Asien und Afrika durch irische Aussendungen stark vorangetrieben. Die Zahl der Missionare hat sich zwischen 1933 und 1953 versechsfacht. Auch moderne weibliche Missionsorden entstanden, wirkten quer durch Asien und Afrika und durchbrachen mit Erfolg die Tabus, die sich der weiblichen Missionsarbeit entgegenstellten.

Faktoren der Bewahrung

Gewisse natürliche Faktoren haben dazu beigetragen, das religiöse Leben in Irland zu bewahren. Der erste davon ist die Isolierung des irischen katholischen Volkes von den

säkularisierenden und antireligiösen Strömungen auf dem europäischen Festland im 18. und 19. Jahrhundert.
Ein anderer Faktor, der sich für die religiöse Praxis günstig auswirkte, liegt in der engen Beziehung zwischen dem Priester und dem Volk. Der ernst zu nehmende Antiklerikalismus beschränkte sich auf gewisse intellektuelle Kreise in den Städten und auf politische Extremisten. Seit 1921 sind die nationalen und die religiösen Belange des unabhängig gewordenen Landes auf das engste miteinander verflochten. Der katholischen Kirche anzugehören und den katholischen Glauben zu betätigen, das ist ein integrierender Bestandteil irischer Tradition und nationaler Kultur. Irländer zu sein, das heißt nach allgemeiner Meinung zugleich auch, praktizierender Katholik zu sein. Und die Geistlichen haben sich nicht allein auf das religiöse Moment im gesellschaftlichen Leben Irlands beschränkt, sondern sie haben auch anderweitig soziale Reformwerke angeregt und begünstigt. Sie haben auch an anderen gesellschaftlichen Phänomenen und Bewegungen von spezifisch irischem Charakter, so etwa an den nationalen Sportbewegungen und Sportfesten, teilgenommen, hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie auf diese Weise die Jugend in einem katholischen Milieu beheimaten wollten, und das ist ihnen auch gelungen. Es ist das ein dritter Faktor, der zur Erhaltung der katholischen Atmosphäre Bedeutendes beigetragen hat.
Der bewunderungswürdige Glaube der katholischen Irländer nährt sich von einem intensiven sakramentalen Leben. Ernsthafte Katholiken, und das ist ein erheblicher Teil der Bevölkerung, wenn nicht sogar die Mehrheit, Männer und Frauen, pflegen häufig zu beichten und zu kommunizieren. Dieses sakramentale Element ist ausgeprägter als das liturgische Verständnis. Deswegen wird man die Tabernakel irischer Kirchen selten ohne stille Anbeter finden. Aber die Gläubigen bevorzugten auch während der heiligen Messe das stille und einsame Gebet. Überraschend hat es daher gewirkt, daß die liturgischen Reformen ohne Schwierigkeiten eingeführt worden sind — sie sind sogar freudig begrüßt worden —, ohne auf den organisierten Widerstand zu stoßen, den es in England, Frankreich usw. gegeben hat.

Krise trotz religiöser Blüte

In einem Aufsatz, der die Überschrift trägt „Time of Decision for Irish Catholicism", wird die Problematik des irischen Katholizismus der Gegenwart von der englischsprachigen „Herder-Correspondence" (November 1964) aufgegriffen. Vor Beginn des Konzils, so meint der Verfasser, habe die Führungsschicht dafür kein großes Interesse gezeigt, und der Ruf Papst Johannes' XXIII. zu einem „aggiornamento" habe nicht viel Widerhall gefunden. Das konnte aber niemanden, der die Verhältnisse in Irland kannte, überraschen. Gemessen an den Berufungen zum Priester- und Ordensstand, an der freiwilligen Gottesdienstteilnahme, am Empfang der Sakramente, an der freiwilligen finanziellen Unterstützung der Kirche durch die Gläubigen, am missionarischen und laienapostolischen Eifer und dem Verhältnis der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft, also gemessen an den im 19. Jahrhundert üblichen Maßstäben, zeigte der Katholizismus in Irland eine starke Blüte. Er war vielleicht die letzte Blüte, die die späten Auswirkungen des Tridentinums hervorbrachten. Was die moderne irische Kirche seit der ihre Struktur bestimmenden Periode im 19. Jahrhundert an religiösen Werten und Gehalten empfangen hatte, das hatte sie nicht nur in der Heimat treu bewahrt, sondern auch in fast allen englischsprechenden Missionsländern treu weitergegeben.
Was ist es also, das Bedenken und Probleme, Zweifel und Sorgen hinsichtlich des irischen Katholizismus aufkommen läßt? Es ist, wie der Verfasser meint, eine gewisse Stagnation der Theologie und Philosophie in Irland. Nicht so, daß die Priester in diesem Lande unintellektuell oder antiintellektuell wären. Es gibt auch in Irland viele geistige Gesichter des Klerus, und es gibt eine beträchtliche Anzahl geistlicher Gelehrter auf den verschiedensten Gebieten. Der wirkliche Mangel bestand in einer theologischen Fehlhaltung der intellektuellen Priester. Ihr Begriff von intellektueller Bemühung in der theologischen Sphäre war zu eng rationalistisch und zu einseitig gestützt auf scholastische Lehrbücher und Kommentare. Der Intellektualismus, den sie praktizierten, war das Gegenstück zum philosophischen Rationalismus des 19. Jahrhunderts. Ihre von der Lehre aus betrachtet korrekten, doch vom Leben unberührten Predigten waren eine Folge dieser theologischen Stagnation. Wenn auch dieser bei einer nachtridentinischen Theologie stehengebliebene Katholizismus in Irland eine erfolgreiche Verkörperung fand, wurde das Land doch von der Reform des theologischen Denkens in den französisch- und deutschsprachigen Teilen des Kontinents abgeschnitten und abgesperrt und auf die Verteidigung der vorhandenen Glaubensbastionen beschränkt.
In den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen trat als Ergebnis der Verselbständigung Irlands und seiner neuen Verfassung eine grundlegende Veränderung der äußeren Situation des irischen Katholizismus ein, der jetzt zur staatstragenden Kraft wurde. Durch die neuen Beziehungen zum Staat und zur Gesellschaft wurden auch neue Möglichkeiten einer religiösen Einwirkung der christlichen Botschaft aufgetan. Anderseits regten sich auch die säkularistischen geistigen Mächte stärker, und diese wurden durch gesellschaftliche Wandlungen verstärkt. Auf Grund ihrer stagnierenden Theologie konnte die Kirche keine genügende Antwort auf die neuen Bedürfnisse geben. Es blieb, im großen ganzen gesehen, bei einem kirchlichen Konservativismus. In der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg ist eine neue Intensivierung des religiösen Lebens aufgebrochen, die die in der Isolierung während der Kriegsjahre aufgestauten Kräfte, besonders die missionarischen, die schon immer das besondere Kennzeichen Irlands waren, mobilisiert hat. Die Herder-Correspondence spricht geradezu von einer religiösen Bewegung, die sich seit dem Beginn des Konzils daraus entwickelt hat. Ihr ging eine ganze Reihe von Initiativen voraus, die zwar nicht für eine neue theologische Sicht von irischem Ursprung, aber doch für eine neuartige Sorge um die Qualität des irischen katholischen Lebens Zeugnis ablegt.

Wachsende Selbstkritik

In den letzten fünfzehn Jahren vor dem Konzil entstanden jene zwei Zeitschriften, die der neuen Spiritualität eine literarische Heimat boten, „The Furrow", herausgegeben von J. G. McGarry im Maynooth-College, und „Doctrine and Life", das den Dominikanerpater Austin Flannery zum geistigen Vater hat. Ferner etablierte sich ein jährlich stattfindender liturgischer Kongreß in der Benediktiner-Abtei Glenstal und in Dublin ein vom dortigen Erzbischof getragenes pastoralsoziologisches Institut. Wir nennen diese Initiativen nur als Beispiel für zahl-

reiche andere, um anzudeuten, daß in Irland ein neuer Aufschwung des katholischen Lebens begonnen hat.
Diese Erneuerungsbewegung, wenn man diese anspruchsvolle Bezeichnung wenigstens für die Konzilszeit verwenden darf, war mit dem Status quo der Kirche in Irland durchaus unzufrieden und von der Sorge um die Zukunft bedrängt. Schon mit dem Jahre 1957 setzte eine scharfe Selbstkritik ein: von Priestern an sich selbst und an ihren Mitbrüdern und von Laien am Klerus und an der ganzen kirchlichen Struktur. Diese Kritik fühlte sich ermutigt durch das Konzil. Aber schon vorher hatte es reichlich Kritik an der irischen Kirche gegeben, die aus dem Inland und Ausland kam, aber nicht immer aus sehr reinen ideologischen Quellen und Motiven gespeist wurde. Seit 1957 dagegen haben wir es mit einer loyalen Selbstkritik der gläubigen Intelligenz weltlichen und geistlichen Standes zu tun. Sie sieht gewisse Schwächen im irischen Katholizismus, besonders eine unangemessen konservative Haltung in der führenden Schicht. Diese selbstkritische Sicht ist durch eine Reihe von Autoren, wie u. a. John C. Kelly SJ, Desmond Fennell, John A. Dowling, einer genauer spezifizierenden und mehr ins einzelne gehenden Analyse unterzogen worden, die hier naturgemäß nicht wiedergegeben werden kann. Die Debatte hat aber ihren Weg zu den Seminaren und Universitäten und selbst ins Fernsehen gefunden und ein lebhaftes Presseecho ausgelöst.

Wird das Irentum christlich bleiben?

Diese Frage wurde im Lauf der Debatte der selbstkritischen Bewegung mehr und mehr gestellt. Eine Antwort darauf, gegeben von Fr. P. Corcoran SM in einer 1958 gehaltenen öffentlichen Vorlesung, lautete: „Die Gefahr, glaube ich, liegt darin, daß wir einen großen Fortschritt in unserer weltlichen Bildung erzielt haben. Aber wir haben nicht entfernt einen diesem vergleichbaren Fortschritt in unserer religiösen Bildung in Hinsicht auf die neuen Bedürfnisse gemacht. Ich bin mir bewußt, daß wir ein großes Kapital an starkem Glauben besitzen, das wir aus den Verfolgungszeiten ererbt haben. Aber wir können nicht einfach von diesem Kapital leben, sonst wird es unmerklich aufgezehrt werden."
Als im Mai 1962 in „Doctrine and Life" Desmond Fennell offen die Frage stellte, ob das Irentum christlich bleiben werde, da wurde sie als so schockierend empfunden, daß diese Überschrift des Aufsatzes in der Inhaltsangabe auf der Titelseite durch eine harmlosere ersetzt werden mußte. Aber die Resonanz auf diesen Essay war so positiv, daß wenige Monate später ein Artikel zum gleichen Thema und mit der gleichen Besorgnis, die Fennell geäußert hatte, mit vollem Titel auf der Titelseite stehen konnte. Und 1964 hat John A. Dowling, im Namen der weiterblickenden und besorgten Katholiken, geschrieben: „Wir fürchten aus persönlicher Erfahrung, Beobachtung und nach Berichten, daß der irische Katholizismus als Glaube der Masse des Volkes nur noch eine voraussagbar beschränkte Zukunft hat." Und das würde, so hatte Fennell schon behauptet, zu Lasten der geistigen Führung gehen, die ihm zuteil wurde und die die Zeichen der Zeit nicht genügend erkannt hat. Eines der wichtigsten dieser Zeichen der Zeit liegt in der Abfallquote, die mit der irischen Auswanderung nach England verbunden war und ist. Ihre genaue Zahl ist nicht bekannt. Man schätzt nach den Mitteilungen von Owen R. Sweeney, die in „Furrow" (Juni 1964) veröffentlicht wurden, daß etwa 5 bis 10 Prozent der irischen Auswanderer nach England mit der Kirche gebrochen haben und daß weitere 10 bis 15 Prozent sich gleichgültig verhalten. Da aber die irischen Auswanderer in England etwa eine Million zählen, handelt es sich um Abfall oder Gleichgültigkeit von mehr als 100 000 Menschen. Das ist keine Zahl, die der Kirche zur Selbstzufriedenheit Anlaß geben kann. Sie ist vielmehr ein sorgenvoll stimmendes Menetekel, das denn auch in Irland manches Gewissen aufrüttelte. Es ist das erste Mal in der Geschichte, daß die irische Kirche einen solchen Massenabfall erlebte, den sie sich zurechnet, wenn er sich auch im Ausland ereignete. Gemessen an dem religiösen Ergebnis der irischen Auswanderung nach Nordamerika, war das der Auswanderung nach England enttäuschend.
Seit 1958 hat eine industrielle Revolution eingesetzt, die seitdem das wirtschaftliche und soziale Bild Irlands in sehr raschem Tempo ändert. Das Ausland nimmt an dieser Entwicklung teil — in den letzten Jahren haben sich mehr als hundert ausländische Industriebetriebe, darunter 40 deutsche, angesiedelt. Das Einkommen pro Kopf hat das Niveau von Italien erreicht. Die Auswanderungstendenz ist stark rückläufig. Zur gleichen Zeit, da die neue wirtschaftliche Selbstsicherheit der Laien gewisse Spannungen in der Beziehung zur Kirche hervorgerufen hat, haben die Theologen — aktiviert durch die theologischen Strömungen vom Festland und die Anregungen des Konzils — langsam angefangen, eine zeitgemäße Sprache zu reden. Die Liturgiereform mit Anwendung der zwei Muttersprachen — Englisch hauptsächlich, aber auch Gälisch — gehört schon zum Alltag. In diesem Wirrwarr von gegen- und miteinanderstrebenden Kräften steht die Zukunft der 1500 Jahre alten irischen Kirche auf dem Spiel.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Die Bilanz eines Dialogs zwischen Katholiken und Kommunisten

Die Paulus-Gesellschaft, eine freie Vereinigung katholischer Wissenschaftler vor allem aus der Bundesrepublik, versucht seit einem Jahr, den kommunistischen Marxismus durch dessen führende Theoretiker selbst kennenzulernen und ihrerseits den Kommunisten das heutige Denken christlicher Naturwissenschaftler und Theologen möglichst authentisch zu präsentieren. Bei diesem heiklen und schwierigen Unternehmen sind bisher drei Etappen zu registrieren.

Vorbereitende Diskussionen

Angeregt durch den Soziologen Helmut Schelsky, der 1963 vor der Paulus-Gesellschaft über die Funktion des Menschen in der Gesellschaft sprach, bat man zunächst den marxistischen Philosophen Ernst Bloch zu der Frühjahrstagung 1964 nach München. Bloch ließ in einem

großangelegten Vortrag erkennen, welche Evolutionsmöglichkeiten der theoretische Marxismus in sich birgt. Er lehnte das orthodox marxistische Gesetz, daß immer der ökonomische Unterbau den ideologischen Überbau hervorbringe und stütze, strikt ab. Auch das Umgekehrte sei möglich, daß der Geist den Körper baue. Bloch polemisierte heftig gegen den offiziellen Marxismus, „für den der qualitätslose Materieklotz und die Großhirnrinde das einzig wahrhaft Reale darstellen", aber auch gegen die „pluralistische Langeweile im Westen". „Was wir heute erleben", sagte Bloch, „ist eine ausgesprochene Unterproduktion von Transzendenz, in der sich die Herrschaft eines allumfassenden Nihilismus manifestiert. Das transzendierende Wesen ist zwar schwach geworden, aber auch die Hoffnung ist noch nicht tot. Wo aber Hoffnung ist, da ist auch Religion!"

Neben Bloch sprachen damals Karl Rahner und der Münchner Zoologe Konrad Lorenz. Rahner zeichnete das Weltverständnis des Vulgärchristentums, das formal ganz gleich konstruiert sei wie das Weltmodell des Materialismus und die geistferne Materie als Unterbau, den absoluten Geist als Überbau ansehe. Diesem Vulgärchristentum, von dem Rahner sagte, es setze einen Vulgärmaterialismus voraus und bringe ihn gleichzeitig hervor, stellte er das biblisch-christliche Welt- und Menschenverständnis gegenüber: die Lehre von der Einheit von Geist und Materie in ihrem Ursprung in Gott, in ihrer Geschichte und schließlich in ihrem Endziel. „Die Materie ist deshalb sinnvoll, weil sie zur Existenz geistiger Subjekte notwendig ist. Materie und Geist sind nur zwei Aspekte des einen geschaffenen Seins." Rahner machte auch darauf aufmerksam, daß die Schärfe der philosophischen Argumentation des Marxismus nicht unterschätzt werden dürfe, um so mehr als sie sich auf Erfahrungen stützen könne, die auch dem Christen nicht fremd seien: auf die Erfahrung einer Abwesenheit Gottes und auf die Einsicht, daß die materielle Welt durchschaubar und beherrschbar geworden sei.

Lorenz schließlich betonte, wie viele seiner naturwissenschaftlichen Kollegen bereits bei früheren Gelegenheiten, daß die naturwissenschaftliche Methode von einseitigem Pragmatismus bestimmt sei und dringend philosophischer Klärung, wenigstens einer Erkenntnistheorie bedürfe, anderseits aber stets als Korrektiv philosophischen und theologischen Denkens dienen könne. Er entwickelte dies anhand des Themas „Die erkenntnistheoretische Einstellung des Biologen". Kurz zusammengefaßt klärte die Münchner Tagung die Möglichkeiten der katholischen Theologie, die Materie positiv zu werten, die Möglichkeiten des Marxismus, die Zukunft nicht nur im Handeln begrenzt zu sehen, sondern sie auch für die Hoffnung schlechthin in einer Art „Religion" offenzuhalten, während von beiden der Naturwissenschaft ein „methodologischer Atheismus" (wie vor Jahren J. Lacroix formulierte) zugestanden wurde, sofern sie sich auf ihre Bereiche und Methoden beschränke.

Die Paulus-Gesellschaft beschloß, die akademische Diskussion in dieser Richtung fortzusetzen. Die Dreigleisigkeit Naturwissenschaft — Theologie — nichtchristliche Geisteswissenschaft sollte beibehalten werden, weil so ein Dialog nur zweier starker Partner in Monologen vermieden werden könnte. Dagegen sollte aber das Forum selbst erweitert werden, und zwar sowohl durch Internationalisierung als auch durch Beiziehung orthodox marxistischer Theoretiker aus dem Westen, aber auch aus den Ländern des Ostblocks.

Die Kölner Herbsttagung 1964

Die Herbsttagung 1964 in Köln war insofern internationalisiert, als Gelehrte aus der Bundesrepublik, Österreich, Polen, Jugoslawien und Spanien zu Vorträgen gebeten waren. Die erwähnte Dreigleisigkeit bewährte sich jedoch nicht recht und spielte in den Diskussionen kaum eine Rolle. Die fünf Referate aus den positiven Wissenschaften wurden ganz zu Unrecht in ihrer Qualität unterschätzt. Das Manko lag offenbar beim engeren Gremium der Paulus-Gesellschaft, das aus vermeintlichem Streben nach Objektivität zu viele disparate Themen unter einen Nenner zu bringen suchte. Das Bekenntnis des Heidelberger Physiologen Hans Schaefer zu „voraussetzungsloser Wissenschaft" und reinem Determinismus begegnete auf seiten der Theologen und Marxisten ebenso höflichem Desinteresse wie die neopositivistischen Ausführungen des Heidelberger Politologen und Soziologen Ernst Topitsch, der den Marxismus kurzerhand als eschatologische Utopie neuplatonischer und gnostischer Provenienz abzutun suchte, womit er Impulse des jungen Marx zwar richtig traf, aber das Phänomen des „reifen Marxismus" schlechterdings nicht mehr erklären konnte.

Das Referat des Frankfurter Politologen Iring Fetscher über den Begriff der Freiheit im Marxismus war zweifellos sehr instruktiv, bezog sich aber mehr auf die aktuelle Praxis der Freiheit im Proletariat des Ostens und Westens als auf die theoretischen Möglichkeiten im Marxismus selbst. Gegenüber der genugsam bekannten heutigen Praxis, über die Christen und Marxisten nicht viel diskutieren können, stand aber die Theorie durchaus im Vordergrund des Interesses. Aus diesem Grund blieb auch die Kritik des katholischen Soziologen Miguel Siguan aus Barcelona an einer Wohlstandsideologie in Ost und West, die die Frage nach dem Sinn der Existenz gar nicht mehr stelle, ohne Echo.

Die Ausführungen des Philosophieprofessors Stanko Saksida von der Universität Laibach über „Selbstverwaltung als Formkraft der Persönlichkeit" hätten noch am ehesten eine gründliche Diskussion der Kongreßteilnehmer verdient. Saksida leitete vom Gedanken der Selbstverwaltung z. B. in Fabriken ein auch in der Politik gültiges Prinzip ab, das mit Ideologie fast nichts mehr zu tun hatte, vielmehr auf einen an der Sache orientierten Föderalismus hinauslief. Was bei Saksida an ideologischen Resten noch blieb, war nicht der überkommene östliche Kommunismus, sondern eher ein allgemeiner Humanismus. Leider konnte die Paulus-Gesellschaft keinen Fachmann beibringen, der die Ideen Saksidas aus westlicher Perspektive aufgegriffen hätte. Immerhin vermittelte dieser Gesprächsbeitrag einen Begriff von der disparaten Vielfalt der Ideen, die heute unter dem verschwimmenden Oberbegriff „Kommunismus" möglich sind — und realisiert werden.

Der Beitrag Adam Schaffs

So ist es nicht weiter verwunderlich, daß die Kölner Tagung ganz unter dem Eindruck des keine Anstrengung der Diskussion scheuenden, formal höchst brillanten polnischen Philosophen Adam Schaff stand. Das soll nicht heißen, die christlichen Mitglieder der Paulus-Gesellschaft hätten vor Schaff staunend kapituliert. Es bedeutet nur, daß Schaff allein die Fähigkeit zeigte, die Fragen zu erraten, die ein Christ heute an den Marxismus zu stellen hat, und daß er sich den Antworten mit einem selten anzutreffenden pädagogischen und psychologischen Geschick

widmete. Adam Schaff ist von Hause aus Professor der Semantik und steht der alten polnischen Positivistenschule nahe. In Deutschland ist er durch mehrere übersetzte Bücher, unter anderem über Sartre und Marx, und durch seine Teilnahme an der New Yorker Konferenz „Pacem in terris" im Frühjahr 1965 bekanntgeworden. Er ist Mitglied des Zentralkomitees der polnischen Arbeiterpartei, enger Berater des polnischen Außenministers Rapacki und Präsident der Akademie der Wissenschaften in Warschau, von der Parteilinie her gesehen durchaus kein „Revisionist". Er verwahrte sich auch in Köln sehr dagegen, als solcher angesehen und etwa mit Leszek Kolakowski auch nur in Verbindung gebracht zu werden. Gegenüber dem dogmatischen Marxismus unterschied sich Schaff in folgenden Punkten: Der einzelne Mensch besitze eine „unvergleichliche Ganzheitsstruktur", er stelle einen unwiederholbaren, einmaligen Wert dar; in den Marxschen Frühschriften lägen Ansätze zu einer Theorie der Persönlichkeit (die Schaff offenbar mit Individualität gleichsetzte), die im bisherigen Marxismus aber sehr zu Unrecht außer acht gelassen worden seien. In der Entwicklung dieser Theorie bestehe die wichtigste Aufgabe der marxistischen Theoretiker, denn „der Mensch bleibt das wichtigste Objekt unserer Sorgen". Schaff gab zu, daß ein marxistischer Philosoph heute vom christlichen Personalismus lernen könne, aber der Grundunterschied werde immer bestehenbleiben, denn im Christentum sei eine „autonomische" und „anthropozentrische" Anthropologie nicht möglich, während der Marxismus eine „heteronomische" und „theozentrische" Konzeption des Menschen immer ablehnen müsse.

Hieran entzündete sich zunächst eine Diskussion zwischen Schaff und dem Münsteraner Fundamentaltheologen Johannes B. Metz, der Schaff vorwarf, mit diesen Begriffen nach Art einer marxistischen Scholastik zu hantieren, ohne sie durchschauen zu können. Metz skizzierte die Möglichkeit einer christlichen Anthropozentrik, die Schaff zwar beeindruckte, die er aber nicht als genuin christlich anerkennen konnte. Schaff glaubte, jede theologische Wende zum Menschen und jede Abkehr von einem christlichen Spiritualismus werde einem Verdikt der Häresie verfallen.

Obwohl das Gespräch auf allererste Vorfragen angelegt war, wurde Schaff von mehreren Teilnehmern nach den konkreten Möglichkeiten einer Koexistenz von Christentum und Marxismus gefragt. Bei seiner Antwort erläuterte er zunächst die Folgerungen aus den Beschlüssen des XX. Parteitags der KPdSU 1956: Toleranz im Sinne von Verzicht auf innerstaatliche und zwischenstaatliche Gewaltanwendung und Kooperation zu begrenzten Zielen, etwa in der Naturwissenschaft, seien selbstverständliche Prinzipien des heutigen Marxismus; „ideologische Koexistenz" im Sinne eines gleichberechtigten Nebeneinanders verschiedener Wahrheiten sei nicht möglich.

Auf dem Weg zur Demokratisierung?

Schaff legte großen Nachdruck darauf, daß dieser geistige Kampf und die Unmöglichkeit einer ideologischen Koexistenz mit dem Wesen des Menschen selbst gegeben seien. Immer, auch in einer kommunistischen Gesellschaft, werde es Unterschiede der Weltanschauungen geben und Menschen, die je ihre Wahrheit und Ideologie gegen andere aufrechterhielten. Eine geistige Uniformierung nach Art von Orwells „1984" sei vom Wesen des Menschen her unmöglich, und die marxistischen Theoretiker dächten auch niemals an eine solche Uniformität. Damit war das Gespräch politisch geworden. Schaff erklärte, die marxistischen Länder seien auf einem vielleicht langsamen, aber unabänderlichen Weg zur Demokratisierung. Die Verwirklichung politischer Freiheiten sei vom Marxismus her auch in kommunistischen Ländern möglich, jedoch bedürfe es hier noch vieler Geduld. Er wies darauf hin, daß die Durchsetzung demokratischer Freiheiten in England 250 Jahre, in Frankreich 150 Jahre Zeit gebraucht habe, während die Revolution in Rußland vor 40 Jahren eine viel ungünstigere Ausgangsposition gehabt habe. Es sei in jedem Fall noch zu früh, den Marxismus nach seinen Früchten zu beurteilen.

Der junge spanische Philosoph Alvarez Bolado SJ (Barcelona) hielt damals in einem abschließenden Referat als Fazit des Kölner Gesprächs fest: Man müsse dem Marxismus zugestehen, daß der Mensch nicht schon restlos fertige „Natur" sei, sondern ein auf Selbstverwirklichung und Selbstverwandlung angelegtes „Wesen der Zukunft". Aus den verschiedenen Möglichkeiten der Zukunftverwirklichung ergebe sich die Forderung nach einem Pluralismus der Weltanschauungen, die in einem toleranten Dialog gemeinsam planen und arbeiten könnten. Dafür gebe es allerdings auf seiten des Christentums wie des Kommunismus erst einen zaghaften Ansatz und keine Einübung. Das interkonfessionelle Gespräch der Christen sei doch nur ein „sehr scheuer Beginn". Der grundlegende Unterschied des Christentums zum theoretischen Kommunismus sei wohl darin zu sehen, daß der Christ niemals behaupten dürfe, er könne die ganze Zukunft empirisch entwerfen.

Auch Metz schloß sich dieser Auffassung an. Er wies darauf hin, daß der Marxismus ein von der christlichen Theologie nicht aufgegriffenes, heute aber unausweichliches Thema gestellt habe und darum „ein Stück Theologie im Exil" sei: Der Marxismus habe das Christentum zur Transposition eines geschichtslosen Jenseitsdenkens in ein geschichtliches Zukunftsdenken gezwungen. Sowohl Schaff als auch Metz sprachen sich in Köln für die Fortsetzung der begonnenen Gespräche aus, ohne sich für hier und heute konkrete Erfolge oder Programme zu versprechen. Der junge Münsteraner Philosophiedozent Willi Oelmüller hatte in einem Diskussionsbeitrag darauf hingewiesen, daß heutige offizielle Ideologen in der Sowjetunion in verschiedener Hinsicht eine sehr viel entwicklungsmächtigere Position hielten als sogar Schaff. Da Schaff anderseits wiederholt verdächtigt worden war, er vertrete einen privaten „Schaffschen Marxismus", schlug dieser selbst vor, zu einer künftigen Diskussion die maßgeblichen Ideologen aller großen kommunistischen Parteien beizuziehen. Er versprach dazu seine positive Unterstützung und Teilnahme.

Die Salzburger Tagung

Diese neue Konferenz auf breiter Basis wurde auf 29. April / 2. Mai 1965 nach Salzburg einberufen. In äußerer Hinsicht hatte sie mehr als eine Panne erlitten. Bei der Einladung der Marxisten war etwas wahllos und unbedacht vorgegangen worden. Eingeladen wurden Schaff (dem man die Heranziehung weiterer polnischer Marxisten anheimgestellt hatte) und die Akademien der Wissenschaften der Sowjetunion, der Tschechoslowakei, Ungarns, Bulgariens und Mitteldeutschlands. Man meinte aber, daneben sollte man auch noch die „Revisionisten" Robert Havemann und Georg Lukács einladen. Beide

mußten absagen; die sowjetische Akademie antwortete nicht. Havemann sandte aber ein Referat mit der Bitte um Verlesung; Lukács betonte in einem Grußbrief, für das Unternehmen solcher Gespräche, die er seit jeher befürwortet habe, gebe es keinen programmatischeren Namen als den des hl. Paulus. Die übrigen Adressaten hatten ihr Kommen zugesagt.

Ein wenig günstiges Zusammentreffen

Als wenige Wochen vor der Tagung in Rom die Errichtung eines katholischen Sekretariats für die Nichtglaubenden unter dem Präsidium des Wiener Erzbischofs, Kardinal König, bekanntgegeben wurde, glaubte die Leitung der Paulus-Gesellschaft, Kardinal König und das Sekretariat zur Teilnahme an der Salzburger Tagung einladen zu müssen. Diese Einladung wurde angenommen, und kurz vor der Tagung erschien eine Pressemitteilung, in der es hieß, das Sekretariat werde die Gelegenheit dieser Tagung benützen, um erstmals mit marxistischen Theoretikern Fühlung aufzunehmen. Auf einer Pressekonferenz in Salzburg am 30. April bestritt Erich Kellner, der Geschäftsführer der Paulus-Gesellschaft, wie auch schon bei der Begrüßung der Erste Vorsitzende, der Hamburger Mediziner Arthur Jores, daß diese Pressemitteilung von der Paulus-Gesellschaft ausgegangen sei. Jedenfalls führte sie aber dazu, daß den kommunistischen Gelehrten in Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei die Ausreiseerlaubnis nicht erteilt wurde bzw. die schon gegebenen Visa zurückgezogen wurden. Eine Intervention des Ostberliner Philosophieprofessors Walter Hollitscher, der an der Tagung teilnahm, blieb ohne Erfolg.

Die Gesprächspartner . . .

Was immer die Gründe für diese Absagen gewesen sein mögen: der Vorgang enthüllte eine gewisse Konfusion innerhalb des Kommunismus selbst. Während ein so prominenter Kommunist wie Schaff nicht reisen durfte, konnte der bulgarische Philosophieprofessor Asari Polikarov an der Tagung teilnehmen; die Budapester Akademie der Wissenschaften mußte absagen, aber katholische Journalisten von der Zeitschrift „Uj Ember" und Theologieprofessoren aus Ungarn konnten kommen. Die kommunistische Gruppe in Salzburg bestand somit aus folgenden Persönlichkeiten: Hollitscher aus Ost-Berlin und Polikarov aus Sofia, ferner den Professoren Vuko Pavicevic von der Universität Belgrad, Branko Bosnjak, Ante Fiamengo, Oleg Mandic und Boris Ziherl von der Universität Zagreb, aus den Professoren Roger Garaudy und Gilbert Mury vom Centre d'Études et de Recherches Marxistes in Paris und schließlich aus Professor Lucio Lombardo-Radice von der Universität Rom (Mitglied des römischen Föderalkomitees der KPI), Professor Cesare Luporini von der Universität Florenz, Professor Salvatore Di Marco von der Universität Palermo und Luciano Gruppi (vom Zentralkomitee der KPI in Rom). Von den katholischen Gesprächsteilnehmern sind besonders zu nennen: 1. die Theologen der Paulus-Gesellschaft: Karl Rahner und Johannes B. Metz; der Berliner Theologieprofessor Marcel Reding; einige Dominikaner aus Walberberg, Alvarez Bolado SJ aus Barcelona und Osmund Schreuder OFM aus Nijmegen, ferner als Gäste die Jesuiten Gustav A. Wetter aus Rom und Jean-Yves Calvez aus Vanves, der Dominikaner D. Dubarle aus Paris und der (geistliche) Verlagsdirektor Jesús Aguirre aus Madrid; außerdem einige junge italienische Theologen, darunter der Salesianer Vincenzo Miano, der Sekretär des Sekretariats für die Nichtglaubenden, und Pietro Modesto, der in der Bologneser Tageszeitung „L'Avvenire d'Italia" (30. 4. und 3. 5. 65) zwei ausführliche und wohlwollende Berichte über die Salzburger Gespräche brachte. 2. Die der Paulus-Gesellschaft angehörenden Naturwissenschaftler, von denen vor allem Hans Schaefer und der Münsteraner Physikprofessor Heinrich Kaiser ausführlich zu Wort kamen. Außerdem hatte die Paulus-Gesellschaft, die auch einige evangelische Mitglieder hat, den Wiener evangelischen Theologieprofessor Wilhelm Dantine um ein Referat gebeten.

Diese Gruppierung war von vornherein zu bunt, um ernsthafte wissenschaftliche Keinarbeit zu leisten. Dazu kam, daß die Tagungsleitung die zweieinhalb Tage mit 24 Referaten einfach zu stark besetzt hatte.

. . . und einige Pannen

Die wenig sachdienliche Diskussionsleitung Schaefers, der am ersten Tag wahllos alle Wortmeldungen annahm und die Redezeit nicht begrenzte, brachte das Programm völlig durcheinander. Während ein Diskussionsteilnehmer ungestört darlegen konnte, Christentum und Marxismus seien abgeschafft, wurde Johannes B. Metz nach wenigen Minuten das Wort entzogen, obwohl Metz von der Paulus-Gesellschaft ausdrücklich um ein Referat gebeten worden war. Sachliches Argumentieren wurde schließlich vollends unmöglich, als Schaefer am zweiten Konferenztag die Redezeit aller Diskussionsteilnehmer strikte auf drei Minuten begrenzte. Daß unter solchen Bedingungen von einem weiterführenden Dialog nicht mehr die Rede sein konnte, versteht sich von selbst. Im übrigen litt die Tagung unter dem Ansturm der Journalisten und Fernsehreporter. „La Croix" verbreitete am 2. Mai 1965 eine Meldung von „Associated Press", die Salzburger Gespräche müßten auf Verlangen der kommunistischen Teilnehmer hinter verschlossenen Türen stattfinden. Es wäre für die Tagung nur von Nutzen gewesen, wenn die Kommunisten in Wirklichkeit einen solchen Wunsch ausgesprochen hätten.

Nüchterne Bestandsaufnahme

Trotz dieser Pannen zeitigte die Salzburger Tagung in dreifacher Hinsicht ein Ergebnis: 1. In aller Deutlichkeit bestätigte sich die Erfahrung, daß Naturwissenschaftler, auch christlicher Provenienz, zu einem theoretischen Dialog nichts beizusteuern haben, wenn sie am Primat ihres Wissenschaftsbegriffs festhalten. 2. Kommunisten wie Theologen hatten Gelegenheit, einander ihre heutige Auffassung zum Thema „Der Mensch und die Religion" darzulegen, und beide Seiten mußten eingestehen, daß ihnen das Denken der Gegenseite noch weithin unbekannt ist. 3. In den Fragen praktischer Kooperation streckten beide Seiten vorsichtig Fühler aus, doch hängen diese Fragen zu sehr von „Garantien" und von der heutigen politischen Wirklichkeit ab, als daß in absehbarer Zeit mit irgendeiner Übereinkunft gerechnet werden könnte.

Die Naturwissenschaftler Schaefer und Kaiser sprachen im Bewußtsein der Wissenschaft als einziger „universell anerkannter Macht in dieser Welt", ohne sich der vom Marxismus aufgeworfenen Problematik zu stellen, daß ja auch die Wissenschaft eine Funktion der gesellschaftlichen Entwicklung ist. Schaefer forderte aus analogen Verhältnissen in der Tierwelt: mehr gegenseitige Infor-

mationen, Senkung der Emotionalität und darum der Angst, Durchsetzen der Rationalität und darum Konventionen aus Vernunftgründen. Die Naturwissenschaft habe hier der Welt eine Botschaft zu bringen: da es grundsätzlich nur widersprüchliche Lösungen geben könne, müsse jede Seite sich mit ihren Auffassungen bescheiden; gemeinsames Denken sei unmöglich, gemeinsames Handeln müsse möglich werden. Den Unterschied von Christentum und Kommunismus brachte er auf die kaum sehr ergiebige Formel: „Wären die Christen Christen, so gäbe es keine Kommunisten." Auch der (katholische) Schweizer Fabrikdirektor Ernst Vogel behauptete, nur eine Sprache sei heute allgemein verständlich, die naturwissenschaftlich-materialistische. Christliche Naturwissenschaftler und Marxisten könnten leicht zusammenarbeiten, wenn sie sich unter Verzicht auf Gewalttätigkeit hinsichtlich der theoretischen Unterschiede auf den Satz einigten: „Vielleicht gibt es keinen Gott." Mehr könne man nicht wissen, und was einer darüber hinaus glaube, dürfe nicht trennend wirken. In der Diskussion blieben diese Bekenntnisse ebenso ohne Echo wie das Referat des Bulgaren Polikarov über „Evoluierendes oder stationäres Weltall". Hinsichtlich des letzteren, der die Vereinbarkeit der neuesten Weltraumtheorien mit dem dialektischen Materialismus aufzuzeigen suchte, fand sich kein anwesender Naturwissenschaftler bereit, auch die Vereinbarkeit dieser Theorien mit dem Christentum darzulegen. Diese Haltung ist um so bedauerlicher, als ein Dialog christlicher Naturwissenschaftler mit materialistischen Naturwissenschaftlern durchaus interessant wäre. Statt dessen postulierten die christlichen Naturwissenschaftler einen „Trialog" (Vogel) zwischen Christen, Marxisten und Naturwissenschaftlern. Damit mußte das Gespräch zwangsläufig auf der Stelle treten, weil so auch keine Bereitschaft bestand, sich auf eine gemeinsame Sprache zu einigen. Symptomatisch dafür war, daß Schaefer in Salzburg nach einer Erklärung der Begriffe „Freiheit" und „Entfremdung" rief, obwohl beide auf früheren Tagungen der Paulus-Gesellschaft ausführlich behandelt und in ihren verschiedenen Aspekten dargelegt worden waren.

Vernachlässigtes Religionsverständnis

Die in Salzburg anwesenden Vertreter der kommunistischen Geisteswelt bestätigten ohne Ausnahme, daß Schaff als Theoretiker des heutigen Marxismus nicht allein steht. Die Frage nach der Persönlichkeit des Menschen war zwar nicht Thema der Tagung; so konnte auch nicht festgestellt werden, ob die „Theorie der Persönlichkeit" in den westlichen Kommunismen weiter gediehen war, als Schaff angegeben hatte. Elemente dazu lieferte aber die Darstellung einer revidierten Auffassung von der Religion. Grundlegend war das Eingeständnis der Kommunisten, der Marxismus habe sich bisher nur oberflächlich und unthematisch mit der Religion abgegeben. Es gebe noch keine Religionstheorie des Marxismus, sagte Luporini. Garaudy führte aus den Marxschen Schriften den Nachweis (was vor ihm schon der katholische Philosoph J. Lacroix getan hatte), daß die Bezeichnung der Religion als „Opium für das Volk" für Marx keine erschöpfende Definition, sondern die Umschreibung einer bestimmten historischen Form von Religion war. Das gleiche gelte für die Äußerungen Lenins. Was nun aber Religion nach der Meinung eines heutigen Marxisten ist, darüber wurden in Salzburg zwei interessante Varianten laut. Der Jugoslawe Bosnjak sah den Höhepunkt eines redlichen theologischen Denkens in der negativen Theologie; dem Thema „Gott" sei einzig das Schweigen angemessen. Der religiöse Glaube sei aber weder eine Sache der Theologie noch der Philosophie, sondern er sei ein „Existenzmodus", die gelebte Antithese zum Tode. Und darum könne die Religion weder mit bloßer Empirie erfaßt noch durch gesellschaftlichen Fortschritt zum Absterben gebracht werden. Der Mensch sei und bleibe ein „tragisches Wesen im Kosmos", und darum „ist Religion unsterblich". Die eine oder andere Form der Religion könne aufhören, Religion als Wunsch nach Ewigkeit werde es immer geben. Christen wie Kommunisten müßten den Satz als Basis annehmen: „Wir befinden uns im höchsten Mysterium, weil wir nicht wissen, warum es ein Etwas und nicht ein Nichts gibt." Diese Deutung der Religion machte sich auch Luporini zu eigen. „Weder die Aufklärung noch der traditionelle Materialismus haben die Prüfung der Geschichte bestanden. Weder die Erweiterung der wissenschaftlichen Erkenntnisse noch die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen werden von sich aus zu einem automatischen Absterben der Religion führen, da diese in viel tieferen existentiellen Bedürfnissen des Menschen begründet ist."
Der Franzose Garaudy, selbst früher protestantischer Christ und existentialistischer Anhänger Kierkegaards, sah das Positive der Religion gerade nicht im individuellen Bedürfnis. Wahrhaft religiöse Existenz erkenne, daß der Mensch nur im Du Wirklichkeit werde. Der höchste Ausdruck, den der Mensch sich selbst geben könne, sei die Formulierung der Liebe im Christentum, im Leben und Sterben Jesu oder auch in den Schriften der Theresia von Avila oder des Johannes vom Kreuz. Das Christentum, meinte Garaudy, und Mury unterstützte ihn dabei, sei ein Protest gegen jede Begrenzung des Menschen.
Trotz dieser unterschiedlichen Auffassung der Religion waren sich die Kommunisten in Salzburg freilich einig, daß der marxistische Atheismus das Bessere sei. Eine andere Zukunft als eine innerweltliche solle der Mensch nicht anvisieren, erklärte Mury. Garaudy, der sich wiederholt höchst anerkennend über Teilhard de Chardin äußerte, warf diesem vor, er sei den Beweis schuldig geblieben, daß der Gott des Jenseits und der Gott der Zukunft derselbe Gott sei. „Was die Menschen unter dem Namen Gottes erträumen, liegt nicht hinter uns und nicht über uns, sondern vor uns." Man darf so den kommunistischen Ideologen, die in Salzburg zu Wort kamen, bescheinigen, daß sie weder gegen eine Karikatur der Religion anrannten, wie sie der durchschnittliche Parteifunktionär vor Augen hat, noch an ihrem prinzipiellen Atheismus irgendeinen Zweifel ließen. So unvollkommen der Kommunismus sei, er gebe immer noch würdigere Antworten auf die wesentlichen Fragen des Menschen als die christliche Theologie, war die Quintessenz Garaudys.

Die Religion der absoluten Zukunft

Hier setzte nun Karl Rahner mit seinem Vortrag „Christliche Zukunft des Menschen" ein, der von Christen und Marxisten als Höhepunkt der Tagung bezeichnet wurde. Alles, sagte Rahner, sei nur vom Ausständigen her verständlich. Der Mensch könne sich um Teilelemente der Zukunft in Wirklichkeit nur kümmern, wenn er in das Ganze unbegrenzter Möglichkeit hinübergreife; er müsse also im zukunftsschaffenden Handeln das Ganze empfangend auf sich zukommen lassen. Dieses dürfe aber nicht als Gegenstand neben andern angesehen werden, denn es sei der Grund, unter Umständen der namenlose

Grund, jedes Zukunftsentwurfs. Der Mensch könne sich weigern, sich auf das Gründende überhaupt einzulassen; er könne das gesellschaftliche Instrument der Erklärung dieses Grundes, die Religion, ablehnen; er könne auch bestreiten, daß er jemals mit der absoluten Zukunft zu tun haben werde, und aus diesen drei Gründen könne es jederzeit Atheismus geben. Aber jedenfalls werde das Christentum nicht in Konkurrenz zu innerweltlichen Zukunftsutopien treten.

Das Christentum selbst verpflichte die Menschen nicht zu bestimmten innerweltlichen Zukunftszielen. „Aber es betrachtet die rationale, aktiv planende Konstruktion der innerweltlichen Zukunft, die möglichste Befreiung des Menschen von der Herrschaft der Natur, die fortschreitende Sozialisierung der Menschen zur Erreichung eines möglichst großen Freiheitsraumes für jeden als eine mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe." Wo jemand, in absoluter Selbstlosigkeit liebend, dem Menschen in seiner Würde diene, bejahe er wenigstens implizit Gott und wirke er so sein Heil. „Das Christentum schützt durch seine absolute Zukunftshoffnung davor, daß die Zukunft zum Moloch wird, vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschlachtet wird." Doch rechne das Christentum nicht damit, daß ihm alle Menschen angehörten, da es auf einer absolut individuellen Entscheidung, vor allem angesichts des Todes, beruhe. Es sei nur daran interessiert, in einer religiös pluralistischen weltlichen Gesellschaft zu leben, auch unter marxistischen Vorzeichen, wenn diese nur den Raum dafür schaffe, daß sich Menschen einer absoluten Zukunftshoffnung zu dieser auch bekennen dürften.

Bekenntnis zur „ideologischen Koexistenz"

Damit hatte Rahner zwei praktische Fragen angeschnitten, einmal die nach „ideologischer Koexistenz", zum anderen die Vorbehalte, die das Christentum heute notwendig gegenüber dem Kommunismus haben muß. Dabei unterstützten ihn die Jesuiten Wetter und Calvez, der Dominikaner Dubarle und der italienische Laie Mario Gozzini, der zur Gruppe La Pira in Florenz gehört. Sie alle sprachen sich für den ideologiefreien, weltanschaulich neutralen Staat aus, für eine Gesellschaft, wie Gozzini formulierte, „in der niemand hungern und niemand leiden darf, weil er Christ oder Atheist ist". Ohne Ausnahme bekannten sich die in Salzburg anwesenden Kommunisten zur „ideologischen Koexistenz". Lombardo-Radice definierte diese nicht als ein bloßes „Nebeneinanderleben", sondern als ein „Miteinanderwachsen". Pravicevic erklärte, der Marxismus müsse in der Praxis nicht atheistisch sein. Auch nach Luporini beruht die pluralistische Gesellschaft der Zukunft auf der „Zirkulation der Ideen". Die Diktatur des Proletariats sei nur für eine kurze und begrenzte Etappe sinnvoll gewesen, in Zukunft müsse Raum auch für andere Gruppen und Modelle sein.

Damit gaben die Kommunisten Rahner Gelegenheit, noch einmal konkret nach den Verhältnissen in den heutigen kommunistischen Ländern zu fragen. Die kommunistische Antwort bestand in einem erstaunlichen Maße in Selbstkritik. Nicht Havemann allein erklärte (in seinem schriftlichen Referat), „die Entwicklung eines hierarchischen und undemokratischen Staats- und Parteiapparats mit einer absoluten Spitze und die Vulgarisierung des Materialismus" in der Sowjetunion hätten den Kommunismus in der Welt unglaubwürdig gemacht. Lombardo-Radice kritisierte den sowjetischen „Monolithismus". Im Bereich der Kultur sei mit dem Unkraut auch der fruchtbare Keim zerstört worden, und die sowjetische Kultur sei heute noch nicht geheilt. Luporini erklärte, die Tatsache, daß die Revolution von Rußland ausgegangen sei, habe einen ungeheueren Preis gekostet. Gewisse Gesellschaftsmodelle, so in der Sowjetunion und in Mitteldeutschland, seien nur noch historisch erklärlich. Der Marxismus müsse die als „formalistisch" verdammten bürgerlichen und demokratischen Freiheiten wiedergewinnen, sonst könne er sich nicht an der Spitze der gesellschaftlichen Revolution halten. Dieser Kritik an heutigen kommunistischen Ländern stimmte auch Mury zu. Garaudy betonte seinerseits, warum es sich angesichts der sozialen Ungerechtigkeit in der westlichen Welt noch immer lohne, Kommunist zu sein, obwohl der Kommunismus gewiß nicht das Ende der Geschichte, sondern eine Phase am Ende der Vorgeschichte der Menschheit sei. Rahner formulierte darauf die christliche Antwort: „Als Christen und Nichtkapitalisten sind wir von diesen Gräßlichkeiten (die R. Garaudy angeführt hatte) betroffen. Selbstverständlich gibt es in der sozial schlechten Welt des Westens heute nur einen Scheinpluralismus. Aber unsere marxistischen Freunde hier beschreiben den von ihnen angestrebten Pluralismus genau wie das, was auch in der westlichen Welt angestrebt wird. Wir wollen die Vergangenheit nicht gegenseitig aufrechnen, sondern sie überwinden und weiterkommen."

Keine Uniformität, aber „marxistische Gesellschaft"

„Können wir Christen wirklich in einem kommunistischen Staat unser konkretes religiöses Verhältnis zu Gott aufrechterhalten?" Dieser Frage Rahners gegenüber, die auch Calvez schon ähnlich gestellt hatte, konnten die Kommunisten, wie zu erwarten, keine Garantien geben. Mury hatte nur die Bitte an die Katholiken, man möge die kommunistische Theorie, wie sie hier und heute vertreten werde, nie mit den historisch zu erklärenden Gegebenheiten (etwa in Mitteldeutschland) verwechseln. Mit dem eigentümlichen Sinn der Kommunisten für Dogmatismus wiesen Garaudy und Lombardo-Radice auf parteiamtliche Dokumente von Thorez (von 1936) und Togliatti (von 1964) hin. Immer wieder wurde die Gestalt Johannes' XXIII. beschworen, zuletzt im Schlußwort von Lombardo-Radice. Die italienischen Kommunisten bedienten sich keiner Taktik, sie seien sich völlig darüber klar, daß die Errichtung einer marxistischen Gesellschaft in Italien niemals möglich sein werde. Sie streckten den christlichen Freunden nach dem Beispiel des Papstes Johannes in einer Vorleistung des Vertrauens die Hand entgegen. Im übrigen wünschten die italienischen Kommunisten keine Uniformität in einer marxistischen Gesellschaft. Eine vollständige Trennung von Religion und Politik solle gar nicht angestrebt werden. Der Staat der Zukunft solle mit der christlichen (allerdings nicht „konstantinischen") Komponente aufgebaut werden. Die Christen sollten Geduld mit den Kommunisten haben, sagte Lombardo-Radice. Vielleicht sehe man im Kommunismus zur Zeit nur kleine Veränderungen. „Aber auch aus kleinen Veränderungen muß man Schlüsse auf Unendliches ziehen."

Der rechte Rahmen?

Somit ergaben sich aus der Salzburger Tagung keine sensationellen konkreten Vorschläge einer Kooperation von Marxisten und Christen. Die von Roger Garaudy redi-

gierte Schlußresolution besagt, der Dialog zwischen Christen und Marxisten sei fruchtbar gewesen und solle weitergeführt werden. Die gegenseitige Information sei gerade in einem Augenblick notwendig, da sich sowohl die christliche als auch die kommunistische Welt wandelten.

Es bleibt indes zweifelhaft, ob dieser Dialog seine angemessene Fortsetzung in diesem Rahmen finden kann. Die Leitung der Gesellschaft beschloß, ihre nächste Tagung im Herbst 1965 in Hamburg über das Problem des „manipulierten Menschen" abzuhalten. Wiederum sollen Marxisten dazu eingeladen werden. Es ist zu befürchten, daß die Marxisten in diesem Kreis wiederum zu endlosen terminologischen Klärungen aufgefordert werden und daß die katholischen Moraltheologen, die hier gehört werden müssen, zu einem Dialog mit Marxisten nicht vorbereitet sind. Darum stellt sich die Frage, ob der trotz aller Pannen fruchtbar begonnene Dialog nicht sinnvoller in einem engeren Rahmen von „Theoretikern" fortgeführt würde.

Presse und Rundfunk haben im allgemeinen auf das Treffen von Salzburg positiv wie auch kritisch reagiert. Ein Beispiel für eine kritische Stellungnahme war der Beitrag von J. G. Reißmüller in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 5. Mai 1965, in dem er erklärte, es sei den Katholiken in Salzburg nicht gelungen, den Kommunisten ihren Atheismus auszureden. Kein Theologe war mit dem Ziel dieses „Ausredens" nach Salzburg gekommen. Und auch die Feststellung Reißmüllers, nun sei endlich Klarheit geschaffen worden, ist höchst unnötig. Einen wahren Kern berührt Reißmüller insofern, als er den gemeinsamen „Antiliberalismus" von Kommunismus und Christentum als Versuchung anspricht. Es wäre dann freilich zu klären, was mit „Antiliberalismus" oder besser mit Liberalismus gemeint ist. Zur Klärung der in Salzburg offenkundig gewordenen Problematik dürfte dieser Hinweis wenig beitragen.

Die unvollendete Theologie der Armut

Als Papst Johannes XXIII. am 11. September 1962 in einer Rundfunkbotschaft die Katholiken der Welt zum Gebet für das Gelingen des bevorstehenden Konzils aufrief, entwickelte er eine Art Programm für die Erneuerung der Kirche. Nur wenige ahnten, welche Kräfte der Satz auslösen würde: „Gegenüber den unterentwickelten Ländern erweist sich die Kirche als das, was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen" (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 45). Dieses große theologische Thema, das so leicht in sozialen Pragmatismus abgleitet, wurde erst am vorletzten Tage der Ersten Konzilssession, dem 6. Dezember 1962, durch eine grundsätzliche Intervention des Erzbischofs von Bologna, Kardinal *Lercaro*, aufgegriffen (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 201).

Die Intervention von Kardinal Lercaro

Der Kardinal sagte u. a.: „Das Mysterium Christi in der Kirche ist immer, in besonderer Weise aber heute, das Mysterium Christi, der in den Armen lebt." Er bezog sich ausdrücklich auf das oben zitierte Wort von Papst Johannes XXIII. und forderte für das zentrale Thema der Kirche, das die Aussprache der Väter soeben als Aufgabe des Konzils entdeckt hatte, einen Entwurf, „der klar in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Lage dieser wesentlichen und ursprünglichen Erscheinungsform des Mysteriums Christi Rechnung trägt". Es folgten eine biblische Begründung und eine Analyse der Zeit, „in der der Geist des Menschen infolge der beängstigenden, ja dramatischen Fragen sich forschend um das Geheimnis der Armut und die Lage der Armen bemüht, des einzelnen wie auch jener Völker, die im Elend leben . . ., einer Zeit, in der die Armut der überwiegenden Mehrheit (zwei Drittel der Menschheit) verhöhnt wird vom unermeßlichen Reichtum einer Minderheit..." Darum möge die künftige Arbeit des Konzils die evangelische Lehre von der heiligen Armut Christi *in* der Kirche darlegen und ihr einen Vorrang einräumen. Dabei möge „der ontologische Zusammenhang seinen Platz finden . . ., der zwischen der Gegenwart Christi in den Armen und den beiden anderen gründlich erfaßten Wirklichkeiten des Mysteriums Christi in der Kirche besteht . . ., im eucharistischen Geschehen und in der heiligen Hierarchie . . ." Hieran schlossen sich auch Forderungen, die äußere Gestalt der Kirche und ihrer Würdenträger der Sendung der Kirche zu den Armen anzupassen.

Hinter dieser Intervention, die prinzipiell alle vorliegenden Schemata kritisierte, stand u. a. eine Petition an die Konzilsväter von dem ehemaligen französischen Arbeiterpriester Paul *Gauthier* im Namen seiner in Nazareth lebenden Kibbuz-Gemeinschaft, der „Bruderschaft der Gefährten und Gefährtinnen Jesus des Zimmermanns". Sie erschien zuerst in den „Informations catholiques internationales" (15. 12. 62), sodann durch ein Kapitel über die Armen heute und ein weiteres über die genannte Bruderschaft ergänzt als Buch Anfang 1963 unter dem Titel „Les pauvres, Jésus et l'Église" (deutsch: „Die Armen, Jesus und die Kirche", Styria, Graz 1964, mit der zitierten Intervention von Kardinal Lercaro als Dokument und einem Vorwort des verstorbenen Kardinals Gerlier).

Die Armut Jesu als Urbild der Kirche

Die Petition von Paul Gauthier, des Praktikers christlicher Armut um der Evangelisation der Armen willen, erwies sich als ernste Gewissensmahnung bei einer Gruppe von Bischöfen, die besonders aus Frankreich, dem Vorderen Orient, Afrika und Lateinamerika stammten und sich während der Ersten Session öfter im Belgischen Kolleg miteinander berieten. Was sie beeindruckte, war sowohl die existentielle Lösung, die Gauthier mit seiner Bruderschaft als Vorbild lebte, wie auch die verbreitete Armut in ihren eigenen Ländern mit dem klaffenden Widerspruch zur Erscheinungsweise der Kirche, die nicht mehr die Armen überzeugt. Dagegen hat die biblische Begründung Gauthiers nicht ebenso weitergewirkt. Sie ist nicht zum echten Ansatz einer Theologie der Armut geworden.

Gauthier geht aus von der punktuell genommenen Verheißung bei Isaias 61, 1, die Jesus als Schriftbeweis für seine messianische Sendung in seiner ersten Predigt — nach Lukas 4, 18 in Nazareth — zitierte: „Er hat mich gesandt, den Armen das Evangelium zu bringen..." Obwohl auch Gauthier weiß, daß in der alttestamentlichen Prophetie die Armen Gottes nicht nur die sozial Schwachen oder Entrechteten, sondern auch die Verschuldeten, die Sünder, überhaupt die Leidenden und Kranken sind (eigentlich die von Gott Geschlagenen wie ganz Israel im Exil, vgl. dt. Ausgabe S. 76), konzentriert sich in der Petition seine Grundlegung auf die stereotype Formel von

„Jesus dem Zimmermann", der in Armut gelebt und gewirkt habe. Es ficht ihn wenig an, daß der Handwerksberuf eines Zimmermanns keineswegs ein Zeichen von Armut ist, höchstens im Vergleich zur Herrlichkeit, die der Sohn Gottes durch die Menschwerdung preisgegeben hat (Phil. 2, 5 f.). Auch beachtet er nicht, daß der Ausdruck „Jesus der Zimmermann" nur ein einzigesmal im Neuen Testament vorkommt, und zwar eindeutig als Schimpfwort der Nazarethaner, die nicht an die göttliche Sendung ihres Mitbürgers glauben wollen, dazu mit einer anzüglichen Bemerkung über den „Sohn der Maria", der nicht nach dem Vater genannt wird (Mark. 6, 3). Dieses Wort ist also nicht eine „Selbstoffenbarung Jesu", schon deshalb nicht, weil Matthäus (13, 55) und Lukas (4, 22) den anstößigen Markustext retouchieren, bis der „Zimmermann" ausgeschaltet ist. Die Urkirche hat demnach das bösgemeinte Wort vom Zimmermann nicht in ihre christologischen Titel als Niedrigkeitszeichen aufgenommen. Man sollte das auch heute bei einer exakten Bibelexegese nicht mehr tun. Im Gegenteil, man verdunkelt so die eigentliche Armut Jesu.

Tatsächlich kam diese Fehlbegründung nicht an, wie die späteren Beratungen und Begründungen der Konzilsväter erweisen, denn mehr oder weniger heben sie auf die theologisch verstandene Armut Jesu als Urbild der Kirche ab, nämlich die stellvertretende Erniedrigung des Gottessohnes zum „Knecht Gottes", der unsere Krankheit und Schuld auf sich lädt und für die Abtrünnigen sein Leben hingibt (Is. 53). Folgenreicher war die These Gauthiers, daß Jesus „sich den Armen gleichsetzt" (S. 86 f.). Er gründet sie auf das Gerichtswort bei Matthäus 25, 31 f. (bzw. auf Ezechiel 34 als dem alttestamentlichen Quellwort). Dieses Mysterium spielt dann auch die entscheidende Rolle in der zitierten Intervention und in weiteren Verlautbarungen des Kardinals Lercaro (vgl. zum Thema die exegetische Arbeit über die Bergpredigt von H. *Kahlefeld:* „Der Jünger", Knecht-Verlag, und die von Jacques G. *Gourbillon* OP herausgegebenen Texte: „Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament", mit ihren rein aszetischen Forderungen S. 84 f., Patmos 1961).

Folgen oder Mißverständnisse?

Ehe wir das zweite von Gauthier herausgegebene Buch heranziehen: „Consolez mon peuple" (Le Concile et l'„Église des pauvres", Édition du Cerf, Paris 1965), das die theologischen Erwägungen der oben erwähnten Bischofsgruppe während der Ersten und Zweiten Konzilsperiode dokumentiert und beachtliche Einblicke in den Gedankenfortschritt gibt, seien kurz einige Auswirkungen des Rufes zum Mysterium der Armut Christi erwähnt, da auch der ehemalige Kardinal Montini zu den Freunden von P. Gauthier gehört haben soll. Das eine ist der Abschnitt der Enzyklika Papst Pauls VI. *Ecclesiam suam* vom 6. August 1964 über den „Geist der Armut" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 575). Hier ist ein Schwanken zu erkennen zwischen dem von den Vertretern der Armutstheologie als unzureichend abgelehnten rein aszetischen Begriff „Geist der Armut" und seinen disziplinären Folgen im Erscheinungsbild der Kirche mit der Aufforderung an die Konzilsväter: „Wir erwarten, daß ihr als angesehene Autorität Uns sagt, wie Hirten und Gläubige in Sprache und Verhalten zur Armut angeleitet werden sollen. Ihr müßt Uns sagen, welche Leitsätze wir zusammen für das kirchliche Leben aufstellen müssen ..." mit einem „verpflichtenden Charakter der Armutshaltung, wie sie das Evangelium Christi enthält". Ganz kurz wird auch der sozialen und wirtschaftlichen Seite der Frage gedacht.

Ein schwächerer Anklang an das Verlangen des Kardinals Lercaro, das Mysterium Christi in den Armen mit Vorrang zu bedenken, läßt jener Passus der Eröffnungsrede des Papstes zur Zweiten Session vermuten, demgemäß die innerkirchliche Erneuerung nach dem Urbild Christi erfolgen soll, „um die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Urbild wiederherzustellen" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 80). Beide Zeugnisse zeigen, daß die Theologie der Armut noch zu unvollendet war, um vom höchsten Lehramt übernommen werden zu können.

Das gilt sinngemäß für die Konstitution über die Kirche, die trotz verschiedener Interventionen und Anträge von Vätern der „Armutsgruppe", von denen Gauthiers zweites Buch berichtet, nur die verhältnismäßig bescheidenen beiden Schlußabsätze zum ersten Kapitel gezeitigt hat. Sie lassen kaum erkennen, wie tief die Beunruhigung über das Erscheinungsbild der Kirche und wie nachhaltig die Theologie der Armut bereits unter vielen Konzilsvätern am Werke war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 320). Mag sein, daß manche Väter bei der noch bestehenden Unklarheit gemeint haben, man könne das theologische Anliegen im Rahmen des Schemas 13 über die Kirche in der modernen Welt behandeln, wo von der Bekämpfung der Armut gesprochen wird und einige Väter, darunter Kardinal Frings, ein zentrales Sekretariat zur Koordinierung aller kirchlichen Caritasunternehmungen und Entwicklungshilfeprojekte gefordert haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177). Doch alle vereinigten Anstrengungen der Kirche zur Überwindung der wirklichen Armut bei den Völkern haben nicht die gesuchte evangelisatorische Wirkung, die eine Theologie der Armut von vornherein im Sinne hatte. Sie können sogar von der notwendigen Besinnung auf das Mysterium Christi in den Armen ablenken.

Versuche einer Theologie der Armut

Es soll nun versucht werden, anhand des zweiten Buches von Gauthier und einigen anderen Veröffentlichungen zu ermitteln, welches derzeit der Stand der theologischen Besinnung über das Mysterium Christi in den Armen ist und welche pastoralen Folgerungen für das Verhalten der Kirche bereits gezogen worden sind. Vorausgeschickt sei die Liste der 15 Konzilsväter, die die Ausarbeitung einer „Lehre" von der Armut in Christus durch Gauthier veranlaßt haben. Daß diese Liste nicht die ganze Gruppe der an der Sache beteiligten Väter enthält, zeigt das Fehlen eines als Pionier tätigen Mannes, des Weihbischofs von Lyon, Alfred *Ancel,* von dem ein umfassender Vortrag über „Die Kirche der Armen" vorliegt („Informations catholiques internationales", 15. 6. 64). Auch der Name des Kardinals Lercaro fehlt, von dem wir wohl die tiefgehendste Untersuchung über „Die Armut in der Kirche" haben (vgl. seinen Vortrag vom 11. April 1964 an der Universität St. Joseph in Beirut).

Die Liste der Auftraggeber von Gauthier lautet: Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien, Ch.-M. Himmer, Bischof von Tournai (Belgien), G. Hakim, Erzbischof von Galiläa (der Ordinarius von Gauthier), G. Mercier, Bischof von Laghouat (Algerien), H. Pessõa Câmara, Erzbischof von Olinda und Recife (Brasilien), H. Golland Trindade OFM, Erzbischof von Botucatú (Brasilien), T. Botero Salazar, Erzbischof von Medellín (Kolumbien), Néophytos Edelby, Titular-

erzbischof von Edessa, Patriarchatsrat, C. Van Meckelbeke, Bischof von Ningsia (China), J. B. da Mota e Albuquerque, Erzbischof von Vitoria (Brasilien), Manuel Larraín Errázuriz, Bischof von Talca (Chile), Joseph Blomjous, Bischof von Mwanza (Tansania), R. González Moralejo, Weihbischof von Valencia (Spanien), G. Huyghe, Bischof von Arras (Frankreich), und D. Gand, seit 1964 Bischofkoadjutor von Lille (Frankreich).

Das erste Kapitel des Buches handelt von der „Doktrin" über die Armut, über die Armen und über die Arbeiter, ein zweites Kapitel gilt der Pastoral und dem Apostolat unter den Armen, ein drittes Kapitel untersucht die soziale Wirklichkeit mit ihren Anforderungen an die Kirche. Der zweite Teil des Buches bringt die Dokumentation über die Arbeit der Konzilsväter zum Thema während der beiden ersten Konzilssessionen und schließt mit zwei theologischen Skizzen von Jean *Mouroux* und Yves *Congar* OP. Letzterer hat übrigens durch ein eigenes Buch in die Diskussion eingegriffen: „Pour une Église servante et pauvre" (Édition du Cerf, Paris 1963). Es ist Kardinal Lercaro gewidmet und enthält auch die Referate Congars in dem Kreis der Väter, der sich im Belgischen Kolleg traf.

Zunächst zu der von Gauthier referierten „Doktrin". Sie gewinnt gegenüber der Petition mehr theologische Tiefe. Es wird von vornherein die Lehre Christi von der Armut, die auf seine Person gerichtet sei, von der moralistisch-aszetischen Armutsidee etwa des Buddhismus oder der Mystik unterschieden (S. 17). Jesus nahm die wirkliche Armut der Armen an, um sie zu erlösen (Phil. 2, 6 f.). Das ist nach Jean Guyot, Bischof von Coutances, der theologische Grund dafür, daß die Kirche die Armut Christi darstellen und fortsetzen soll (S. 19). Um so ärgerlicher sei es, daß in Wirklichkeit gerade die Armen am wenigsten evangelisiert werden. Die reiche oder reich erscheinende Kirche sei ein Ärgernis für die Ungläubigen, eine Lüge gegen den Heiligen Geist (S. 21). Vielleicht darf an dieser Stelle der erwähnte Vortrag von Weihbischof *Ancel* zitiert werden, der folgende Fakten aufzählt: 1. Die Armen in der Welt werden nicht oder wenig evangelisiert. 2. Die Armen in der Welt können ihre Lage nicht mehr ertragen. 3. In vielen christlichen Ländern erscheint die Kirche den Armen als fremd oder gar feindselig. 4. Also muß sich die Pastoral endlich mit der Armut und dem Dienst an den Armen befassen.

Was ist Armut?

Aber was ist Armut alles? Genügt dafür als Leitbild die gelebte Armut Jesu des Zimmermanns? Gauthier versagt hier, und Weihbischof Ancel stellt das Fehlen einer Theologie der Armut fest, er beklagt es als Praktiker der Armenpastoral und eines Lebens in Armut, daß ihm die Theologie der Armut noch immer weithin fehle. Mit Gauthier und vielen zitierten Vätern ist er sich darüber im klaren, daß Jesus nicht nur den „Geist der Armut", also eine moralische Tugend gemeint hat; die sei recht für die Reichen. Es gehe dem Evangelium wie auch dem Alten Testament um die wirklich Armen, um die wirklich Ohnmächtigen und Leidenden, die unfreiwillig im Elend leben. Darum haben z. B. 13 afrikanische Bischöfe zum Kirchenschema den Zusatz gefordert: die auf der ganzen Erde von Armut grausam Überwältigten, auch die Klasse der mühselig Arbeitenden sollen wissen, daß sie in der Liebe Christi wie der Kirche den Vorrang haben (S. 31 f.). Das ist der Kern der im weiteren referierten Konzilsaussprache der Ersten und Zweiten Session: das Erbarmen Gottes gilt zuerst den wirklich Armen.

Hier wird auf das Referat von *Congar* verwiesen (S. 41), der ergänzend klärt, daß nicht nur die materiell Armen gemeint sind, sondern auch die Rechtlosen, die Gedemütigten. Für Congar laufen alle Ausführungen freilich in dem einen Gedanken zusammen, daß die Kirche dieser Armut nur dann entsprechen könne, wenn sie dem Erbe ihres gloriosen Juridismus absagt und wenn ihre Hierarchie den Stil des Dienens annimmt. Dieser notwendige Weg zur Solidarität mit den Armen wurde bei den Beratungen im Belgischen Kolleg noch realistischer gekennzeichnet.

Mangelnde Wirklichkeitserfassung

Man kann es summarisch vielleicht so sagen: der gedankliche Fortschritt der sich entfaltenden Theologie der Armut Christi tastet sich allmählich von dem richtig gewählten Ansatz der freiwilligen Selbsterniedrigung des Gottesknechtes (Is. 53; Phil. 2, 6 f. bzw. Mark. 10, 43 bis 45 par.) zu verschiedenen Folgerungen für Gestalt und Pastoral der Kirche vor. Dieser Ansatz ist übrigens auch in dem erwähnten Schluß des ersten Kapitels der Konstitution über die Kirche enthalten, aber er ist nicht zum beherrschenden Leitprinzip geworden, und er hält sich frei von sozialen Verdeutlichungen, wie sie die 13 afrikanischen Bischöfe aufgenommen sehen wollten.

Es fehlt offenbar noch an einem breiten Interesse an der Frage. Auch kann der theologische Aspekt der Armut nicht ganz ohne die ausreichende Klarstellung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Ursachen gefunden werden. Es gehörte sodann eine Theologie des Reichtums dazu, schon allein deshalb, weil der Arme im Sinne der Bibel als Glied des Gottesvolkes immer dem Reichen konfrontiert wird, der ihn in Armut brachte oder in Armut hält, so daß Gott selber gegen die Mächtigen eingreifen muß, „wider die Hirten Israels" (z. B. Ezech. 34, 2 f.; Is. 58, 6 f.). Man erkennt z. B. den Mangel an Wirklichkeitserfassung an dem Kapitel Gauthiers über die Arbeiter (S. 47 f.). Hier wird praktisch nur mit zwei Argumenten gedacht: erstens daß Jesus „Arbeiter" war, Zimmermann (der wesentliche soziale Unterschied zwischen Handwerker und Industrieproletarier wird nicht beachtet), und zweitens daß den Arbeitern oft der gerechte Lohn durch die ausbeuterischen Unternehmer vorenthalten wird, ein Argument aus der Zeit des Frühkapitalismus. Mit Recht wird M.-D. Chenu OP zitiert, daß es noch keine Theologie der Arbeit gebe (S. 49). So endet dieses schwache Kapitel mit einem Zitat von Kardinal *Journet* aus seinem Traktat über die Kirche, daß „die Priester nicht davon dispensiert sind, mit dem Volk zu leben und zu leiden", im Gegenteil, dafür würden sie geweiht (S. 61).

Der zweite Teil des Buches von Gauthier über Pastoral und Apostolat gleitet zunächst wieder ab in die Aszese vom „Geist der Armut". Er referiert aber eine bemerkenswerte Umfrage, die auf Veranlassung der interessierten Bischöfe zu dem Thema veranstaltet wurde: „Was heißt Diener sein?", nach dem Vorbild Christi wohlgemerkt (S. 73 f.). Hier ist der Einfluß Congars zu spüren, der auf ekklesiologische Konsequenzen aus dem christologischen Ansatz vom Gottesknecht hinarbeitet. Eine andere Umfrage galt dem bürgerlichen Rang des Klerus, den kirchlichen Gewändern, den Mitteln der pastoralen Aktion wie dem Vermögen der Kirche (S. 79 f.) Da fallen von verschiedenen Vätern und Periten

kühne Worte gegen die Würden und die Repräsentationsgewänder aus konstantinischer Zeit, Gewänder und liturgischen Schmuck von Prälaten, der in der nüchternen Umwelt von heute nur noch als „feminin" oder als Karneval erscheine (S. 82). Unter denen, die sich dafür ereifern, daß die Kirche endlich auf ihren Besitz verzichtet, ist Bischof Franjo *Franič* von Split, bekannt als Referent der Theologischen Kommission gegen die Lehre von der Kollegialität. Aber er bleibt die theologische Begründung schuldig und wendet einfach den De-facto-Zustand der Kirche in den kommunistisch regierten Ländern auf die Gesamtkirche als heilsame Medizin an (S. 111—127). So verliert sich dieser Versuch einer Theologie der Armut in biblizistischem Pragmatismus, bei dem nur noch der Rat fehlt, der Papst solle wieder an den See Genesareth zurückkehren und das Fischen erlernen.

Mission in Armut

Allerdings heben sich aus den referierten oder belegten Diskussionen im Belgischen Kolleg zu Rom die Ausführungen des Bischofs Peter *Kobayashi* von Sendai (Japan) heraus (S. 104 ff.). Er beanstandet mit eingehenden Vorschlägen die veraltete Methode der Mission, die (in Japan) damit beginnt, in immer denselben städtischen Zentren des Landes mit westlichem Geld ein stattliches Ordenshaus mit einer ebenso stattlichen Schule und Kapelle zu bauen. Damit sei bereits der für die Mission notwendige Kontakt zur Masse der armen Bevölkerung verloren. Die Schule könne nur von den Kindern der Reichen besucht werden. Man sollte lieber klein anfangen, in einem Mietshaus bei einer bestehenden Pfarrei, mit einem Kindergarten für die Armen. Man sollte auch wie die meisten Japaner zu mehreren Personen in einem Raum wohnen, nicht jeder für sich, und sollte die einfachen Reisgerichte des Volkes teilen oder nicht mehr Meter Stoff auf dem Leibe tragen als jeder arme Japaner, um die Solidarität und das Vertrauen zu gewinnen. Es stünde Ordensleuten auch wohl an, wenn sie die Pfarrkirche besuchten und die kleine Gemeinde stärkten. Von diesen Ratschlägen kann man kaum sagen, sie seien romantisch.
Der Mangel des Buches von Gauthier und seinen hohen Auftraggebern, das zwar im Detail des Materials nicht enttäuscht, liegt jedoch darin, daß es zu rasch von der durch Kardinal Lercaro gestellten Aufgabe, das Mysterium Christi in den Armen zu erkennen, in Reformvorschläge übergeht. Das gilt besonders für den dritten Teil über die Sozial- und Wirtschaftsentwicklung (S. 125 f.). Die hier berichtete Bestandsaufnahme durch Bischöfe aus kommunistisch beherrschten oder aus Entwicklungsländern ergeht sich fast zu sehr in Argumenten aus marxistischer Polemik, wonach die Kirche dadurch verdächtig geworden sei, daß sie zu einer „kapitalistischen Großmacht" wurde (S. 126). Diese und andere sich soziologisch gebenden Argumente stammen aus der Zeit des Klassenkampfes, und die aufgeworfene Frage, wie nun die Kirche den Armen auch wirtschaftlich helfen könne, bleibt ebenfalls in vorindustriellen Kategorien stecken: Hungrige speisen, Nackte kleiden, und zwar durch Almosen bzw. durch eine Wiederherstellung des Diakonats für seinen ursprünglichen karitativen Auftrag. Die Soziallehren von *Mater et magistra* werden zwar referiert, aber nicht für eine Theologie der Arbeit nutzbar gemacht (S. 142 f.). Wenig hilfreich und überzeugend ist schließlich eine Ersetzung der vollen, sachkundigen Wirklichkeitserfassung durch eine Art Super-Aszese in Gestalt der von Jean Mouroux übernommenen Lehre vom totalen kosmischen Christus (S. 159 f. und 287 ff.), dessen die moderne Welt bedürfe. In dieser Perspektive soll dann auch die industrielle Arbeitsmühsal ihren wahren Sinn erhalten, weil sie gleichsam im Dienst der Erlösung des Universums stehe. Das wird offenbar mit einem typisch französischen Seitenblick auf die Leistung des Marxismus für die Erkenntnis der Wirklichkeit gesagt. Sogar Mao Tse-tung stehe im Dienste des „Christus totus", insofern er sein 700-Millionen-Volk vor Hunger und Nacktheit rettet.

Warum lebt Christus in den Armen?

Sinnvoll an all diesen Bemühungen ist, daß man sich auf der Suche nach einer Theologie der Armut nicht, wie es in der Regel zu geschehen pflegt (so auch in den Folgerungen bei Gourbillon, S. 84 f.), auf eine individualistische Aszese vom „Geist der Armut", der Demut vor Gott, des rechten Gebrauchs der weltlichen Güter in der Nächstenliebe und dgl. zurückziehen will. Denn das haben die bisherigen Überlegungen wohl deutlich gezeigt: Die Wurzeln eines Bemühens um die Theologie der Armut liegen in der Selbstkritik der Kirche, in einer kirchlichen Gewissenserforschung, wie sie das Konzil erweckt hat.
Sowenig wie die Seligpreisung der Armut ohne die persönliche Bereitschaft zur Loslösung von den Dingen verstanden werden kann, wie der Apostel Paulus sie den Korinthern anmahnt, sei es um der Erwartung des Herrn willen (1 Kor. 7, 29), sei es um die eucharistische Gemeinschaft mit ihm nicht zu schädigen (1 Kor. 10, 24), sowenig kommt man damit weiter, um der Kirche — und sie ist von vornherein im Blickfeld — ihre Glaubwürdigkeit bei den Armen zurückzugeben. Darum ist es grundsätzlich richtig, vom christologischen Ansatz beim Gottesknecht nicht nur zur Aszese vorzustoßen, sondern zu einer angemessenen Ekklesiologie, die aber nicht in „Privilegien" denkt, sondern nach Kardinal *Lercaro* in „Privationen", die Christus auf sich nahm, wie er in dem zitierten Vortrag über „Die Armut in der Kirche" dargelegt hat. Es geht nicht nur um Moral, es geht um die Realität der Armut, die theologisch begriffen und ekklesiologisch bewältigt werden muß, weil sie, wie der Kardinal erklärte, für zwei Drittel der Menschheit als unfreiwillige Existenzweise der normale Zustand ist.

„Ein zentrales Kapitel der Christologie"

Der Erzbischof von Bologna hat die zwei Jahre seit seiner Intervention vom 6. Dezember 1962 genutzt. Sein Vortrag zeigt einen deutlichen Abstand von allem, was bis dahin vorgebracht wurde, einschließlich des erwähnten Vortrags von Weihbischof Ancel, dessen Ergebnisse wir am Schluß kurz mit denen des Kardinals konfrontieren, da beide Männer Pioniere der Pastoral unter den der Kirche entfremdeten Arbeitern sind. Lercaro greift das Thema der Armut, das viele Seiten habe, sogleich bei der Wurzel und sagt, es sei vor allem „notwendig, den fundamentalen Sinn, den wesentlichsten und tiefsten Aspekt des Evangeliums über die Armut zu klären". Armut sei nicht so sehr ein Element der sog. evangelischen Ethik oder ein ausgezeichnetes Instrument christlicher Aszese oder ein unschätzbarer Gesichtspunkt für die soziale Wirklichkeit wie die Institutionen der Kirche, „sondern sie ist wahrhaft ein Mysterium in dem eigentlichen Sinn, den das Wort für die christliche Offenbarung hat". Sie ist also „ein integrierender Teil der Selbstoffenbarung Christi, ein zentrales Kapitel der Christologie".

Sie ist es auch und gerade deshalb, weil die unfreiwillige Armut von zwei Drittel der Menschheit ein fundamentales Faktum unserer Zeit ist. Welches aber ist ihre Beziehung zum Heil, das Christus gebracht hat? Darüber kann ein gewisser christlicher Individualismus, der vor allem moralistisch ist, keine Auskunft geben. Dieses „verstümmelte", bürgerliche Christentum sieht in der Armut mehr ein Randproblem. Demgegenüber gesteht der Kardinal dem Marxismus das Verdienst zu, daß er die Herausforderung der Armut in ihrem ganzen Ausmaß erst bewußt gemacht habe; sodann habe dieser eine philosophische Synthese versucht mit einer theologischen Vision der Beziehung des Menschen zu den Gütern der Erde. Dadurch habe er einen „positiven und schöpferischen Atheismus" hervorgebracht. Das müsse eine evangelische Theologie der Armut beachten.

Nun stünden wir vor der Gefahr, daß Lehre und Praxis der Wohlstandsgesellschaft bei Christen eine doppelte Deformation erzeugen. Einmal würden sie zu einer totalen Spiritualisierung der evangelischen Armut verleitet und gäben ihr einen rein subjektiven, innerlichen Charakter ohne jeden Bezug auf eine materielle Entbehrung. Da spreche man vom „Geist der Armut", den selbst der bedürfnislose Reiche haben könne, wenn er nur eine gute Meinung pflegt. Damit werde in krassem Gegensatz zu Jesus die Seligkeit der Bergpredigt zu einer einfachen moralischen Tugend.

Sodann belege die Überflußgesellschaft gern jeden Versuch, den Originalsinn der Bergpredigt aufzugreifen, mit dem Bann. So werde einem nicht bewußt, daß das einzige Mittel, die absolute Originalität und Transzendenz der evangelischen Armut zu wahren, eben nicht die Auflösung, sondern die volle Anerkennung der wirklichen Armut ist. Armut sei zwar vor Gott eine geistliche Haltung, aber nur auf der Grundlage eines objektiven Tatbestandes der Not, des Leidens, so konkret, wie es die Inkarnation gewesen ist, die Kenosis des göttlichen Wortes, seine Armut und Selbstpreisgabe im Leben, Leiden und Sterben am Kreuz.

Jesus ist bei den wirklich Armen

Mit einer Exegese der Seligpreisungen Jesu (die Lercaro unter dem juridisch mißzuverstehenden Ausdruck „Privilegien" begreift), stellt er klar, wer die Armen sind. Es sind immer auch die Frommen, die ihr Vertrauen auf Gottes Eingreifen setzen, also die religiös Ansprechbaren, aber doch eben in der konkreten Lage der Erniedrigung und des Leidens wie Israel in Ägypten und im Exil, die Enterbten, Landlosen und Unterdrückten. Es sei immer notwendig, eine Situation wirklicher Privation, wirklicher Beraubung ins Auge zu fassen. Der Kardinal ergänzt die Exegese des Wortes die „Armen" Gottes durch zwei Synonyme: Kind und Sünder. Beides seien Bezeichnungen für die Hilflosigkeit, die auf Gott angewiesen ist. So kommt er zu dem Ergebnis: Jesus habe freilich mit Macht eine innere Disposition für die Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft gefordert, vor allem aber, daß man nicht den Christus und sein Mysterium, die Situation des Gekreuzigtseins und der Armut abweist, der wirklichen Armut, die zum Mysterium der Inkarnation gehört. Es komme Jesus nicht auf irgendwelche sittlichen „Verdienste" der Elenden an, sondern auf das Eingreifen der Gottesherrschaft, die sich gerade und nur an ihnen erweist.

Daraus folgert Kardinal Lercaro mit den Evangelien, daß es für die Reichen kein Heil gibt, jedenfalls nur unter Schwierigkeiten, wenn sie bereit sind, zu verzichten und ihre etwaige Schuld an der Armut der Armen zu tilgen. Demut und innere Loslösung vom Reichtum genügten nicht, Verzicht und Leiden gehörten unbedingt dazu, sonst könnten die Reichen nicht von dem üppig gedeckten Tisch der Gnade empfangen.

Zusammenfassend sagt der Kardinal, die Bedingung für das „Privileg" des Armseins sei, daß die Lage der wirklichen Armut angenommen oder doch wenigstens nicht im Widerstand zurückgewiesen werde, ein Verhalten, das nur in der Gemeinschaft mit dem Mysterium Christi, also in der Kirche, möglich ist. Von hier aus — und das ist das Ziel, der Abschluß des Vortrages — zieht der Kardinal, unbeirrt von sozialen Auswirkungen und karitativen Verantwortungen, die er freilich nicht leugnet, die ekklesiologische Folgerung: Die Kirche kann als Inhaberin der messianischen Sendung Jesu, als Fortsetzung des Mysteriums der Selbstentäußerung des Wortes nur existieren, wenn sie in dem erläuterten Sinn an dem Privileg der Armen teilhaben will, als die Kirche der Armen. „Und dies in zweierlei Weise: einerseits als Kirche vor allem der Armen, bestimmt für die Armen, gesendet für das Heil der Armen; und zum anderen als Kirche so arm, daß sie wie Christus . . . vor allem die Armen retten will und selber Armut auf sich nimmt." Das ist der klare, umstürzende theologische Sinn des Vortrages, gerade weil er auf andere Folgerungen verzichtet, von denen sonst gesprochen wird.

Und die Reichen?

Der mehrfach genannte Vortrag von Weihbischof *Ancel*, Lyon, verdient nun als Abschluß Beachtung, nicht um die Härte der Entscheidung abzuschwächen, vor die Kardinal Lercaro die Kirche stellt.

Sein Programm zur Verwirklichung der „Kirche der Armen", von der Ancel bekanntlich etwas versteht, schließt er mit dem schuldigen Dienst der Christen an den Armen heute und sagt: sowenig wie die persönlichen Liebeserweise ablösbar sind, so nötig sei auch ihre kollektive Organisation in einem evangelischen Geiste. Er denkt an Werke wie „Misereor", an Agrarreformen und globale Aufwendungen für die zwei Milliarden Hungernden in der Welt. Insofern greift er wohl den Vorschlag eines zentralen Sekretariates zur Bekämpfung von Hunger und Ungerechtigkeit auf. Aber diese Aufgabe ist ihm sowenig wie Kardinal Lercaro der entscheidende Dienst der Kirche. Wichtiger sei die Evangelisation der Armen wie der Reichen. Was erstere betrifft, so müsse man zunächst einmal unter den Armen ein Armer werden. Sodann müsse man den Armen Wege der Selbsthilfe zeigen, damit sie nicht hoffnungslos werden, dazu gehöre auch das Erlernen der geistlichen Armut. Denn die größte Gefahr der Armen sei, daß sie sich nicht mehr der Liebe Gottes öffnen.

Aber dann kommt Weihbischof Ancel auf die ebenso wichtige Aufgabe einer „Kirche der Armen", nämlich die Evangelisation der Reichen, die an der Armut weithin schuldig sind. Die Kirche müsse ihnen helfen, eine Reihe notwendiger „Selbstberaubungen" im Dienste der Armen zu leisten und in eine wirkliche evangelische Armut zurückzufinden. Ancel denkt bei dieser Aufgabe, die Kardinal Lercaro nicht berührt, weniger an das schroffe „Wehe" Jesu gegen die Reichen und auch nicht nur in moralischen Kategorien, sondern er fordert, man solle

auch die Bedeutung der Reichtümer (also nicht nur des persönlichen Reichtums) für den Aufbau einer gerechten Gesellschaft bedenken. Diese Frage, eben die Theologie des Reichtums im Dienste der Erlösung, besonders dringlich in der technischen Welt mit ihren wunderbaren Möglichkeiten, ist überhaupt noch nicht in Angriff genommen, obwohl sie einen Ort in den messianischen Segensverheißungen der endzeitlichen Fülle hat, von denen die Prophetien des Alten Testaments voll sind bis zur Verheißung Jesu, daß wir das Leben in Fülle haben sollen (Joh. 10, 10 und Matth. 6, 33).
Richtig bleibt es, wenn Ancel sagt, dieser Prozeß der Besinnung und des Umdenkens in der Kirche sei nicht mehr umkehrbar und rückgängig zu machen. Aber das Endziel ist den Beteiligten noch nicht klar erkennbar. Darum ist die Theologie der Armut mit der sie ergänzenden Theologie der Fülle bisher unvollendet, doch sie kann nicht mehr zu den Akten des Konzils gelegt werden.
(Eine Art katechetischer Zusammenfassung der hier berichteten Elemente einer Theologie der Armut, mit ihrer ekklesiologischen Zuspitzung bietet das holländische Konzilsdokumentationszentrum in deutscher Fassung Nr. 77 unter dem Titel: „Die Kirche und die Armut", Rom, Via Santa Maria dell'Anima 30/III.)

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Tendenzen der sozialen Entwicklung in den israelischen Kollektivsiedlungen

Seit etwa einem Jahrzehnt spricht man in Israel von einer Krise des Kibbuz, der sozialistischen Kollektivsiedlung. Manche sehen schon seit einiger Zeit das Ende des Kibbuz in seiner klassischen Form voraus, etwa so, daß das strenge kommunistische Regime in der kollektiven Lebensweise fortschreitend aufgelockert wird, bis der Kibbuz schließlich zu einer vielleicht eigenen Form der kooperativen landwirtschaftlichen Siedlung sich entwickelt (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 383). Eine derartige Entwicklung, die in den Augen der älteren Mitglieder des Kibbuz nichts anderes als eine Auflösungserscheinung sein kann, bahnt sich in der Tat an. Es ist dies jedoch eine natürliche Transformation, deren Ursachen in den veränderten Lebensbedingungen im Kibbuz selbst und in den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen außerhalb des Kibbuz zu suchen sind.
Bei der Gründung der landwirtschaftlichen Kollektivsiedlung (deren älteste, Deganja, jetzt schon 50 Jahre alt ist) waren sowohl ideologische als auch ökonomische Gesichtspunkte maßgebend. Das wichtigste Motiv war von Anfang an die Wiedergewinnung des heimatlichen Bodens durch eigene landwirtschaftliche Arbeit. Die Form der kollektiven Siedlung mit gemeinschaftlichem Besitz auch der persönlichen Güter bis Schnürsenkel und Zahnbürste und mit gemeinsamen Verbrauch war unter den ungemein schwierigen Bedingungen der „Landnahme" sicherlich die einfachste Lösung der ökonomischen Probleme. Das benötigte Investitionskapital für einen Kibbuz war in jedem Falle geringer als das jeder anderen landwirtschaftlichen Siedlung. Die kollektive Lebensweise war jedoch nur selten ein ökonomisches Mittel zum Zweck. Sie sollte in jedem Falle Realisation eines sozialistischen (marxistischen) Ideals sein. Das gesellschaftliche Idealbild des Sozialismus, eine Gemeinschaft von Produzenten und Verbrauchern, in der jeder nach seinem Vermögen leistet und nach seinen Bedürfnissen verbraucht, konnte hier bis zu einem gewissen Grade verwirklicht werden (zu den einzelnen Formen der Kollektivsiedlungen vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 383 ff.).
Durch die Gründung des Staates Israel und die dadurch bedingten Veränderungen und Vereinfachungen der landwirtschaftlichen Kolonialisierung hat der Kibbuz keineswegs seine Zielsetzung so erfüllt, daß man von einer überholten und daher nicht mehr notwendigen oder gar nicht mehr lebensfähigen Siedlungsweise sprechen könnte. Die kollektive Siedlungsweise hat nur aufgehört, eine ökonomische Notwendigkeit zu sein. Diese war aber, wie bereits gesagt, niemals von entscheidender Bedeutung. Entscheidend war vielmehr immer das ideologische oder idealistische Substrat und jenseits der strengen ideologischen Grundlage der Wunsch vieler Menschen, in einer bestimmten Form menschlicher Gemeinschaft den Zwang und das Übel einer quasibürgerlichen Lebensweise abzutun und zu beweisen, daß eine menschliche Existenz ohne Eigentum an Gütern nicht nur möglich, sondern auch sittlicher ist. Die Bedeutung, die die ethischen Werte dieser Lebensweise für ihre Anhänger haben, wird von Außenstehenden gemeinhin unterschätzt. Die Realisierung eines ethischen Ideals hat für Anhänger der kollektiven Lebensweise beinahe religiöse Bedeutung; sie ist der Versuch einer diesseitigen Selbsterlösung von den Übeln dieser Welt, im engeren jüdischen Sinne einer Selbsterlösung vom jüdischen Exil (ein pseudo-religiöses Element also, das schließlich allen sozialistischen Ideen und Bewegungen inhärent ist).

Das Regenerationsproblem

Die Krisis des Kibbuz wurde bis zu einem gewissen Grade akut, weil ein großer Teil der Kibbuzim wirtschaftlich so weit gediehen ist, daß es ohne allzu große Schwierigkeiten möglich wäre, dem Kibbuz eine andere wirtschaftliche oder soziale Struktur zu geben, so daß nun überhaupt erst die Frage gestellt werden kann, ob die Struktur des Kibbuz verändert werden soll. Wenn auch die Mitgliedschaft in einem Kibbuz immer freiwillig war, so gab es doch immer auch einen wirtschaftlichen Zwang, der das einzelne Mitglied daran hinderte, den Kibbuz zu verlassen, denn wer den Kibbuz verläßt, verliert seinen Anteil am Vermögen der Gemeinschaft und muß — für gewöhnlich mittellos — eine neue Existenz gründen. In den letzten Jahren waren nun die wirtschaftlichen Verhältnisse im Lande so weit gediehen, daß ein Austritt aus dem Kibbuz selbst für Familien ohne allzu große wirtschaftliche Risiken möglich ist. Umgekehrt haben sich besonders in der frühen Zeit viele Menschen einem Kibbuz angeschlossen, weil dieser wenigstens ein Minimum wirtschaftlicher Sicherheit bot. Die wirtschaftlichen Motive für den Eintritt oder das Verbleiben eines Mitgliedes im Kibbuz sind also kaum noch ausschlaggebend. Dennoch hat sich die Progression des Mitgliederstandes in den letzten Jahren nicht wesentlich verschlechtert. Das Verhältnis der Kibbuzbevölkerung zur Gesamtbevölkerung des Landes hat sich in den letzten Jahren sogar relativ günstig ent-

wickelt, wobei zu beachten ist, daß sich in den Jahren der starken Einwanderungswellen dieses Verhältnis zuungunsten des Kibbuz verändert, da die Absorptionsfähigkeit des Kibbuz begrenzt ist. Das Verhältnis der Kibbuzbevölkerung zur Landesbevölkerung entwickelte sich wie folgt: 1920 ca. 2,5 %; 1930 ca. 4,5 %; 1941—47 ca. 5,8—7,5 %; 1950 ca. 4,4—5 %; 1961 ca. 4,1 % (Zahlen nach „Présence d'Israël" 1964, S. 34).

Wenn das relative Wachstum des Kibbuz mit dem der Bevölkerung in den letzten 30 Jahren Schritt hält, so könnte dies über ein Regenerationsproblem hinwegtäuschen, das gerade innerhalb des Kibbuz in den letzten Jahren allgemein erkannt und anerkannt wurde. Es gibt eine ganze Reihe älterer Kibbuzim, in denen mehr als 50 % der Mitglieder über 50 Jahre alt sind. Diese Siedlungen sind nach israelischen Maßstäben völlig veraltert. Diese Überalterung ist auf äußere und innere Ursachen zurückzuführen. Die „Gemeinschaft" (die Gesamtheit der Mitglieder einer bestimmten Siedlung) hat in den frühen Jahren des Kibbuz (1920—1940) die Gründung von Familien und deren Vermehrung in keiner Weise begünstigt. Die Familien führten zu einer natürlichen Beschränkung des Gemeinschaftslebens, Kinder wiederum stellten eine erhebliche finanzielle Belastung dar (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 435 f.). Die Unfruchtbarkeit dieser Periode wirkt sich in den älteren Kibbuzim heute negativ aus. Jüngere Gruppen und Einzelkandidaten schließen sich nicht sehr gerne einer älteren Gemeinschaft an, so daß eine äußere Regeneration älterer Siedlungen für gewöhnlich sehr schwierig ist. Die 18- bis 20jährigen werden durch den Militärdienst von der Siedlung abgezogen. Zudem beteiligen sich auch junge Gruppen, deren Mitglieder im Kibbuz selber aufgewachsen sind, an Neugründungen. Die „mittlere Generation", die eine Brücke zwischen den Gründern und der Nachwuchsgeneration bilden müßte, ist, nicht zuletzt wegen der großen Verluste im Kriege, besonders schwach. Ist der Zuwachs aus der natürlichen Nachkommenschaft also nicht zuletzt wegen der Fehler der letzten Generation begrenzt, so gilt dies gerade in den älteren Kibbuzim in gleicher Weise für den Zuwachs durch Neueintritte.

Die Gründergeneration der heute 50- bis 60jährigen Mitglieder der Kibbuzim entstammte einem bestimmten geistigen und materiellen Milieu. Sie war von der jüdisch-sozialistischen Arbeiter- und Jugendbewegung geformt worden und hatte ein sehr bestimmtes nationales und soziales Ziel vor Augen. Ihr war es vor allem darum gegangen, die scheinbaren und wirklichen Abnormitäten des jüdischen Exilsdaseins in der Bebauung des Bodens und in einer idealen Gemeinschaft zu überwinden. Sie war zweifellos enthusiastisch und zu größten Opfern bereit und fähig. Durch den Untergang des europäischen Judentums, die Absperrung des russischen Judentums und durch die allgemeine Entwicklung in der jüdischen Diaspora sind die menschlichen Reservoire, aus denen diese Gründergeneration kam, faktisch erschöpft. Es ist bezeichnend, daß die Zahl der orientalischen Juden (welche einen erheblichen Teil der Neueinwanderer stellten) in den Kibbuzim verschwindend gering ist. Das Leben in der Gemeinschaft erfordert eine bestimmte mentale Haltung und eine Bereitschaft zur Selbstentäußerung, die bei orientalischen Juden nicht zu finden ist. Der Nachwuchs aus der israelischen Jugendbewegung (vor allem Nachkömmlinge europäischer Juden) scheint zwar nicht unerheblich zu sein, ist aber sehr instabil. Der israelischen Jugend fehlt jenes Moment der Spannung und Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt einerseits und mit einer nichtjüdischen feindlichen Umwelt anderseits, die zu den stärksten Impulsen bei der Gründergeneration führte. Für viele israelische Jugendliche ist es selbstverständlich, einige Jahre in einem Kibbuz zu verbringen, diesen dann aber wieder zu verlassen. In manchen jungen Kibbuzim findet sich nach einigen Jahren niemand mehr von der Gruppe, die den Kibbuz gründete. Die Zeit, die man im Kibbuz verbringt, wird gewissermaßen als Anstandsleistung gewertet. Gefördert wird eine solche zeitlich begrenzte Mitgliedschaft durch den Nachal, einen halbmilitärischen Arbeitsdienst in Kollektivsiedlungen, der an Stelle des Militärdienstes abgeleistet werden kann, und durch die Gründung von Grenzkibbuzim, bei denen die Niederlassung an bestimmten Punkten des Landes der Landesverteidigung dienen soll. Für die kibbuzische Bewegung selbst bringt diese Entwicklung zwar momentane Erleichterungen, ist aber in jedem Falle ungünstig, weil sie die Kontinuität der Gemeinschaft in den jungen Kibbuzim in Frage stellt.

Die Generationenfolge

Der Nachwuchs für die kibbuzische Bewegung kommt heute mehr denn je aus der im Kibbuz geborenen und aufgewachsenen Generation. Diese Generation wurde kollektivistisch erzogen und lebt im Gegensatz zu den älteren Mitgliedern mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in der Gemeinschaft. Die Spannungen, die sich notwendig aus der Abfolge der Generationen ergeben, verlaufen in der Kollektivsiedlung — so scheint es jedenfalls — milder als in der bürgerlichen Gesellschaft. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die Auseinandersetzungen zwischen den Generationen nicht in der Familie und zwischen Familienmitgliedern ausgetragen werden, auch nicht zwischen Erziehern und Zöglingen, sondern zwischen zwei Altersgruppen innnerhalb einer Gemeinschaft. Die Auseinandersetzung zwischen den Generationen wird so unpersönlicher und sachlicher, als dies gewöhnlich zu sein pflegt. Allgemein wird beobachtet, daß die Wünsche und Aspirationen der neuen Kibbuzgeneration (also der 20- bis 30jährigen) noch recht unartikuliert sind. Der Gründergeneration fällt es selbstverständlich schwer, sich in die Mentalität der Nachwuchsgeneration hineinzuversetzen, die in größerer Freiheit und relativer Sorglosigkeit aufwachsen durfte. Die Nachwuchsgeneration wiederum versteht den Idealismus der Eltern nicht mehr richtig einzuschätzen, die, einst völlig neu beginnend, eine neue Lebensweise und eine neue Heimat geschaffen haben. Wenn auch die Nachwuchsgeneration die Generation der Eltern und Gründer kritisch betrachtet, so scheint doch jeder Vorwurf gegenüber den Eltern, der allgemeine Vorwurf des „Versagthabens", zu fehlen. Allgemein wird die relative ideologische Indifferenz der Kibbuzjugend bemängelt, die im Kibbuz doch eine Heimat vorfand und sie nicht erst erwerben mußte.

Die Nachwuchsgeneration ist sehr viel utilitaristischer eingestellt als die der Gründer. Die Beziehungen zwischen Ideologie und Praxis des Kibbuz werden meist nicht mehr gefunden, es werden aber auch — noch — keine neuen ideologischen Grundlagen gesucht. Im Grunde fehlt der Jugend der revolutionäre Gärstoff: Die meisten Probleme sind gelöst oder lassen sich ökonomisch mit technischen Mitteln und menschlich mit einigem guten Willen und Nachsicht lösen. Die Nachwuchsgeneration zeigt so trotz

sorgfältigster Erziehung im Geiste der kibbuzischen Bewegung ganz ähnliche Merkmale wie die gleichaltrige Generation der bürgerlichen oder kapitalistischen Umwelt.

Hier zeigen sich die Tendenzen einer möglichen weiteren Entwicklung des Kibbuz. Die Nachwuchsgeneration hat zwar das Erbe der Gründer noch längst nicht angetreten und läßt sich wenigstens äußerlich noch gerne von der Gründergeneration führen, aber es ist bereits fraglich, ob sie überhaupt ein geistiges Erbe antreten wird. Es ist durchaus denkbar, daß sie eine Lebensweise als praktisch und gegeben hinnimmt und weiterführt, ohne sie zu begründen. Dieser Utilitarismus könnte in Zukunft weitreichende Veränderungen in der kollektiven Lebensweise ermöglichen, ohne daß dies erhebliche Veränderungen in der Ideologie zur Folge haben müßte, die diese Lebensweise bestimmt. Ob und wie weit die ethischen Ideale der kollektiven Lebensweise in der Praxis davon betroffen werden, ist allerdings noch nicht abzusehen. Gerade hier hat sich die Erziehung zur kollektiven Lebensweise doch recht nachhaltig ausgewirkt. Es gibt bei der Nachwuchsgeneration offenbar sehr viel weniger persönliches Gewinn- oder Machtstreben als bei der Gründergeneration, der ja der Verzicht auf persönlichen Besitz nur selten schon anerzogen war. Es scheint offenbar möglich zu sein, an die Stelle des persönlichen Gewinnstrebens ein kollektives, grundsätzlich soziales Gewinnstreben zu setzen. Im Leistungsstreben wurde (wenn auch ungewollt) eine Nivellierung erreicht, da niemand danach strebt, durch außergewöhnliche Leistungen in der Gemeinschaft hervorzutreten. Diese Nivellierung, die den besonderen Begabungen nicht sehr förderlich sein mag, hat jedenfalls noch nicht allzu negative Folgen gezeitigt. Es gibt noch kein Desinteresse an der Leistung. Vielmehr führt die Nivellierung zu einer gewissen Durchschnittlichkeit. Von der älteren Generation wird bemängelt, daß die Gemeinschaft auf diese Weise nur selten Persönlichkeiten hervorbringt, die in der Lage wären, die Gemeinschaft zu führen, d. h. eben jene Führung auszuüben, auf die auch das Kollektiv nicht verzichten kann. Aber die kollektive Verantwortlichkeit und Führung ist eben als ein Idealziel angestrebt worden und müßte sich nun auch bewähren.

Familie und Gemeinschaft

Nach dem Idealbild der frühen Kibbuzim sollte die Gemeinschaft als sozialer Verband an die Stelle der Familie gesetzt werden. Die Gemeinschaft sollte dem einzelnen Mitglied jene seelische und auch materielle Geborgenheit gewähren, wie sie einst der größere Familienverband (wenn auch nur im Idealfalle) gewährte. An die Stelle der Blutsverwandtschaft sollte die geistige Gemeinschaft treten. So mußte von Anfang an ein Spannungsverhältnis zwischen Familie und Gemeinschaft entstehen.

Obgleich in der Frühzeit der Kibbuzim sehr viele Mitglieder auf formale Bindungen verzichteten und aus ideologischen Motiven eher zur freien Liebe neigten, waren doch Familiengründungen unvermeidlich, was gerade die ökonomisch schwache Gemeinschaft nicht nur vor ideologische, sondern auch materielle Probleme stellte (vgl. Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 435 f.).

Der Alleinstehende konnte sich sehr wohl dieser Gemeinschaft als einer geistigen Familie eingliedern, die Familie dagegen entwickelte sich natürlich und notwendig zu einer Gemeinschaft innerhalb der Gemeinschaft, die wenigstens ein minimales eigenes ökonomisches Interesse gegenüber der Gemeinschaft hatte und die zu persönlichen Bindungen, wenn auch nur zwischen zwei Personen, führte, die über die der Gemeinschaft hinausführten. Wenn die Häupter der Bewegung auch schon sehr früh erkannten, daß die Zukunft der Bewegung entscheidend vom natürlichen Nachwuchs abhängen würde, und die Familie als eine natürliche soziale Einheit anerkannten, so blieb doch die Spannung zwischen Familie und Gemeinschaft bis heute bestehen, obgleich man der Familie heute sehr viel weiter entgegenkommt, als dies je der Fall gewesen ist. Wenn es auch kein privates Familieneigentum gibt, so gibt es doch eine Art Familienbesitz, eben jenes Familienzimmer, das im größeren Kibbuzim langsam die Gestalt einer Familienwohnung annimmt. Die Probleme des Lebensstandards in größeren Kibbuzim langsam die Gestalt einer Fami-Familie, die mehr und mehr dazu neigt, ihre wenn auch bescheidenen Bedürfnisse als Familie zu befriedigen und nicht im Rahmen der Gemeinschaft.

In den jüngeren Kibbuzim besteht die Familie praktisch aus Paaren. In den älteren Kibbuzim verstärkt sich die Tendenz zu weiterreichenden Familienbindungen. Die Zahl der Kinder war ursprünglich gering. Zudem wurden die Kinder in ihren eigenen Kinder- oder Jugendgemeinschaften aufgezogen und verbrachten nur eine sehr kurze Zeit des Tages zusammen mit ihren Eltern, die ihre Erziehung und Bindung fast ganz der Gemeinschaft überließen — oder doch überlassen sollten. Soweit war das Familienproblem durchaus überschaubar. Die familiären Beziehungen zwischen den Kindern und Eltern erwiesen sich jedoch oft als stärker, als dies im Rahmen der Gemeinschaft tragbar wäre. Die persönliche Anteilnahme der Eltern ist in den letzten Jahren weit über ein früher denkbares Maß hinausgegangen. So führten heute die Unterschiede zwischen den Auffassungen der Erzieher und den persönlichen Wünschen der Eltern zu einem Zustand latenter Spannungen und der Unzufriedenheit, die das Zusammenleben in der Gemeinschaft erheblich belasten. Die Erfahrungen der modernen Erziehungswissenschaft, nach denen die gesunde Entwicklung des Kleinkindes einen möglichst engen Kontakt zwischen Eltern und Kindern erfordert, förderten im Kibbuz die Erweiterung der Familien und damit eine weitere Entfernung der Familie von der Gemeinschaft. Eine Trennung der Familie von der Gemeinschaft, die so weit geht, daß ein Teil der Mahlzeiten „in der Familie“ eingenommen wird und nicht im gemeinsamen Eßsaal, ist heute durchaus annehmbar, besonders in den großen Kibbuzim.

In den alten Kibbuzim leben heute bereits zwei oder sogar drei Generationen einer Familie in der gleichen Gemeinschaft. Hier gewinnt die Familie allein durch ihren Umfang an Bedeutung. Die Kibbuzfamilie zeigt zudem sehr viel weniger Verfallserscheinungen als vergleichbare Familien in einer städtischen oder sonstigen Gesellschaft. Wenn auch die folgenden Generationen für gewöhnlich nicht im gleichen Hause bleiben können (da es ja noch kein Familienhaus gibt), so bleibt die Familie doch am gleichen Ort, und die Generation der Älteren oder die Stammfamilie wird gewissermaßen zu einem sozialen Mittelpunkt innerhalb des Kibbuz. Das Fortfallen der wirtschaftlichen Bedeutung des Familienverbandes scheint den Zusammenhalt der Familien eher zu stärken. Die familiären Beziehungen werden zweifellos humaner und echter. Für den Kibbuz selbst ergeben sich jedoch erhebliche Konsequenzen, denn die Gemeinschaft integriert nicht mehr in dem Maße wie früher Individuen — auch wenn

die Rechte des Individuums außerhalb der Familie unangetastet bleiben —, sondern Familiengruppen und Verbände. Von den möglichen negativen Folgen etwa eines Kibbuznepotismus ist bisher wenig zu erkennen, da eine wirtschaftliche Begünstigung kaum möglich ist. Es scheint jedoch nicht ausgeschlossen, daß früher oder später ein sozialer Nepotismus (Begünstigung in der Ausbildung und Arbeitszuteilung) um sich greift, der zwangsläufig zum Verfall führen müßte.

Obgleich immer noch danach getrachtet wird, die Bewegung der kollektiven Siedlungsweise durch Neuaufnahme von Mitgliedern zu erweitern, wird doch die Vergrößerung der Bewegung durch den eigenen Nachwuchs gefördert und somit notwendig die Familie begünstigt, was angesichts der relativ guten ökonomischen Situation durchaus möglich ist. Wenn nach den Ansichten der Demographen die natürliche Erhaltung einer Gemeinschaft Familien mit drei oder vier Kindern erfordert, dann ist die natürliche Erhaltung des Kibbuz immer noch in Frage gestellt. Die kinderreiche Familie bleibt auch im Kibbuz, wo die Zahl der Kinder für die Familie selbst wirtschaftlich belanglos ist, eine Seltenheit. In dieser Hinsicht sind in der Gesellschaft des Kibbuz ähnliche Phänomene zu beobachten wie in der modernen Wohlstandsgesellschaft. Die Psychologen sind hier um eine angemessene Erklärung verlegen. Manche sprechen von einem unbewußten Malthusianismus, dessen Ursachen in der Frühzeit der Bewegung zu suchen sind. Man nimmt auch an, daß die fast vollkommene soziale und berufliche Emanzipation der Frau im Kibbuz zur Ablehnung zahlreicher Geburten führt. Die strenge Geburtenkontrolle und -beschränkung, wie sie in der Frühzeit gehandhabt wurde, wirkt sich nun auch psychisch aus und führt zu einer von der Gemeinschaft keineswegs erstrebten Unfruchtbarkeit.

Veränderungen in der Berufsstruktur

Die Kollektivsiedlung war von Anfang an als eine rein landwirtschaftliche Produktionsgenossenschaft konzipiert. Der Landwirtschaft wurde dabei ein ideeller Wert beigemessen, den sie an sich nicht hat. Von der landwirtschaftlichen Arbeit sollte die soziale Umschichtung des Volkes ausgehen, das von einem Volk von Kleinbürgern und Mittelständlern zu einem Volk von Arbeitern und Bauern werden sollte. In Palästina selbst war zudem eine friedliche Landnahme nur auf dem Weg der Niederlassung auf dem Lande möglich. Das Idealbild von einem jüdischen Bauernvolk mag zur Zeit, da es konzipiert wurde, noch einigermaßen sinnvoll gewesen sein, war aber schon damals, im 19. Jahrhundert, eine bewußte soziale Rückentwicklung. Im industriellen Zeitalter ist die übermäßige Förderung einer personalen landwirtschaftlichen Produktion ökonomisch ein Unding. Für die Industrialisierung der Landwirtschaft aber war gerade der Kibbuz mit seinen gemeinschaftlichen Produktionsmitteln besonders geeignet. (Schon 1958 hatte die israelische Kollektivsiedlung den höchsten Mechanisierungsstandard der Welt erreicht, nämlich 12 PS pro Kopf gegenüber 8,5 PS in den USA.) So wurde die als ideale Tätigkeit angestrebte Landarbeit zu einer industrialisierten landwirtschaftlichen Produktion.

In vielen Kibbuzim entstanden — besonders seit dem Zweiten Weltkrieg — aus handwerklichen Hilfsbetrieben industrielle Unternehmungen, so daß die Fabrik im Kibbuz heute keine Seltenheit mehr ist. Die industriellen Unternehmungen, die in manchen Siedlungen von entscheidender wirtschaftlicher Bedeutung sind, werden von den Alten zwar sehr ungern gesehen und sollten eigentlich eine Ausnahme bleiben. Sie werden jedoch von den jüngeren Mitgliedern als selbstverständlich hingenommen oder als nutzbringend gefördert.

Durch diese Entwicklung bedingt, hat sich der Anteil und die Bedeutung der Techniker und wissenschaftlich vorgebildeten Agronomen erheblich verstärkt. Es kommt zu einer Spezialisierung, die wiederum zu einer sozialen Schichtung der Berufe führen kann. Da es keine Entlohnung gibt, hat diese keine wirtschaftliche Bedeutung, sie übt jedoch im Zusammenleben der Gemeinschaft eine zentrifugale Kraft aus, indem sie die Gemeinschaft sozial spaltet.

Die Dienstleistungen, die in den Gemeinschaften mit mehreren hundert Seelen einen erheblichen Anteil an der gesamten Arbeitsleistung haben, erhalten so den untersten Rang unter den Tätigkeiten, die technischen Berufe den höchsten. Da besonders Frauen in diesen Berufen tätig sind (Küche, Wäscherei, Schneiderei), ist ein bemerkenswert großer Teil der Frauen mit ihrer Arbeit unzufrieden (nach jüngeren Erhebungen etwa 18 %). In gleicher Weise stellt die Beschäftigung einer zunehmenden Zahl von Mitgliedern mit unproduktiven Verwaltungsarbeiten ein soziales oder auch ideologisches Problem dar. Das Entstehen einer Kibbuzbürokratie ist zwar zwangsläufig, steht aber im Widerspruch zu den ursprünglichen Intentionen der Gründer. Aus diesem Grunde wurde in den Kibbuzim ein rotierendes System der Arbeitszuteilung bevorzugt. Dieses System hatte den Nachteil, daß die beruflichen Fähigkeiten des Individuums vernachlässigt oder nicht hinreichend ausgenutzt wurden, entsprach aber doch ganz der Absicht einer sozialen Umschichtung und verhinderte jedenfalls das Entstehen sozialer Berufsschichten.

Die Gemeinschaft wird als Ganzes in zunehmendem Maße zum Unternehmer und hört auf, ein Zusammenschluß von Landarbeitern oder Bauern zu sein. In diesem Zusammenhang gewinnt das Problem der Lohnarbeit im Kibbuz besondere Aktualität. Die Konstitution der Gemeinschaft schließt eigentlich aus, daß die Gemeinschaft als Unternehmer Lohnarbeiter beschäftigt. In manchen Kibbuzim ist der Mangel an Arbeitskräften jedoch so groß, daß nur bei erheblicher Einschränkung der Produktion auf die Beschäftigung von Lohnarbeitern verzichtet werden könnte (die gelegentliche Beschäftigung von Erntehelfern fällt dabei kaum ins Gewicht). Für die jüngere Generation, die eher utilitaristischer denkt, ist die Beschäftigung von Lohnarbeitern weniger problematisch. Man hat sich daran gewöhnt, daß der Kibbuz eine kommunistische Wirtschaftseinheit innerhalb einer kapitalistischen Gesellschaft ist. Da der Wirtschaftsverkehr mit der Außenwelt ohnehin eine Anpassung an das kapitalistische Wirtschaftssystem darstellt, ist es für die utilitaristisch denkenden Mitglieder der Gemeinschaft nur schwer einzusehen, warum nicht mit Lohnarbeitern gearbeitet werden soll. Es ist für die einzelne Gemeinschaft eben nur schwer zu entscheiden, wo und wann die gelegentliche Hilfe eines Lohnarbeiters in Anspruch genommen wird und wann der Kibbuz zum kapitalistischen Unternehmer wird. Die Gefahr, daß der Kibbuz zum Unternehmer wird, wird durchaus erkannt. Mehr noch wird kritisiert, daß der Lohnarbeiter, im besonderen der arabische Lohnarbeiter, für gewöhnlich nur als ungelernter Arbeiter beschäftigt wird und daß die Lohnarbeiter in den Kibbuzim geradezu eine neue „abhängige Klasse“ bilden.

Lebensstandard und persönlicher Verbrauch

In den Jahren 1910 bis 1939 war der Lebensstandard in den Kibbuzim wahrscheinlich der niedrigste unter den Juden Palästinas. Die Notwendigkeit, erhebliche Mittel in die Betriebsmittel zu investieren, und die geringe Rentabilität der Landwirtschaft (die bis 1947 noch mit der billigen arabischen Arbeitskraft konkurrieren mußte) zwangen die Kollektivsiedlung zu sparsamster Lebensführung. Die Lebensbedingungen in den Kibbuzim verbesserten sich während des Zweiten Weltkrieges, der für das Land eine Periode wirtschaftlicher Prosperität war, erheblich. Die Ausgaben für den Unterhalt eines Kibbuzmitgliedes sind seit 1936 um ca. 150% (real) gestiegen. Das Unterhaltsbudget entspricht im Kibbuz heute etwa dem der städtischen Arbeiterfamilie, wobei zu berücksichtigen ist, daß der Kibbuz in seinen Betriebsmitteln erhebliche Kapitalien ansammelt, welche Eigentum der Gemeinschaft sind. Man kann so von einem ansteigenden Lebensstandard des Kibbuz sprechen, der heute etwa dem allgemeinen Niveau entspricht. Wesentliche Unterschiede ergeben sich jedoch daraus, daß der Kibbuz nicht nur eine Produktions- und Eigentümergemeinschaft, sondern auch eine Verbrauchsgemeinschaft ist, die nicht nur gleichmäßig verteilt, sondern auch gemeinsam verbraucht (gemeinsame Mahlzeiten, gemeinsamer Eßsaal, gemeinsame kulturelle Veranstaltungen und Erziehung usw.). Der Verbrauch ist hier gewissermaßen bis zum letzten rationalisiert, denn es gibt keine Werbung, welche die Bedürfnisse steigern könnte. Der Verbrauch im kulturellen Sektor und im Sektor der Erziehung liegt im Kibbuz erheblich höher als bei vergleichbaren städtischen Familien, während es für spezielle Güter des gehobenen Lebensstandards von der Waschmaschine bis zum Auto im Kibbuz keine Verwendungsmöglichkeiten gibt.

Der Anstieg des Lebensstandards macht sich besonders im persönlichen Bereich der Wohnung bemerkbar, die in älteren Siedlungen bereits individuell möbliert werden kann und in denen sich bereits Ansätze von sozialen Statussymbolen erkennen lassen. Die Anhebung des Lebensstandards im individuellen Bereich wurde durch die Wiedergutmachungsleistungen der Bundesrepublik Deutschland gefördert, da viele Mitglieder in den Kibbuzim Anspruchsberechtigte sind. In zahlreichen Kibbuzim wurde den Anspruchsberechtigten ein Teil der Gelder zum persönlichen Gebrauch überlassen, wodurch das Prinzip des gemeinschaftlichen Verbrauches (nach den Bedürfnissen des Individuums) ernsthaft durchbrochen wurde. Schließlich war noch vor 20 Jahren der persönliche Gebrauch einer geschenkten Sache (etwa eines Fotoapparates) Gegenstand eines Beschlusses der Vollversammlung. Obgleich diese Erscheinung als zeitlich begrenzte Ausnahme dargestellt wird, sehen doch viele Mitglieder hier eine ernste Gefahr für das Kollektiv. Wenn man den Mitgliedern gestattet, Mittel, welche von außerhalb der Gemeinschaft kommen, individuell zu verbrauchen, dann ist die Verbrauchsgemeinschaft in der Tat und die Besitzgemeinschaft im Prinzip aufgehoben. Viele Mitglieder sehen hier aber nur einen Prozeß der Entwicklung zur persönlichen Selbstverantwortung im Rahmen der Gemeinschaft und wünschen sogar, daß dem einzelnen ein Budget zum persönlichen Verbrauch (Kleidung, Möblierung, Genußmittel, Reisen) zur Verfügung gestellt wird.

Man kann heute mit einiger Überraschung feststellen, daß der Kibbuz, wenn auch auf Umwegen, ähnliche Erscheinungen zeigt wie die moderne Industriegesellschaft im allgemeinen und vielleicht einige Entwicklungen der Industriegesellschaft bereits vorweggenommen hat. Die Entwicklung von der ideellen Gemeinschaft zur funktionalen Gemeinschaft ist unverkennbar und vielleicht auch irreversibel. Nachdem der Kibbuz seine revolutionäre Stoßkraft und die Möglichkeit gleichsam missionarischer Verbreitung verloren hat, bleibt seine Entwicklung konstant, und es ist vorstellbar, daß der Zuzug neuer Mitglieder eines Tages auf ein Minimum sinkt, so daß die Gemeinschaft als Einheit zu einer Gemeinschaft von Familiengruppen wird, die zwar Eigentum nicht unmittelbar vererben, in deren Hand aber das Eigentum der einzelnen Kollektivsiedlungen bleibt.

Als funktionale Gemeinschaft könnte man den Kibbuz als eines von vielen möglichen Idealbildern menschlichen Zusammenlebens und Produzierens ansehen. Der Kibbuz wird zusehends zur genossenschaftlich produzierenden Kleinstadt. Die Entwicklung über das Dorf oder über den Zusammenschluß gemeinwirtschaftlich arbeitender Betriebe (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 388) wurde dabei umgangen. Produktion und Verbrauch wurden bis zum äußersten rationalisiert. Die sozialen Probleme sind mehr oder minder gelöst und die sozialen Spannungen auf ein Minimum reduziert. Das einzelne Mitglied ist wirtschaftlich gesichert, und es gibt faktisch keine Kriminalität. Die geistige Entwicklung des einzelnen und die kulturelle Entwicklung der Gemeinschaft wird stärker gefördert als in irgendeiner anderen vergleichbaren menschlichen Gesellschaft.

Die Tendenz der Entwicklung

Die Entwicklung von der ideellen zur funktionalen Gemeinschaft wird allerdings nicht hingenommen. Man drängt heute mehr denn je auf eine bessere ideologische Formung der Jugend, zu einer Vertiefung des Verantwortungsbewußtseins und des Bewußtseins der Aufgaben der Gemeinschaft innerhalb der Arbeitsorganisation und des Staates. Noch ist es zu früh, festzustellen, ob die einsetzende Entwicklung irreversibel ist oder nicht. Die Vermutung, daß der Kibbuz sich zu einer bäuerlichen Genossenschaft mit beschränktem Privatbesitz auflöst, ist wohl im allgemeinen unzutreffend, denn die funktionale Struktur des Kibbuz tendiert zu einer faktischen Verstädterung und nicht zu einer Auflockerung in bäuerliche Einzelbetriebe. Es ist auch noch zu früh, eine Auflösung der Verbrauchsgemeinschaft zugunsten von individuellen oder familiären Verbrauchereinheiten vorauszusagen. Es ist durchaus möglich, daß auch hier der bereits einsetzende Auflösungsprozeß wieder aufgehalten wird und daß es zu einer bloßen Auflockerung kommt, die den subjektiven Bedürfnissen entspricht. Genausowenig ist vorauszusehen, ob die soziale Differenzierung der einzelnen Berufsgruppen nun zu einer bloß symbolischen Schichtung führt oder zu einer echten sozialen Schichtung. Man ist versucht, ähnliche kommunistische Siedlungsversuche (etwa von christlichen Sektierern) analog zu betrachten. Es gibt jedoch für die kibbuzische Bewegung keinerlei reale Vergleichsmöglichkeit, denn in keinem anderen Lande der Welt hat eine freie Siedlungsbewegung ein derartiges (relatives) Ausmaß erreicht. Es kann also unmöglich von daher, daß fast alle kommunistischen Siedlungsversuche irgendwann mit der Auflösung der Gemeinschaft endeten, geschlossen werden, daß dies nun auch in der Bewegung der Kibbuzim so sein müßte.

Aus der Ökumene

Die Orthodoxe Kirche in Rumänien

Das Gewicht der Rumänischen Orthodoxen Kirche als der nach der Russischen größten orthodoxen Nationalkirche wird bei der Vierten Vollversammlung des Weltrats der Kirchen sichtbar in Erscheinung treten. Von den 126 Sitzen, die der Orthodoxie auf der Zentralausschuß-Tagung in Enugu im Januar zugeteilt wurden, entfallen 17 auf die Rumänische Kirche, die zusammen mit der Kirche in Griechenland (ebenfalls 17 Sitze) die zweitstärkste orthodoxe Delegation (Russische Kirche: 35 Sitze) stellen wird (ökpd, 28. 1. 65).

Die Zahl der Gläubigen wurde früher mit 14 Millionen, beim Aufnahmeantrag an den Weltrat der Kirchen mit 13 Millionen angegeben (ökpd, 23. 11. 61). 1963 verzeichnete eine kirchliche Broschüre 8568 Pfarreien und 9400 Geistliche (ökpd, 26. 7. 63). Gegenüber den Angaben früherer Jahre bedeutet dies einen Rückgang der Geistlichen um 2600. Die Vermutung liegt nahe, daß sich darin die vermehrten Schwierigkeiten für die Orthodoxe Kirche in Rumänien anzeigen. Vor einigen Jahren kürzte die Regierung die Zuwendungen für die Geistlichen, so daß viele gezwungen waren, den Lebensunterhalt für ihre Familien durch andere Arbeit zu verdienen.

Die Kirchenorganisation scheint intakt zu sein, und von Kirchenschließungen verlautete im Gegensatz zur Lage in der Sowjetunion nichts. Touristen berichten von gutem Besuch der Gottesdienste, an denen auch die Jugend teilnimmt. Freilich bezieht sich dies vor allem auf die größeren Städte, in erster Linie auf Bukarest, wo es 228 Pfarreien (nach anderen Angaben 300 Kirchen) mit 399 Priestern gibt. Auf dem Land wirkt sich der Druck des kommunistischen Regimes gegen die Kirche zunehmend stärker aus, so daß der Kirchenbesuch abnimmt.

Die Wirkung der antireligiösen Propaganda, die von den rumänischen Kommunisten wenig originell, meist in Anlehnung an sowjetische Pamphlete betrieben wird, reicht nicht weit. Religionsunterricht in den Schulen ist ebenso wie in der Sowjetunion verboten. Die Kirche versucht durch starkes Betonen der Predigt und Einbeziehung katechetischer Unterweisungen in den Gottesdienst dem entgegenzuwirken.

Die Unterdrückung der religiösen und kirchlichen Freiheit gilt für Rumänien wie für jedes andere kommunistische Land, aber die im Vergleich zu anderen Ländern zu beobachtenden Gradunterschiede haben Vertreter anderer orthodoxer Kirchen günstige Eindrücke aus Rumänien mit nach Hause nehmen lassen, sowohl von der Praxis des religiösen Lebens als auch von den lebhaften Bemühungen der rumänischen Theologen, der Festigung der panorthodoxen Einheit zu dienen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 106). Der Patriarch von Konstantinopel und die griechischen Theologen legen Wert auf Kontakte mit der Rumänischen Kirche, die sich als tragfähige Plattform für panorthodoxe Vorhaben erweist.

Wandel der Kirchenpolitik im Jahre 1958

Die Schwierigkeiten, die die Rumänische Orthodoxe Kirche seit etwa 1958 durchzustehen hat (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 487 f.), sind ihrem Ursprung nach nicht genügend geklärt. Zwei Fakten werden im allgemeinen übersehen.

Am 7. Januar 1958 starb der seit 1952 amtierende Staatspräsident Petru Groza, zu dem der Patriarch Justinian nähere Beziehungen unterhalten hatte. Groza war 1919 bis 1927 Mitglied des Heiligen Synods und bekannte sich bis zu seinem Tode als Mitglied der orthodoxen Kirche. Die Verbundenheit der Kirche mit ihm kam darin zum Ausdruck, daß Patriarch Justinian an der Spitze einer zahlreichen Priesterschaft im Palast der Republik, wo der tote Staatspräsident aufgebahrt war, ein Totenamt zelebrierte („Iswestija", 11. 1. 58). Der Tod Grozas beraubte die Kirche zweifellos einer ihrer wichtigsten Stützen.

Da im Jahre 1958 auch in der Sowjetunion das Steuer der Kirchen- und Religionspolitik herumgeworfen wurde und Rumänien damals noch im Fahrwasser der Sowjets schwamm, ist es möglich, daß die zu dieser Zeit beginnenden kirchenfeindlichen Maßnahmen der rumänischen Regierung Teil eines großräumigeren ideologischen Feldzuges im kommunistischen Lager waren. Ab Juni 1958 lief in Rumänien eine Verhaftungswelle, der annährend 500 Mönche, Priester und Laien zum Opfer fielen. Patriarch Justinian soll vorübergehend interniert worden sein (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 364).

Das Kirchenstatut

Wenn die Rumänische Kirche den kommunistischen Sturm bisher besser überstanden hat als andere orthodoxe Kirchen, trägt dazu neben ihrer nationalen Bedeutung und Verwurzelung im religiösen Volksbewußtsein in hohem Maße die Persönlichkeit und das Wirken des Patriarchen Justinian bei. Wie kein anderer war er, als er 1948 zum Patriarchen gewählt wurde, mit seiner sozialistischen und reformerischen Einstellung und mit seinen persönlichen Beziehungen zu dem damaligen Ministerpräsident Groza geeignet, die Kirche in den neuen Verhältnissen zu orientieren. Innerkirchlich wirkte er als geschickter Administrator, auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens führte er Disziplin und Ordnung ein. Nach außen wußte er mit einer sicheren Intuition für das Mögliche und mit diplomatischem Geschick den kirchlichen Lebensraum im kommunistischen Staat weitgehend zu erhalten. Die Grundlage seiner Kirchenreformen, die trotz eingetretener Rückschläge bis heute einen Schutzwall gegen die inneren und äußeren Gefahren bilden, die der Kirche drohen, war das neue Kirchenstatut von 1948.

Kirche und Staat

Das Kirchenstatut läßt hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat fundamentale Unterschiede zur Lage der Kirche in der Sowjetunion erkennen: keine Sozialisierung des Kircheneigentums, gesetzliche Anerkennung der Kirche als öffentlich-rechtliche Körperschaft, Besoldung des Klerus durch den Staat, Befreiung des Klerus vom Militärdienst (Paul Miron, The Orthodox Church in Roumania, in: Orthodoxy 1964, Athen 1964, S. 230). Diese Bestimmungen haben ihre Entsprechungen im staatlichen Gesetz; so ist der öffentlich-rechtliche Charakter der Religionsgemeinschaften in Art. 28 des Religionsgesetzes vom 4. August 1958 niedergelegt.

Im Unterschied zu den Verhältnissen in der Sowjetunion läßt das Statut erkennen, daß der Rumänischen Kirche ein gewisser Platz in der Gesellschaft eingeräumt wird. Während die Sowjets sich geflissentlich bemühen, die nationale Rolle der Orthodoxen Kirche zu ignorieren oder

zu leugnen, trug die rumänische Regierung der engen Verflechtung von Kirche und Nation in der Gesetzgebung Rechnung. „Ohne Kirche ist ein zum Staat organisiertes Volk undenkbar", sagte Staatspräsident Groza während eines offiziellen Diners anläßlich des 70. Jahrestages der rumänischen Autokephalie am 9. Oktober 1955 (Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 370).

Die von den Kommunisten in der Sowjetunion zur Zerstörung der Kirche praktizierte — offizielle — Trennung der Kirche vom Staat gibt es in Rumänien weder de iure noch de facto. „Die Kirche ist eine Einrichtung von dauerndem Nutzen für das Leben des Volkes", sagte Groza im Januar 1948. „Sie ist ein Teil des Staates und als solcher bestrebt, mit dem Geist der Zeit Schritt zu halten" (Dokumente zur Ordnung der Kirche, Manuskript 1951, S. 50). Die Kirchengesetzgebung ist in Rumänien ein Teil des staatlichen Gesetzes. So wurde das Kirchenstatut nach seiner Annahme durch den Heiligen Synod am 23. Februar 1949 als Staatsgesetz vom Präsidium der Nationalversammlung verkündet.

Mit zunehmender kommunistischer Indoktrinierung erwies sich die der Kirche konzedierte Stellung in Staat und Gesellschaft aber als große Gefahr für ihre äußere und innere Freiheit. Ohnehin verlangt der Staat von ihr mehr Gegendienste als in der Sowjetunion, wo — wenigstens offiziell — die kirchliche Mitarbeit an staatlichen Aufgaben auf die Friedensbewegung und gewisse politische Äußerungen beschränkt ist. Das Zwielichtige der Situation erhellt aus Art. 27 der rumänischen Verfassung von 1948, in dem es heißt: „Unter staatlicher Kontrolle ist die Rumänische Orthodoxe Kirche autonom und einheitlich in ihrer Organisation." Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß das Schwergewicht der kommunistischen Religionspolitik in Rumänien im Gegensatz zu anderen Ländern Osteuropas nicht so sehr auf völliger Ausschaltung der Kirche als vielmehr auf ihrer Kontrolle liegt („Informations catholiques internationales", 1. 2. 65, S. 20). Natürlich ist dies nur ein Übergangsstadium im Hinblick auf den Übergang vom Sozialismus zum Kommunismus.

Die Kontrolle der Kirche durch das Kultusministerium ist total. Nach Art. 21 des Religionsgesetzes vom 4. August 1948 dürfen die Bischöfe ihr Amt erst nach einer Zustimmung durch das Präsidium der Nationalversammlung antreten, die „auf Vorschlag der Regierung nach vorheriger Empfehlung des Religionsministers auf dem Verordnungsweg gegeben wird".

Mitwirkung der Laien

Anders als in der Sowjetunion, wo die ständigen höheren Organe der Kirche zum Zwecke ihrer totalen Isolierung von der Gesellschaft ausschließlich aus Geistlichen gebildet werden, sieht das rumänische Kirchenstatut eine Mitwirkung von Laien in den obersten kirchlichen Organen vor.

Ausschließlich bischöflicher Kompetenz unterliegen die vom Heiligen Synod zu entscheidenden geistlichen und kanonischen Angelegenheiten. Unter dem Vorsitz des Patriarchen besteht der Synod aus den 12 Eparchialbischöfen und zwei Vikaren der Patriarchaleparchie. Dagegen delegiert jede Eparchie neben einem Geistlichen zwei Laien in die Nationale Kirchenversammlung, die administrative und Finanzfragen zu entscheiden hat. Zu ihr gehören 26 geistliche Personen (die 14 Bischöfe des Synods und je ein geistlicher Vertreter aus jeder Eparchie) und 24 Laien.

In der Exekutive, die von der Patriarchalverwaltung und dem Nationalen Kirchenrat ausgeübt wird, nehmen ebenfalls Laien teil. Dem Nationalen Kirchenrat, dem Exekutivorgan des Synods und der Nationalen Kirchenversammlung, gehören neben drei Geistlichen sechs Laien an (sie werden von der Nationalen Kirchenversammlung gewählt), außerdem sechs geistliche Verwaltungsräte, die vom Patriarchen ernannt werden.

Theologische Ausbildung

Eine der stärksten Stützen der Rumänischen Orthodoxen Kirche ist das hohe Niveau der theologischen Erziehung und Bildung, der sich Patriarch Justinian ganz besonders angenommen hat. Der Ausbildungsgang ist in einem Reglement von 1956 festgelegt (vgl. Alf Johansen, Theological Study in the Rumanian Orthodox Church under Communist Rule, London 1961, S. 5 ff.; Popan-Drašković, Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien, Wien 1960, S. 24 ff.).

Grundlage ist eine zweijährige Schulung in der Kirchenmusik (Eintrittsalter nicht unter 15 Jahren) und ein daran anschließendes dreijähriges theologisches Studium (Eintrittsalter 17 Jahre) in den Theologischen Seminaren, deren es sechs gibt. (Das Sowjetgesetz verbietet eine theologische Ausbildung vor Erreichung des 18. Lebensjahres.) Die Absolventen des ersten Kurses können Psalmensänger werden, die Absolventen des zweiten Kurses können eine Pfarrei dritter Kategorie, eine Dorfpfarrei, erhalten. Die Pfarreien der ersten und zweiten Kategorie sind den Absolventen der beiden Theologischen Institute im Hochschulrang (Bukarest und Hermannstadt) vorbehalten, zu denen nur Studierende mit entsprechendem Befähigungsnachweis zugelassen werden. Nach vier Studienjahren kann das theologische Lizentiat erworben werden. Während sich die Mehrzahl der Absolventen darauf der Gemeindearbeit in den höher bewerteten Pfarreien erster und zweiter Kategorie zuwendet, besteht für die Befähigtsten nach weiteren drei Studienjahren in Bukarest die Möglichkeit, den wissenschaftlichen Grad eines Magisters der Theologie zu erwerben, nach weiteren drei Jahren den des Doktors der Theologie.

30 Wochenstunden sind für Vorlesungen und Seminarübungen in den ersten vier Studienjahren festgesetzt. Jeder Studierende hat jährlich in jedem Fach eine schriftliche Arbeit abzuliefern. Für das Lizentiat ist eine wissenschaftliche Arbeit von mindestens 80 Druckseiten vorzulegen. Die Jahresarbeiten der Weiterstudierenden werden in der Zeitschrift der Theologischen Institute „Studii teologice" veröffentlicht. Magisterkandidaten legen eine Dissertation von mindestens 150 Druckseiten vor und verteidigen sie in einer mündlichen Prüfung. Für den Doktorgrad muß weiterhin jährlich eine wissenschaftliche Arbeit von mindenstens 150 Seiten vorgelegt werden, die ebenfalls publiziert wird. Der Kandidat arbeitet unter Aufsicht eines Professors und eines Bischofs.

Grundlage des Studiums bilden theologische Handbücher, mit deren Bearbeitung der Patriarch in den Jahren 1949/51 die Professoren der beiden Theologischen Institute beauftragt hat. In den meisten Fällen sind die Handbücher von einem Professoren-Kollektiv verfaßt und gelten als offizielle kirchliche Handbücher (mit Imprimatur des Heiligen Synods). Die Mehrzahl liegt zunächst nur in Manuskriptform vor.

Als einziger westlicher Theologe konnte sich bisher der dänisch-lutherische Pastor Alf Johansen einen eingehen-

den Überblick über diese Handbücher verschaffen. Die Ergebnisse seiner Beobachtungen sind mit ausführlichen Inhaltsangaben in der genannten Schrift niedergelegt. Johansen kommt zu dem Schluß, daß diese Handbücher „echt orthodox sind und die orthodoxe Lehre nicht zugunsten kommunistischer Theorien oder marxistischer Lehren verfälscht haben" und daß „die zeitgenössische rumänisch-orthodoxe Theologie, wie sie sich in diesen Handbüchern zeigt, eine gute und gesunde Grundlage für das kommende ökumenische Gespräch zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens ist".

Die Problematik im Verhältnis zwischen Theologie und modernem Leben kommt allerdings eher in gewissen Beiträgen in den kirchlichen Zeitschriften zum Ausdruck, die von der Rumänischen Kirche bis heute (im Verhältnis zu anderen Kirchen im kommunistischen Bereich) in beachtlicher Zahl herausgegeben werden. Es sind dies zwei Zeitschriften des Patriarchats, die eine monatlich, die andere vierteljährlich, Gesamtauflage 100 000; die schon genannten „Studii teologice" (zehn Hefte, Auflage 50 000); fünf Zeitschriften, die von den fünf Metropolien herausgegeben werden, mit einer jährlichen Gesamtauflage von 80 000 (Angaben nach Miron, The Orthodox Church in Roumania, a. a. O., S. 238).

Die in den Zeitschriften vertretene neue Richtung der rumänischen Theologie entspricht der vom Patriarchen immer wieder geforderten Synthese zwischen Theologie und Leben, aber dieses Verhältnis ist wesentlich geprägt von dem neuen Verhältnis zwischen Staat und Kirche und verleiht der orthodoxen Theologie stellenweise eine Zweideutigkeit, um die sie im kommunistischen Machtbereich nicht herumkommt, es sei denn, sie gibt ihre legale und materielle Existenzgrundlage auf. Am stärksten zeigt sich das in Arbeiten sozialen Charakters, zu denen Popan feststellt: „Statt den echt christlichen Standpunkt zu beleuchten und dessen möglichst erschöpfende Formulierung auszuarbeiten, wird so die christliche Wahrheit nach dem Maß des volksdemokratischen Lebens moduliert und entwickelt" (S. 105). Doch begegnet die orthodoxe Theologie dieser Gefahr mit der ihr eigenen Tendenz, der Frömmigkeit den Vorzug vor der theologischen Wissenschaft zu geben (ebd., S. 68).

Leider gewährt die kirchliche Presse fast gar keine Einblicke in das Leben der Gemeinden und der Gesamtkirche — ein Symptom für seine Schwierigkeiten und Gefahren —, da fast alle Artikel und Aufsätze kirchengeschichtliche oder dogmatische Themen behandeln oder homiletischen Inhalts sind.

Die strenge Disziplin und planmäßige Durchführung des theologischen Studiums haben eine bedeutende Hebung des allgemeinen Bildungsstandes der Priesterschaft bewirkt. Nach fünfjähriger Berufsausübung muß sich jeder Priester erneut einem Fünf-Wochen-Kurs mit Abschlußexamen unterziehen. Besonderes Gewicht legt der Patriarch auf das soziale Apostolat der Geistlichkeit. Die zu diesem Zweck eingerichteten regelmäßigen Priesterkurse fungieren allerdings nach Ansicht vieler Beobachter als politische Pastoralkurse mit zweifelhafter ideologischer Tendenz.

Auch die Professorenschaft kann sich nicht auf ihren Lorbeeren ausruhen. Jeder Professor hat jährlich mindestens eine theologische Forschungsarbeit vorzulegen. Eine gute Maßnahme zur Verkirchlichung der gesamten wissenschaftlichen Arbeit ist die jetzt für jeden Professor obligatorische Ordination zum Priester.

Maßnahmen gegen die Klöster

Die große Klosterreform von 1950 wird allgemein als das bedeutendste Reformwerk des Patriarchen angesehen. Er stellte sie unter das Zeichen einer Synthese von geistlichem Leben und Dienst an der Gesellschaft. Daher umfaßt das mönchische Leben Gebet und Handarbeit. Die Erlernung eines Handwerks nach dem Noviziat ist durch Anordnung des Patriarchen von 1963 allen, auch den gebildeten Insassen der Klöster, zur Pflicht gemacht. Mönche und Nonnen arbeiten in Klosterdruckereien, Werkstätten für kirchliche Kunst, Kerzenfabriken. Im Auftrag der Außenhandelsorganisation, mit der ganze Klosterkomplexe unter Vertrag stehen, werden Stickereien und Nationaltrachten für den Export hergestellt. Mit der Errichtung von drei Klosterseminaren hat der Patriarch erheblich das allgemeine Niveau im Mönchtum anheben können. Bis 1958 kann von einem beachtenswerten Aufblühen des rumänischen Mönchtums gesprochen werden. Da setzte der Rückschlag ein.

Die eingangs erwähnten, 1958 anlaufenden Repressalien gegen die Kirche machten sich vor allem in Maßnahmen gegen die Klöster bemerkbar. Vielleicht war das kommunistische Regime durch deren rapide Entwicklung alarmiert. Hunderte von Mönchen kamen in die Gefängnisse, mehr als 2000 (vielleicht das Doppelte) wurden zwangsweise in den Laienstand versetzt, sicherlich mehr als die Hälfte der Klöster (1956 annähernd 200 mit 7000, nach anderen Angaben 8500 Ordensleuten) und zahlreiche Klosterwerkstätten wurden geschlossen. Sicher ist die Schließung der drei Klosterseminare, vermutlich im Jahr 1959. Das bedeutet, daß keine Novizen mehr zugelassen werden. Eine KNA-Meldung vom Oktober 1963 gab nur noch 60 Klöster mit 3000 Insassen an. Nach „Der christliche Osten" (Nr. 3, 1964) waren es 74 mit 2000 Insassen. Die erwähnte Broschüre der Rumänischen Kirche von 1963 gab bezeichnenderweise keine Statistik mehr über die Klöster. Miron spricht in seinem Überblick nur noch von 1000 Mönchen, „die in zu Altersheimen umgewandelten Klöstern ihr Ende erwarten".

Nach Angaben des Metropoliten der Moldau, Justin, des Stellvertreters des Patriarchen und Leiters des Außenamts des Patriarchats, hat die Entvölkerung der Klöster andere Gründe. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Nachkriegsjahre hätten zahlreiche Menschen veranlaßt, in Klöstern Zuflucht zu nehmen, wo sie Verwandte hatten. Ohne am mönchischen Leben teilzunehmen, hätten sie dort Unterkunft und Lebensunterhalt gehabt. Nach eingehender Prüfung der spürbaren Beeinträchtigungen des Klosterlebens habe der Heilige Synod im Jahre 1960 diesen Zuständen ein Ende bereitet („Informations catholiques internationales", 1. 3. 65, S. 25).

Diese Version erklärt weder die schon 1958 bekanntgewordenen schweren Eingriffe in das Klosterleben noch den Rückgang der Zahl der Ordensleute selbst, aber so unbefriedigend sie ist, läßt sie doch spezifische Verhältnisse und Schwierigkeiten vermuten, die außerhalb des Landes kaum durchschaubar sind.

Kirchenführer im Zwielicht

Hinzu kommt, daß die Glaubwürdigkeit des Metropoliten Justin im westlichen Ausland, besonders von rumänischen Emigranten, stark bezweifelt wird. Er gilt als Vertreter einer zahlenmäßig geringen regimehörigen Gruppe in der Kirche und soll die Verantwortung für viele Repressalien tragen, die gegen Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens

angewandt wurden. Er ist nicht der einzige einflußreiche Hierarch in einem kommunistischen Land, dem solche Vorwürfe gelten. In gleicher Lage befand sich der russische Metropolit Nikolai, der in der gleichen Stellung im Moskauer Patriarchat die Schlüsselpositionen der Auslandsverbindungen und der entscheidenden Kanäle zur Regierung innehatte. Die schwersten Beschuldigungen wurden gegen ihn erhoben, bis alle Welt anläßlich seines Rücktritts und seines Todes gewahr wurde, daß er Persona ingrata bei der Regierung war. Ein anderes Beispiel, das zu denken gibt, ist der rumänische Patriarch Justinian selbst. Seine sozialistische Einstellung und seine Kollaboration mit dem kommunistischen Regime wurden anfangs als totale Auslieferung der Kirche an das atheistische Regime kritisiert. Heute weiß man, daß er das Mögliche getan hat, um die Eigenständigkeit und Integrität seiner Kirche zu bewahren. Seine vorübergehende Internierung bewies, daß auch er nicht durchaus Persona grata war.

Die politische Wende

Sollten die antikirchlichen Maßnahmen seit 1958 im Rahmen eines von Moskau geplanten größeren ideologischen Feldzuges im kommunistischen Lager ergriffen worden sein, ergäbe sich mit der Verselbständigung der rumänischen Außenpolitik seit etwa 1962 für die Kirche ein Hoffnungsschimmer. Aber für die rumänische Staats- und Parteiführung standen wirtschaftliche Fragen, die damals im Comecon zur Krise führten, im Vordergrund, und anderseits kann es auch in der Politik der Rumänen liegen, der Aufwertung ihrer nationalen Stellung im kommunistischen Block gerade dadurch mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, daß man sich ideologisch linientreu gibt. Auch der Führungswechsel nach dem Tode von Gheorghiu Dej (19. 3. 65), zu dem der Patriarch angeblich eine lose persönliche Beziehung unterhielt, läßt noch alle Fragen offen.
Nach der Amnestie von 1964, bei der vermutlich das Bemühen um Handelsbeziehungen mit dem Westen eine Rolle spielte, scheinen heute keine Kirchenleute mehr verhaftet zu sein. Doch die zurückgekehrten Professoren, Priester und Mönche sollen bisher nicht die Erlaubnis erhalten haben, zu ihren früheren Wirkungsstätten zurückzukehren. Prof. Staniloae, dessen Verurteilung zu 25 Jahren Zwangsarbeit wir meldeten (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 364), durfte wieder theologische Aufsätze veröffentlichen („Informations catholiques internationales", 1. 3. 65).

Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche

Zweifellos erhofft sich die Orthodoxie aus dem sich regenden Nationalismus in Rumänien mehr Bewegungsfreiheit, aber es darf nicht übersehen werden, daß die Wiederbelebung der orthodox-nationalen Tradition im volksdemokratischen Gewand gewisse Gefahren für die ökumenischen Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen — und für diese selbst — mit sich bringen würde. Am wenigsten gefährdet scheint das Verhältnis zu den Evangelischen, nachdem die rumänische Orthodoxie mit ihrem Beitritt zum Weltkirchenrat wieder an ihre ökumenische Linie zwischen den beiden Weltkriegen angeknüpft hat. Noch keine Klarheit herrscht im Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche.
Bekanntlich gehörten die Rumänen auf der Dritten Panorthodoxen Konferenz zu Rhodos zu der Gruppe, die die stärksten Vorbehalte gegen die sofortige Ankündigung des Dialogs mit Rom anmeldeten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 224). Da die rumänischen Theologen intensive Beziehungen zur protestantischen und katholischen Theologie des Westens haben — die meisten Dozenten der Theologischen Institute haben vor 1940 in westlichen Ländern studiert — und die Rumänische Kirche ebensowenig wie andere orthodoxe Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang prinzipielle Einwände gegen Kontakte mit Rom macht, scheint die Haltung der Rumänen offenbar stark durch die offizielle Liquidierung und Rückführung der unierten Kirche Rumäniens in die Orthodoxie belastet zu sein. Eine Annäherung an die römische Kirche müßte das Problem der mit Gewalt unterdrückten Union mit Rom erneut aufwerfen. Man kennt nicht im einzelnen die Stellung der Kirchenführer zu dieser Frage, und keineswegs herrscht Klarheit über den Anteil, den die kommunistische Regierung an der Haltung der Kirche hat.
Auf der Tagung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen in Enugu zeigten die Rumänen erneut ihre Reserve. Metropolit Justin stimmte gegen die von den Patriarchaten Konstantinopel und Moskau befürwortete Errichtung eines gemeinsamen Konsultativ-Ausschusses mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 257), da, wie er einem Vertreter von „Le Monde" sagte, die Zeit für eine gemischte Arbeitsgruppe noch nicht gekommen sei und man im höchsten Fall ein Organ bilden könne, das nicht über den Rahmen des Weltrats hinausgeht („Le Monde", 24./25. 1. 65).

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Das Dekret „Über die katholischen Ostkirchen"

Am 21. November 1964 wurde bei der Abschlußfeier zur Dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils mit der Dogmatischen Konstitution Lumen gentium *und dem Dekret* Unitatis redintegratio *(vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 317 ff. und S. 383 ff.) auch das Dekret* Orientalium Ecclesiarum *von Papst Paul VI. feierlich promulgiert. Der authentische lateinische Text des Dokuments wurde in den „Acta Apostolicae Sedis" vom 30. Januar 1965 veröffentlicht. Wir geben hier die im Auftrag der deutschen Bischöfe besorgte deutsche Übersetzung wieder. Sie hat folgenden Wortlaut:*

PAULUS BISCHOF

DIENER DER DIENER GOTTES
ZUSAMMEN MIT DEN
VÄTERN DES HEILIGEN KONZILS
ZUR FORTWÄHRENDEN ERINNERUNG

Vorwort

1. Die Ostkirchen mit ihren Einrichtungen und liturgischen Bräuchen, ihren Überlieferungen und ihrer christlichen Lebensordnung sind in der katholischen Kirche hochgeschätzt. In diesen Werten von ehrwürdigem Alter

leuchtet ja eine Überlieferung auf, die über die Kirchenväter bis zu den Aposteln zurückreicht. Sie bildet ein Stück des von Gott geoffenbarten und ungeteilten Erbgutes der Gesamtkirche[1]. Für diese Überlieferung sind die Ostkirchen lebendige Zeugen. Dem Heiligen Ökumenischen Konzil liegt daher die Sorge für die Ostkirchen sehr am Herzen. Es wünscht, daß diese Kirchen neu erblühen und mit frischer apostolischer Kraft die ihnen anvertraute Aufgabe meistern. Darum hat es neben den die Gesamtkirche betreffenden Anordnungen auch über sie einige Beschlüsse gefaßt. Indes überläßt es weitere Entscheidungen der Obsorge der orientalischen Synoden und des Apostolischen Stuhles.

Die Teilkirchen oder Riten

2. Die heilige katholische Kirche ist der mystische Leib Christi und besteht aus den Gläubigen, die durch denselben Glauben, dieselben Sakramente und dieselbe oberhirtliche Führung im Heiligen Geist organisch geeint sind. Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften zusammengeschlossen, bilden sie „Teilkirchen" oder „Riten". Unter diesen herrscht eine wunderbare Verbundenheit, so daß ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt. Das ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben; zugleich soll sich der Lebensstil dieser Kirchen den verschiedenen zeitlichen und örtlichen Notwendigkeiten anpassen[2].

3. Diese Teilkirchen — seien es die östlichen oder westlichen — unterscheiden sich in gewissem Grade durch ihre sogenannten Riten, d. h. durch ihre Liturgie, ihr kirchliches Recht und ihr geistiges Erbgut; aber alle sind sie in gleicher Weise der Hirtenführung des römischen Papstes anvertraut, der nach göttlichem Recht dem hl. Petrus im Primat über die ganze Kirche nachfolgt. Alle nehmen sie daher die gleiche Würde ein, so daß auf Grund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen hat. Alle genießen dieselben Rechte und haben dieselben Verpflichtungen, auch bezüglich der unter Oberleitung des römischen Papstes auszuübenden Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt (vgl. Mark. 16, 15).

4. Auf der ganzen Welt soll daher für die Erhaltung und das Wachstum aller Teilkirchen gesorgt werden. Daher sollen eigene Pfarreien und eine eigene Hierarchie errichtet werden, wo immer das geistige Wohl der Gläubigen dies fordert. Doch sollen die Hierarchen der verschiedenen Teilkirchen, die im selben Gebiet ihre Oberhirtengewalt ausüben, durch regelmäßige gemeinsame Beratungen dafür sorgen, daß die Einheitlichkeit des Handelns gefördert wird und daß mit vereinten Kräften gemeinsame Unternehmungen zum Segen der Religion und zum wirksameren Schutz der Ordnung innerhalb der Geistlichkeit verwirklicht werden[3]. Alle Geistlichen und alle, die zu den heiligen Weihen aufsteigen, sollen gründlich über die Riten unterrichtet werden und vor allem über die praktischen Regeln für die Beziehungen der einzelnen Riten zueinander. Auch die Laien sollen in der Glaubensunterweisung über die verschiedenen Riten und ihre Bestimmungen belehrt werden. Endlich soll jeder Katholik wie auch jeder in irgendeiner nichtkatholischen Kirche oder Gemeinschaft Getaufte, der zur vollen katholischen Einheit kommt, auf der ganzen Welt seinen eigenen Ritus pflegen und nach besten Kräften bewahren[4]. Dabei bleibt in Sonderfällen einzelner Personen, einzelner Gemeinschaften oder einzelner Gebiete das Recht des Rekurses an den Apostolischen Stuhl gewahrt. Dieser wird als höchster Schiedsrichter über die Beziehungen der Teilkirchen zueinander in ökumenischem Geiste durch geeignete Richtlinien, Anordnungen oder Reskripte selbst oder unter Einschaltung anderer Obrigkeiten den Erfordernissen Rechnung tragen.

Das geistige Erbgut der Ostkirchen soll bewahrt werden

5. Die Geschichte, die Überlieferungen und zahlreiche kirchliche Einrichtungen legen ein glänzendes Zeugnis für die großen Verdienste der Ostkirchen um die Gesamtkirche ab[5]. Darum begnügt sich das Heilige Konzil nicht damit, diesem kirchlichen und geistigen Erbgut schuldige Achtung und gebührendes Lob zu zollen. Es betrachtet all das darüber hinaus als echtes Erbgut der gesamten Kirche Christi. Daher erklärt es feierlich: Die Kirchen des Ostens wie auch des Westens haben das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten, die sich durch ihr ehrwürdiges Alter empfehlen, den Gewohnheiten ihrer Gläubigen besser entsprechen und der Sorge um das Seelenheil angemessener erscheinen.

6. Alle Ostchristen sollen wissen und davon überzeugt sein, daß sie ihre rechtmäßigen liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung bewahren dürfen und müssen, es sei denn, daß aus eigenständigem und organischem Fortschritt Änderungen eingeführt werden sollten. Über das alles sollen also die Orientalen selbst mit größter Gewissenhaftigkeit wachen. Sie sollen auch immer tiefer eindringen in die Kenntnis dieser Dinge und sich immer mehr vervollkommnen in deren praktischer Verwirklichung. Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren. Indessen sollen sich alle, die durch ihr Amt oder ihren apostolischen Dienst in engere Berührung mit den Ostkirchen oder ihren Gläubigen kommen, angesichts ihrer verantwortungsschweren Aufgabe in der Kenntnis und Ausübung ostkirchlicher Gebräuche, in ostkirchlicher Ordnung, Lehre, Geschichte und charakterlicher Eigenart gründlich unterrichten lassen[6]. Den Orden und Genossenschaften des lateinischen Ritus aber, die in ostkirchlichen Gebieten oder unter ostkirchlichen Gläubigen seelsorglich tätig sind, wird dringend empfohlen, daß sie nach Möglichkeit, um ihr Apostolat wirksamer zu machen, Häuser oder auch Provinzen des östlichen Ritus errichten[7].

Die ostkirchlichen Patriarchen

7. Seit den ältesten Zeiten besteht in der Kirche die Einrichtung des Patriarchates, die schon von den ersten ökumenischen Konzilien anerkannt worden ist[8].

Als ostkirchlichen Patriarchen bezeichnet man einen Bischof, dem im Rahmen des Rechtes, unbeschadet des päpstlichen Primates, die Regierungsgewalt über alle Bischöfe, die Metropoliten einbezogen, sowie über den Klerus und das Volk seines Gebietes oder Ritus zukommt[9].

Wo immer ein Oberhirte eines bestimmten Ritus außerhalb des Patriarchatsgebietes eingesetzt wird, bleibt er unter Wahrung der sonstigen kirchenrechtlichen Bestimmungen der Hierarchie seines Patriarchates angegliedert.

8. Die ostkirchlichen Patriarchen sind zwar zu verschiedenen Zeiten aufgekommen, aber hinsichtlich ihrer Patriarchenwürde alle gleichen Ranges. Dabei bleibt jedoch der gesetzlich festgelegte Ehrenvortritt gewahrt[10].

9. Nach ältester kirchlicher Überlieferung gebührt den Patriarchen der Ostkirchen ein einzigartiger Ehrenvorzug; stehen sie doch als Vater und Oberhaupt über ihrem Patriarchat.
Daher bestimmt dieses Heilige Konzil, daß ihre Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen[11].
Es sind dies jene Rechte und Privilegien, die galten, als Ost und West noch geeint waren, mag auch eine gewisse Anpassung an die heutigen Verhältnisse notwendig sein.
Die Patriarchen bilden mit ihren Synoden die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchates; nicht ausgenommen ist das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen ihres Ritus innerhalb der Grenzen des Patriarchalgebietes, unbeschadet des Rechtes des römischen Papstes, in Einzelfällen einzugreifen.
10. Das über die Patriarchen Gesagte gilt im Rahmen des Rechtes auch von den Großerzbischöfen, die einer ganzen Teilkirche oder einem Ritus vorstehen[12].
11. Da die Einrichtung des Patriarchates in den Ostkirchen die überlieferte Form der Kirchenregierung ist, wünscht dieses Heilige Ökumenische Konzil, daß, wo es nötig ist, neue Patriarchate gegründet werden. Ihre Errichtung ist dem Ökumenischen Konzil oder dem römischen Papst vorbehalten[13].

Sakramentenordnung

12. Das Heilige Ökumenische Konzil bestätigt und heißt gut die alte bei den Ostkirchen bestehende Ordnung der Sakramente und die Art ihres Vollzuges und ihrer Spendung. Gegebenenfalls wünscht es die Wiederherstellung dieser alten Ordnung.
13. Die seit den ältesten Zeiten bei den Ostchristen gültige Ordnung, die den Spender des Sakramentes des heiligen Chrisams betrifft, soll in vollem Umfang wiederhergestellt werden. Demgemäß können die Priester dieses Sakrament spenden unter Gebrauch von Chrisam, der vom Patriarchen oder Bischof geweiht ist[14].
14. Alle ostkirchlichen Priester können dieses Sakrament in gültiger Weise allen Gläubigen eines jeden Ritus, den lateinischen inbegriffen, spenden, sei es in Verbindung mit der Taufe oder getrennt von ihr. Was die Erlaubtheit betrifft, sind die Bestimmungen des allgemeinen und des Partikularrechtes zu beachten[15]. Wenn lateinische Priester Vollmacht haben, dieses Sakrament zu spenden, so können sie es gültigerweise auch ostkirchlichen Gläubigen spenden, ohne dabei deren Ritus zu ändern. Zur Erlaubtheit der Spendung ist das allgemeine und das Partikularrecht einzuhalten[16].
15. Die Gläubigen sind verpflichtet, an den Sonn- und Feiertagen der Göttlichen Liturgie oder, gemäß den Vorschriften oder Gewohnheiten ihres eigenen Ritus, dem feierlichen Gotteslob beizuwohnen[17]. Damit die Gläubigen diese Pflicht leichter erfüllen können, wird festgelegt, daß die Frist zur Erfüllung dieser Pflicht mit dem Abend des Vortages beginnt und bis zum Ende des Sonn- oder Festtages läuft[18]. Dringend wird den Gläubigen empfohlen, an diesen Tagen und noch öfter, ja täglich, die heilige Eucharistie zu empfangen[19].
16. Mit Rücksicht auf die allgemeine Vermischung der Gläubigen verschiedener Teilkirchen in derselben ostkirchlichen Region* oder in demselben ostkirchlichen Territorium** wird die Beichtvollmacht für Priester aller Riten, die eine solche Vollmacht von ihrem eigenen Oberhirten ordnungsgemäß und ohne Vorbehalt empfangen haben, auf den ganzen Bereich dessen ausgedehnt, der die Vollmacht gegeben hat. Sie hat auch für Stätten und Gläubige jedes anderen Ritus in diesem Bereich Geltung, es sei denn, daß ein Ortsoberhirte dies für Stätten seines Ritus ausdrücklich verweigert hätte[20].
17. Damit die alte Ordnung des Weihesakramentes in den Ostkirchen wieder zur Geltung komme, wünscht das Heilige Konzil dringend, daß die Einrichtung des dauernden Diakonates, wo sie außer Übung gekommen ist, wieder eingeführt wird[21]. Über Subdiakonat und Niedere Weihen sowie über deren Rechte und Pflichten soll die gesetzgebende Obrigkeit jeder Teilkirche Anordnungen treffen[22].
18. Um der Ungültigkeit von Ehen vorzubeugen sowie um der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen, bestimmt das Heilige Konzil, daß für Ehen zwischen katholischen Ostchristen und getauften ostkirchlichen Nichtkatholiken die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben ist. Zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers***. Voraussetzung dafür ist, daß die sonstigen Rechtsvorschriften eingehalten werden[23].

Gottesdienst

19. In Zukunft ist es allein das Recht des Ökumenischen Konzils oder des Apostolischen Stuhles, für alle Ostkirchen gemeinschaftliche Feiertage einzuführen, sie zu verlegen oder aufzuheben. Für die einzelnen Teilkirchen Feste einzuführen, zu verlegen oder aufzuheben steht außer dem Apostolischen Stuhl auch den Patriarchalsynoden oder den erzbischöflichen Synoden zu. Doch soll dabei auf das ganze Gebiet und auf die übrigen Teilkirchen Rücksicht genommen werden[24].
20. Bis es zur ersehnten Übereinkunft aller Christen über einen einheitlichen Ostertermin kommt, wird es den Patriarchen oder den höchsten örtlichen Obrigkeiten zur Förderung der Einheit aller Christen desselben Gebietes oder desselben Volkes anheimgegeben, daß sie bei einhelliger Zustimmung und nach Beratung mit allen Beteiligten sich auf einen bestimmten Sonntag als Ostertermin einigen[25].
21. Einzelne Gläubige, die sich außerhalb einer Region oder eines Territoriums ihres Ritus aufhalten, können sich hinsichtlich der heiligen Zeiten ganz der Ordnung anpassen, wie sie an ihrem Aufenthaltsort gültig ist. Familien, deren Glieder verschiedenen Riten angehören, können diese Ordnung einheitlich nach einem der Riten halten[26].
22. Das kirchliche Gotteslob stand seit alter Zeit bei allen Ostkirchen in hohen Ehren. Darum sollen es die ostkirchlichen Kleriker und Ordensleute nach den Vorschriften und Überlieferungen ihrer eigenen Kirchenordnung feiern[27]. Auch die Gläubigen sollen sich, treu dem Vorbild ihrer Väter, andächtig und nach besten Kräften dem Gotteslob widmen.

---

* „Region" bedeutet hier ein Gebiet, in dem seit alter Zeit ein ostkirchlicher Ritus besteht, unabhängig davon, ob an dem Ort eine ostkirchliche Eparchie (Bistum), eine Kirchenprovinz, ein Erzbistum oder ein Patriarchat errichtet ist (Motu proprio *Postquam Apostolicis* v. 9. Februar 1952, can. 303 § 1, 2) (Anm. des Übers.).
** „Territorium" bedeutet ein Gebiet, in dem wenigstens ein Exarchat für ostkirchliche Gläubige errichtet ist, die außerhalb einer ostkirchlichen „Region" (s. o.) wohnen (a. a. O., can. 303 § 1, 3) (Anm. d. Übers.).
*** im Urtext: minister sacer (Anm. d. Übers.).

23. Der Patriarch mit seiner Synode oder die höchste Obrigkeit einer Kirche gemeinsam mit den Oberhirten haben das Recht, die bei den liturgischen Handlungen verwendeten Sprachen festzulegen. Unter Berichterstattung an den Heiligen Stuhl steht es ihnen auch zu, die Übersetzung der liturgischen Texte in die Volkssprache zu approbieren[28].

Verkehr mit den Brüdern aus den getrennten Kirchen

24. Den mit dem Römischen Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen obliegt die besondere Aufgabe, gemäß den Grundsätzen des von diesem Heiligen Konzil erlassenen Dekretes über den Ökumenismus die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern. Dieser Aufgabe dienen vor allem ihre Gebete, das Beispiel ihres Lebens, die ehrfürchtige Treue gegenüber den alten ostkirchlichen Überlieferungen, eine bessere gegenseitige Kenntnis und Zusammenarbeit sowie brüderliche Wertschätzung[29] des äußeren und inneren Lebens der anderen.

25. Von getrennten Ostchristen, die unter der Gnadenwirkung des Heiligen Geistes zur katholischen Einheit kommen, soll nicht mehr verlangt werden, als was das einfache katholische Glaubensbekenntnis fordert. Da ferner das Priestertum bei ihnen gültig bewahrt worden ist, haben ostkirchliche Kleriker, die zur katholischen Einheit kommen, das Recht, nach den Anordnungen der zuständigen Obrigkeit ihre Weihegewalt auszuüben[30].

26. Wenn eine Communicatio in sacris die Einheit der Kirche verletzt oder wenn sie eine formale Bejahung einer Irrlehre, die Gefahr eines Glaubensabfalles, eines Ärgernisses oder religiöser Gleichgültigkeit in sich birgt, dann ist sie durch göttliches Gesetz verboten[31]. Die Seelsorgepraxis zeigt aber, daß bei den in Frage kommenden ostkirchlichen Brüdern mancherlei persönliche Umstände in Betracht zu ziehen sind, unter denen weder die Einheit der Kirche verletzt wird noch irgendeine Gefahr zu fürchten ist, vielmehr ein Heilsnotstand und das geistliche Wohl der Seelen drängt. Daher hat die katholische Kirche je nach zeitlichen, örtlichen und persönlichen Umständen in Vergangenheit und Gegenwart oft eine mildere Handlungsweise angewandt und allen die Mittel zum Heil und das Zeugnis gegenseitiger christlicher Liebe durch Teilnahme an Sakramenten und anderen heiligen Handlungen und Sachen dargeboten. Aus diesen Erwägungen hat das Heilige Konzil, „damit wir nicht durch die Härte des Urteils den Erlösten zum Hindernis werden“[32], und zur immer stärkeren Förderung der Einheit mit den von uns getrennten Ostkirchen folgende Richtlinien festgelegt:

27. Unter Wahrung der erwähnten Grundsätze können Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, diesselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt[33].

28. Unter Festhalten der gleichen Grundsätze wird auch die gemeinsame Beteiligung an heiligen Handlungen, Sachen und Stätten bei Katholiken und getrennten Ostchristen aus triftigen Gründen gestattet[34].

29. Diese mildere Handhabung der Communicatio in sacris mit den Brüdern der getrennten Ostkirchen wird der Wachsamkeit und der Regelung der Ortsoberhirten anvertraut. Sie sollen darüber miteinander beraten und — falls es angezeigt erscheint — auch die Oberhirten der getrennten Kirchen hören. Dann sollen sie durch geeignete und wirksame Vorschriften und Regeln das Zusammenleben der Christen ordnen.

Schlußwort

30. Das Heilige Konzil ist hocherfreut über die fruchtbare und tatkräftige Zusammenarbeit der katholischen Ost- und Westkirchen. Gleichzeitig erklärt es: Alle Rechtsbestimmungen dieses Dekretes gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden.

Bis dahin aber werden alle Christen, die des Ostens und die des Westens, inständig gebeten, glühende und ausdauernde, ja tägliche Gebete an Gott zu richten, auf daß mit der Hilfe der hochheiligen Gottesgebärerin alle eins werden. Sie sollen auch beten, daß den vielen Christen der verschiedenen Kirchen, die Leid und Bedrängnis ertragen, weil sie den Namen Christi tapfer bekennen, vom Heiligen Geist, dem Beistand, die Fülle der Kraft und des Trostes zuströme.

„Laßt uns einander in brüderlicher Liebe zugetan sein, einander mit Achtung zuvorkommen“ (Röm. 12, 10).

Was in diesem Dekret im gesamten und im einzelnen ausgesprochen ist, hat die Zustimmung der Väter gefunden. Und Wir, kraft der von Christus Uns übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es zusammen mit den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geiste und gebieten zur Ehre Gottes die Veröffentlichung dessen, was so durch das Konzil verordnet ist.

Rom, bei St. Peter, am 21. November 1964.

Ich PAULUS Bischof der katholischen Kirche

Es folgen die Unterschriften der Väter.

BEKANNTMACHUNG

Für das Dekret „Über die katholischen Ostkirchen“ hat der Papst eine Frist von zwei Monaten bis zum Inkrafttreten verfügt, jedoch den Patriarchen die Vollmacht erteilt, die Frist aus triftigem Grunde zu verlängern oder zu verkürzen.

† PERICLES FELICI

Titularerzbischof von Samosata

Generalsekretär des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils

[1] Leo XIII., Litt. Ap. *Orientalium dignitas* (30. Nov. 1894), in: Leonis XIII Acta, Bd. XIV, S. 201 f.

[2] Leo IX., Brief *In terra pax* (1053): „Ut enim“; Innozenz III., IV. Lat. Konzil (1215), 4. Kap.: „Licet Graecos“; Brief *Inter quatuor* (2. Aug. 1206): „Postulasti postmodum“; Innozenz IV., Brief *Cum de cetero* (27. Aug. 1247); Brief *Sub catholicae* (6. März 1254), Vorwort; Nikolaus III., Instructio *Istud est memoriale* (9. Okt. 1278); Leo X., Litt. Ap. *Accepimus nuper* (18. Mai 1521); Paul III., Litt. Ap. *Dudum* (23. Dez. 1534); Pius IV., Konst. *Romanus Pontifex* (16. Febr. 1564) § 5; Klemens VIII., Konst. *Magnus Dominus* (23. Dez. 1595) § 10; Paul V., Konst. *Solet circumspecta* (10. Dez. 1615) § 3; Benedikt XIV., Enz. *Demandatam* (24. Dez. 1743) § 3; Enz. *Allatae sunt* (26. Juni 1755) §§ 3, 6—19, 32; Pius VI., Enz. *Catholicae communionis* (24. Mai 1787); Pius IX., Brief *In suprema*

(6. Jan. 1848) § 3; Litt. Ap. *Ecclesiam Christi* (26. Nov. 1853); Konst. *Romani Pontificis* (6. Jan. 1862); Leo XIII., Ep. Ap. *Praeclara* (20. Juni 1894), Nr. 7; Litt. Ap. *Orientalium dignitas* (30. Nov. 1894), Vorw.; u. a.

[3] Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati* (2. Juni 1957), can. 4.

[4] Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati* (2. Juni 1957), can. 8: „sine licentia Sedis Apostolicae", folgt der Praxis der voraufgehenden Jahrhunderte; ebenso heißt es in can. 11 hinsichtlich der getauften Nichtkatholiken: „Sie können den Ritus annehmen, den sie vorziehen." Im vorliegenden Text wird die Befolgung des Ritus positiv für alle und für überall geregelt.

[5] Vgl. Leo XIII., Litt. Ap. *Orientalium dignitas* (30. Nov. 1894); Ep. Ap. *Praeclara gratulationis* (20. Juni 1894); ferner die unter (2) beigebrachten Dokumente.

[6] Vgl. Benedikt XV., Motu proprio *Orientis catholici* (15. Okt. 1917); Pius XI., Enz. *Rerum orientalium* (8. Sept. 1928); u. a.

[7] Die Praxis der katholischen Kirche unter Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. zeigt reichlich diese Tendenz.

[8] Vgl. Konzil v. Nicaea I, can. 6; Konstant. I, can. 2 und 3; Chalc., can. 28, can. 9; Konstant. IV, can. 17 und 21; Lat. IV, can. 5 und 30; Florent., Decr. pro Graecis; u. a.

[9] Vgl. Nicaen. I, can. 6; Konstant. I, can. 3; Konstant. IV, can. 17; Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 216, § 2, 1.

[10] Auf Ökumenischen Konzilien: Nicaen. I, can. 6; Konstant. I, can. 3; Konstant. IV, can. 21; Lat. IV, can. 5; Florent., Decr. pro Graecis (6. Juli 1439) § 9. Vgl. Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati* (2. Juni 1957), can. 219; u. a.

[11] Vgl. oben, Anm. 8.

[12] Vgl. Konz. v. Ephesus, can. 8; Klemens VIII., *Decet Romanum Pontificem* (23. Febr. 1596); Pius VII., Litt. Ap. *In universalis Ecclesiae* (22. Febr. 1807); Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati* (2. Juni 1957), can. 324—327; Synode v. Karthago (419), can. 17.

[13] Synode v. Karth. (419), can. 17 u. 57; Chalc. (451), can. 12; Innozenz I., Brief *Et onus et honor* (um 415): „Nam quid sciscitaris"; Nikolaus I., Brief *Ad consulta vestra* (13. Nov. 866): „A quo autem"; Innozenz III., Brief *Rex regum* (25. Febr. 1214); Leo XII., Const. Ap. *Petrus Apostolorum Princeps* (15. Aug. 1824); Leo XIII., Litt. Ap. *Christi Domini* (1895); Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati* (2. Juni 1957), can. 159.

[14] Vgl. Innozenz IV., Brief *Sub catholicae* (6. März 1254) § 3, Nr. 4; Lyon II (1274), Glaubensbekenntnis des Michael Paläologus vor Gregor X.; Eugen IV. auf dem Florent., Konst. *Exsultate Deo* (22. Nov. 1439) § 11; Klemens VIII., Instructio *Sanctissimus* (31. Aug. 1595); Benedikt XIV., Konst. *Etsi pastoralis* (26. Mai 1742) § II, Nr. 1, § III, Nr. 1 usw.; Synode v. Laodicea (347/381), can. 48; armenische Synode v. Sis (1342); maronitische Synode im Libanon v. 1736, Teil II, Kap. III, Nr. 2; und andere Partikularsynoden.

[15] Vgl. Heiliges Offizium, Instructio an den Bischof v. Zips (1783); Prop. Fide für die Kopten (15. März 1790), Nr. XIII; Dekret v. 6. Okt. 1863, C, a; Kongr. f. d. Ostkirchen v. 1. Mai 1948; Heiliges Offizium, Antwort v. 22. April 1896 mit Brief v. 19. Mai 1896.

[16] CIC, can. 782 § 4; Kongr. f. d. Ostkirchen, Dekret „Über die Spendung der Firmung auch an ostkirchliche Gläubige durch Priester des lateinischen Ritus, die sich dieses Indultes für Gläubige ihres Ritus erfreuen" (1. Mai 1948).

[17] Vgl. Synode v. Laodicea (347/381), can. 29; Nikephoros v. Konstant., Kap. 14; armenische Synode v. Dwin (719), can. 31; Theodor der Studit, Predigt 21; Nikolaus I., Brief *Ad consulta vestra* (13. Nov. 866): „In quorum Apostolorum"; „Nos cupitis"; „Quod interrogatis"; „Praeterea consulitis"; „Si die Dominico"; sowie Partikularsynoden.

[18] Eine Neuerung, wenigstens wo die Verpflichtung zum Anhören der heiligen Liturgie besteht; sie lehnt sich übrigens an den liturgischen Tag bei den Orientalen an.

[19] Vgl. Canones Apostolorum 8 und 9; Synode v. Antiochien (341), can. 2; Timotheus v. Alex., Interrogatio 3; Innozenz III., Konst. *Quia divinae* (4. Jan. 1215); sowie sehr viele ostkirchliche Partikularsynoden in jüngerer Zeit.

[20] Unbeschadet des Territorialprinzips in der Leitungsgewalt, zielt der Kanon zum Heil der Seelen auf Vorkehrungen bei einer Mehrzahl von Jurisdiktionen im gleichen Gebiet.

[21] Vgl. Nicaen. I, can. 18; Syn. v. Neocaesarea (314/325), can. 12; Syn. v. Sardika (343), can. 8; Leo d. Gr., Brief *Omnium quidem* (13. Jan. 444); Chalc., can. 6; Konstant. IV, can. 23, 26; u. a.

[22] Der Subdiakonat wird bei einer Reihe von Ostkirchen als Niedere Weihe betrachtet; durch das Motu proprio Pius' XII. *Cleri sanctitati* jedoch werden für ihn die Verpflichtungen der Höheren Weihen vorgeschrieben. Der Kanon sieht vor, daß man hinsichtlich der Subdiakonatsverpflichtungen zur alten Ordnung der einzelnen Kirchen zurückkehre, unter Abschaffung des gemeinen Rechtes von *Cleri sanctitati*.

[23] Vgl. Pius XII., Motu proprio *Crebrae allatae* (22. Febr. 1949), can. 32 § 2, Nr. 5 (Vollmacht der Patriarchen zur Dispens von der Formpflicht); Pius XII., Motu proprio *Cleri sanctitati* (2. Juni 1957), can. 267 (Vollmacht der Patriarchen für sanatio in radice); das Heilige Offizium und die Kongregation für die Ostkirchen gewähren 1957 auf fünf Jahre die Vollmacht zur Dispens von der Formpflicht und zur Heilung bei Formmangel „den Metropoliten und anderen Ortsoberhirten außerhalb der Patriarchate . . ., die außer dem Heiligen Stuhl keinen anderen Vorgesetzten haben".

[24] Vgl. Leo d. Gr., Brief *Quod saepissime* (15. April 454): „Petitionem autem"; Nikephoros v. Konst., Kap. 13; Synode des Pariarchen Sergius (18. Sept. 1596), can. 17; Pius VI., Litt. Ap. *Assueto paterne* (8. April 1775); u. a.

[25] Vgl. Vat. II, Konst. *Über die heilige Liturgie* (4. Dez. 1963).

[26] Vgl. Klemens VIII., Instructio *Sanctissimus* (31. Aug. 1595) § 6: „Si ipsi graeci"; Heiliges Offizium am 7. Juni 1673 zu 1 u. 3, am 13. März 1727 zu 1; Prop. Fide, Dekret v. 18. Aug. 1913, Art. 33; Dekret v. 14. Aug. 1914, Art. 27; Dekret v. 27. März 1916, Art. 14; Kongr. f. d. Ostkirchen, Dekret v. 1. März 1929, Art. 36; Dekret v. 4. Mai 1930, Art. 41.

[27] Vgl. Syn. v. Laodicea (347/381), can. 18; chaldäische Synode des Mar Issak (410), can. 15; Nerses v. Hromklay, armenisch (1166); Innozenz IV., Brief *Sub catholicae* (6. März 1254) § 8; Benedikt XIV., Konst. *Etsi pastoralis* (26. Mai 1742) § 7, Nr. 5; Instructio *Eo quamvis tempore* (4. Mai 1745) §§ 42 ff.; sowie Partikularsynoden in jüngerer Zeit: armenische (1911), koptische (1898), maronitische (1736), rumänische (1872), ruthenische (1891), syrische (1888).

[28] Gemäß ostkirchlicher Überlieferung.

[29] Gemäß dem Tenor der Unionsbullen der einzelnen katholischen Ostkirchen.

[30] Konziliare Festlegung hinsichtlich der getrennten ostkirchlichen Brüder und aller Weihestufen göttlichen wie kirchlichen Rechts.

[31] Diese Lehre gilt auch in den getrennten Kirchen.

[32] Basilius d. Gr., Ep. can. ad Amphilochium: PG 32, 669 B.

[33] Als Grundlage der Erleichterung ist anzusehen: 1. die Gültigkeit der Sakramente, 2. der gute Glaube und die Disposition, 3. die Notwendigkeit für das ewige Heil, 4. die Abwesenheit eines eigenen Priesters, 5. der Ausschluß zu meidender Gefahren und formellen Anschlusses an den Irrtum.

[34] Es handelt sich um die obengenannte „außersakramentale communicatio in sacris". Die Erleichterungen gewährt das Konzil, wobei die Vorschriften einzuhalten sind.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

ARENHOEVEL, Diego, OP. *Ereifre dich nicht über die Frevler!* In: Bibel und Kirche Jhg. 20 Heft 1 (März 1965) S. 2—5.

Das unter dem Titel „Vom Sinn des Leidens" stehende Heft beginnt mit einer Darlegung der Frage vom Sinn des Leidens im Alten Testament und den vorliegenden Lösungsversuchen. Oswald *Loretz* stellt die Antwort des Buches Qohelet dar (S. 6—8), Leo *Krinetzki* OSB die Botschaft des Buches Job (S. 8—12), Alfons *Deissler* erörtert die Psalmen 37, 49 und 73.

BAUM, Gregory. *The Constitution on the Church.* In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 2 Nr. 1 (Winter 1965) S. 1—30.

Der bekannte katholische Ökumeniker aus Toronto geht hier die einzelnen Kapitel der Konstitution über die Kirche durch und bewertet sie, ohne von der „Nota praevia" Notiz zu nehmen, als ein Dokument theologischer Entwicklung, das man erst ganz beurteilen könne, wenn der erste Entwurf zum Kirchenschema bekanntgegeben wird.

DÖPFNER, Julius Kardinal. *Unser ökumenischer Auftrag in der gegenwärtigen Stunde.* In: Schweizerische Kirchenzeitung Jhg. 133 Nr. 13 (1. 4. 65) S. 153—156.

Dies ist der volle Wortlaut einer Predigt, die der Kardinal am 24. Januar 1965 in der Münchener Frauenkirche über das Ökumenismusdekret hielt, das nach Döpfner allein schon das Zweite Vatikanum rechtfertigt. Das Kernproblem sei, daß die Kirche auch in den anderen Kirchen „Heilsgüter und Aufbauelemente" anerkenne und ihre Mitschuld an der Glaubensspaltung bekenne. Es gehe daher nicht um eine „Rückkehr" der Getrennten zur Kirche, sondern alle müßten zur Fülle Christi hinfinden, ohne daß deshalb die Kirchengebote bezüglich des Gottesdienstes oder der Mischehe vernachlässigt werden dürften.

ELDERS, Leo, SVD. *Die Taufe der Weltreligionen.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 2 (1965) S. 124—131.

Dieser „Diskussionsbeitrag zu einer Theorie von Karl Rahner" bestreitet, daß Rahners Theorie von der Heilszuordnung der anderen Religionen (Schriften zur Theologie Bd. 5, S. 136 ff.) von der Bibel und der Tradition gestützt werde. Es wird nachgewiesen, daß die Gnade den Heiden wohl erreichen könne, aber nicht innerhalb seines Stammeskultes. Die Bibel, besonders der Völkerapostel Paulus, nennt die heidnischen Götter falsche Götter. Rahner vernachlässige in seiner Theorie die Begriffe Wort Gottes, Mission und Verkündigung.

GANOCZY, Alexander. *La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au II^e Concile du Vatican.* In Irénikon T. 38 Nr. 1 (1965) S. 6—32.

Im Vertrauen auf die Erklärung Papst Pauls VI. an die ökumenischen Beobachterdelegierten, daß die Kirche bereit sei, alle Schätze der Getrennten zu studieren, bietet diese fast kurios anmutende dogmengeschichtliche Untersuchung einen Vergleich der in der Tat erstaunlichen Lehre Calvins von der kollegialen Ordnung der Kirche mit der Konstitution über die Kirche bzw. mit Äußerungen von Konzilsvätern zum Schema. Der Verfasser ist sich allerdings auch über die erheblichen Divergenzen im klaren und will keine voreiligen Schlüsse ziehen.

GRÜNDEL, Johannes. *Gottgewollte Geschlechtsentfaltung.* In: Katechetische Blätter Jhg. 90 Heft 1 (Januar 1965) S. 28 bis 31.

Über die von der neueren Moraltheologie vollzogene Anerkennung der ehelichen Partnerschaft hinaus, die nicht nur der Kinderzeugung dient, sucht der Verfasser den theologischen Sinn der Zweigeschlechtlichkeit zu erfassen, da diese das Gesamt der Person bestimme. Auch außerhalb der Ehe habe der Eros Bedeutung für die Reifung der Gesamtpersönlichkeit. Außer der Jungfrau- und der Mutterschaft gäbe es auch die Gefährtenschaft. Es geht dem Beitrag darum, durch eine tiefgreifende „Wurzelbehandlung" die Gefahr menschlicher Verkümmerung und einer ichverhafteten Fehlhaltung zu vermeiden.

HÄUSSLING, Angelus, OSB. *Ursprünge der Privatmesse.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 7 (April 1965) S. 21—28.

Der Verfasser stellt besonders die Zusammenhänge zwischen Meßfeier und Reliquienkult dar. Die tägliche Messe geht weniger vom Priester als von der Reliquienverehrung aus. Die Privatmessen vor dieser Zeit sind die missae solemnitate privatae, die neben dem Stationsgottesdienst gehalten wurden. Jedenfalls ist die Privatmesse anfänglich mehr orts- als persongebunden, ohne daß das zweite Motiv ganz auszuschließen wäre.

HORNEF, Josef. *Der Diakon kommt wieder!* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 2 (1965) S. 96—106.

Der Aufsatz unterrichtet über den Gang der Verhandlungen zur Wiedereinführung des Diakonats, unterstreicht die These von H. Vorgrimler in der „Caritas" (Juni / Juli 1963), daß dieses Amt dem Bilde einer „Kirche der Armen" Gestalt geben könne, also nicht nur dem Priestermangel abhelfen sollte, prüft die Frage, woher man nun Diakone nehmen könne, und entwickelt Gedanken über ihre Ausbildung, für die eine eigene diakonische Bildungsstätte geschaffen werden müsse.

KÜNG, Hans. *Die charismatische Struktur der Kirche.* In: Concilium Jhg. 1 Heft 4 (April 1965) S. 282—290.

Charisma ist, wenn wir das Neue Testament und vor allem die authentischen Paulusbriefe befragen, der an den einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt. Die Charismen sind nicht nur eine urkirchliche, sondern eine höchst gegenwärtige und aktuelle, sie sind auch nicht nur eine periphere, sondern eine höchst zentrale und wesenhafte Erscheinung in der Kirche.

LACKNER, F., SJ. *Wertende Gedanken zu neueren Erscheinungen auf dem Gebiet der Mariologie.* In: Zeitschrift für katholische Theologie Band 87 Heft 2 (1963) S. 160—195.

Diese erfreulich kritische Durchleuchtung von neueren (auch evangelischen) Werken dogmengeschichtlicher Art zur Mariologie gibt auf der Grundlage, daß die Tradition der Kirche vom Heiligen Geist geleitet wird, „Fehlentwicklungen" zu und stellt vor allem einen wesentlichen Unterschied zwischen Patristik und Scholastik heraus: „An die Stelle der göttlichen Heilsökonomie werden die vom Menschen selbst konstruierten Systeme gesetzt. So wird Maria mit allen ihren Eigenschaften und Funktionen nicht primär als wesentliches Element der Heilsökonomie gesehen, sondern vielmehr als Einzelpersönlichkeit, deren Privilegien und Funktionen in ihrer physischen Mutterschaft begründet werden." Daher ihre Steigerung zu einer Mittlerstellung.

LE GUILLOU, Marie-Joseph, OP. *Mission — Hemmschuh oder Motor des Ökumenismus?* In: Concilium Jhg. 1 Heft 4 (April 1965) S. 264—271.

Wenn man die Mission in ihrer Weltweite begreift, ist sie ein Motor für den Ökumenismus. Ein gemeinsames Bewußtwerden der Entchristlichung der Welt und ein aufmerksames Hinhören auf diejenigen, die nicht an Christus glauben, verpflichten alle Gläubigen, Zeugnis abzulegen für die von Christus gewollte Einheit nicht nur in re, Glaube und Liebe, sondern auch in signo Ecclesiae.

NORTH, Robert, SJ. *The scope of infallibility.* In: Continuum Bd. 2 Nr. 4 S. 555—574.

Der Aufsatz bietet eine ebenso gelehrte und dokumentierte wie aktuelle und einleuchtende Darstellung des Sinnes des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Wir stehen nicht an zu sagen, daß es eine der besten ist, die wir kennen. North erläutert vor allem den entscheidenden Punkt, daß es sich bei der Unfehlbarkeit um eine norma negativa handelt. Der Heilige Geist verhindert Irrtum — im Unterschied zur Inspiration, durch die er Wahrheit eingibt.

POWER, David N. *Vatican II and priestly formation.* In: The Furrow Bd. 16 Nr. 5 (Mai 1965) S. 259—267.

Das ganze Heft der Zeitschrift ist in seinen hauptsächlichen Beiträgen dem Thema „Priesterbildung" gewidmet, und Power geht in dem einleitenden Aufsatz von den Gedanken aus, die sich aus verschiedenen Schemata des Zweiten Vatikanischen Konzils zu diesem Thema ergeben. Zwei weitere Aufsätze von Sean Fagan und Joseph Flynn gehen speziell auf die Problematik der heutigen Seminarerziehung ein. Ihre wichtigste Forderung geht auf Einübung ins Apostolat und in der theoretischen Ausbildung auf ein tieferes und gründlicheres Bibelstudium.

RIDEAU, Emile. *Les chrétiens et le monde.* In: Revue de l'Action Populaire Nr. 188 (Mai 1965) S. 517—530.

Im Anschluß an die Thematik des Schemas 13 über die Kirche in der Welt von heute werden einige theologische Überlegungen angestellt, durch die das Verhältnis Kirche und Welt aus der „Totalität des Mysteriums" christozentrisch begriffen werden soll. Von da aus wird versucht, Komplexität und Spannung christlicher Existenz in ihrer konkreten Fülle darzustellen. Das Fazit: Die heutige Welt wünsche, daß die Kirche sich mehr als früher um die zeitlichen Hoffnungen kümmere und sich „brüderlicher" verhalte. Dieses Anliegen entspreche dem inkarnatorischen Charakter des Christentums. Die Kirche müsse auf dieses Verlangen eine Antwort geben. Aber beim Versuch einer immer engeren Inkarnierung darf die Kirche ihren ursprünglichen Auftrag nicht vernachlässigen, die in der christlichen Offenbarung enthaltene Frohbotschaft zu verkünden.

SCHMITZ, Josef. *Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 74 Heft 2 (März/April 1965) S. 83—99.

Zur Auseinandersetzung mit Jaspers nötige einmal der „soteriologische Charakter der Seinsfrage" in seiner Philosophie, die als „zweite kopernikanische Wende" das Subjekt wieder ins Sein einfüge, sodann seine Bereitschaft, sich dem Offenbarungsglauben zu stellen, die allerdings die Preisgabe der „gotteslästerlichen und historisch unbegründeten Behauptung von der Menschwerdung Gottes" vorschlägt. Man habe es bei Jaspers Philosophieren „mit einer ganz sublimen Form eines in sich selbst verschlossenen, sich ganz souverän gebärdenden Denkens zu tun".

WILLAM, Franz Michel. *Sprache im Dienst der Liturgie.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 8 (Mai 1965) S. 149—152.

Willam macht hier in vierzehn Punkten Übersetzungsvorschläge zu einzelnen Wendungen des Meßformulars. Die Intention des Aufsatzes geht aber weiter. Er will zeigen, daß die Liturgiereform, wenn sie nicht in Rubrizistik erstarren soll, eine enorme Übersetzungsarbeit zu leisten hat, die sich in tausend Kleinigkeiten vollziehen muß und ein sehr großes Einfühlungsvermögen verlangt. Die Bemerkungen von Willam scheinen uns außerordentlich wichtig zu sein.

WULF, Friedrich, SJ. *Vom Geist der Armut.* In: Geist und Leben Jhg. 38 Heft 2 (April 1965) S. 135—146.

Angesichts mancher „auch in den Konzilsreden" laut werdender „Schwärmerei" schafft diese Meditation Klarheit darüber, daß Besitz prinzipiell „ein

unentbehrliches Mittel menschlich-personaler Vollendung und darum auch der Begegnung mit dem personalen Gott" ist. Erst mit den Folgen des Sündenfalles wird das selbstsüchtige Besitzenwollen zum Ausdruck der Unfreiheit, aber die Armut hört nie auf, ein Übel zu sein. Von sich aus hat der Mensch nicht die Kraft, der Bedrohung durch den Besitz zu entgehen, dazu bedarf es des Geistes der Armut in der Verähnlichung mit Christus. Die Einsicht, daß der Geist der Armut das Gesicht der Kirche wieder prägen muß, auch der Ruf nach realer Armut um des Herrn willen, ist „das Aufkeimen eines neuen Lebens".

WULF, Hans, SJ. *Kirchen im Dialog.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 8 (Mai 1965) S. 81—97.

Anknüpfend an die Gründung des gemischten Ausschusses aus Vertretern des Ökumenischen Rates und der katholischen Kirche, erläutert Wulf deren vorläufiges Programm. Er stellt zunächst die Grundzüge der beiderseitigen Begriffe von der Kirche dar, um dann auf die Schwerpunkte des Gespräches hinzuweisen. Diese liegen in gemeinsamen Überzeugungen, dem christologischen Ansatz, dem heilsgeschichtlichen und eschatologischen Ort und dem sichtbar institutionellen Charakter der Kirche und in wichtigen Gegensätzen bezüglich des Glaubensinhaltes und vor allem der formalen Grundstruktur der Kirche, des Zueinander ihrer Dimensionen.

Strategie der diözesanen Seelsorge. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 16 Heft 4 (Mai 1965) S. 113—141.

Dieses Sonderheft ist einem seelsorglich besonders aktuellen Thema gewidmet: dem Aufbau und der Planung einer gesamtdiözesanen Seelsorge. Dem Charakter der Zeitschrift entsprechend, wird das Thema primär unter praktischen Gesichtspunkten angegangen. Die Grundtendenz der Beiträge: Eine bewußte Planung ist heute in der Seelsorge unerläßlich, sie bedarf der Überschau über größere geographische und soziologische Räume, um wirksam zu werden. Zu den Mitarbeitern des Heftes gehören: Bruno Dreher („Theologische Aspekte einer diözesanen Pastoral"), Alfred Weitmann („Es geht nicht ohne Plan"), Norbert Greinacher („Soziologische und organisatorische Aspekte einer diözesanen kirchlichen Strategie"). Auch die Beiträge von R. Ritter über die französischen Erfahrungen mit der „pastorale d'ensemble" und von W. Godijn über die Koordination der Seelsorge in den Niederlanden verdienen besonderer Erwähnung.

Kultur

FROESE, Leonhard. *Reform der wissenschaftlichen Hochschulen.* In: Frankfurter Hefte Jhg. 20 Heft 5 (Mai 1965) S. 307—318.

Froese untersucht die Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen der deutschen, amerikanischen und sowjetrussischen Vorstellung von Universität, um den Fragen auf den Grund zu kommen, ob die deutsche Universität unserer Zeit mit ihren Aufgaben und ihrem eigenen Auftrag gerecht werde bzw. wie sie ihnen gerecht werden könnte.

STEINKI, Paul. *Die Schulausbildung der Kinder katholischer Familien in der Bundesrepublik.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 8 (Mai 1965) S. 128—144.

Steinki belegt hier mit einer Fülle statistischer Zahlen das bekannte Faktum von der Unterlegenheit des katholischen Volksteils in der Schülerschaft der höheren und Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland, die um so größer ist, je höher man in Schule und Leben aufsteigt, wofür der Verfasser eine Reihe von soziologischen Gründen anführt.

Politisches und soziales Leben

EVEN, Bert. *Der Notstand im Rechtsstaat.* In: Die neue Ordnung Jhg. 19 Nr. 2 (April 1965) S. 115—120.

Nach einer Darstellung der praktischen und der rechtlichen Problematik des Notstandes (des innern und des äußeren) schildert der Verfasser die Streitfragen um die Änderung des deutschen Grundgesetzes, die durch die Meinungsverschiedenheiten in dieser Sache hervorgerufen worden sind. Das Dilemma liegt in den Auswirkungen des möglichen Mißbrauchs, anderseits der versäumten Gelegenheiten.

FOLEY, Albert S., SJ. *The Hierarchy and the race issue.* In: Continuum Bd. 2 Nr. 4 S. 618—622.

Im Rahmen einer Reihe historischer und zeitgeschichtlicher Aufsätze über die nordamerikanische Hierarchie und ihre Einstellung zu verschiedenen kirchlichen, kirchenpolitischen und nationalen Problemen gibt Foley einen guten Überblick über die verschiedenen Konzeptionen früherer und gegenwärtiger Bischöfe in bezug auf das Rassenproblem. In dieser Reihe (652 bis 660) befindet sich übrigens ein eigener Aufsatz von Rosemary Ruether über die besonders beachteten Alleingänge von Kardinal McIntyre von Los Angeles.

FOLLIET, Joseph. *L'évolution de l'URSS et le communisme international. Conjoncture et conjectures.* In: Chronique Sociale de France Nr. 2 (1965) S. 19—27.

Der Beitrag bietet einen zwar nur skizzenhaften, aber doch informativen Überblick über die Gesamtentwicklung (nicht nur ideologische Entwicklung) in der Sowjetunion, ihre Auswirkungen auf die verschiedenen kommunistischen Parteien innerhalb und außerhalb des Ostblocks und die Einwirkungen von seiten der kommunistischen Parteien des Westens auf diese Entwicklung selbst und damit auf die Entwicklung des Weltkommunismus. Im gleichen Heft wird ein bisher unveröffentlichtes Dokument wiedergegeben, in dem Parteigänger Chruschtschows sich mit den Schwierigkeiten der Abschaffung des Personenkults, der Entstalinisierung usw., die zu seinem Sturz beigetragen haben, Stellung nehmen. Das Dokument war nach Angaben der Redaktion von den Autoren der Kommunistischen Partei Frankreichs übermittelt worden, die es jedoch nicht veröffentlichte.

LOEBMANN, Antonio, SJ. *Wird Brasilien seine Freiheit behaupten?* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Nr. 7 (April 1965) S. 42—52.

Brasilien ist das Land mit der größten Katholikenzahl der Erde. Schon deshalb müßte es unser höchstes Interesse finden. Und daß diese Nation in den letzten Jahren am Rande des Kommunismus stand und wie sie daran vorbeigekommen ist, das macht den wirklich erregenden Inhalt dieses Aufsatzes aus. Er informiert außerdem auf das beste über die sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Probleme des Landes.

VIRALLY, Michel. *La crise des nations unies.* In: Études (Mai 1965) S. 603—616.

Virally befaßt sich mit der sich zuspitzenden Krise der UN, die nach ihm eine hochrangig politische und erst in zweiter Linie eine finanzielle ist, während der letzten Jahre, die für die Zukunft und Arbeitsfähigkeit der Organisation fürchten läßt. Er weist auf die politischen Hintergründe hin, auf die politischen Konstellationen (Ost, West, blockfreie Staaten), auf die Interventionen der UN auf Zypern, im Kongo usw., die den Gegensatz zwischen den wichtigsten Partnern USA und Sowjetunion ständig verschärft haben. Die Hauptschwierigkeit sieht der Autor in der Tatsache, daß sich beide Teile bereits so weit festgelegt haben, daß ein Kompromiß ohne Gesichtsverlust nicht mehr möglich scheint.

VOGT, Wolfgang. *Ideologien in der Sozialpolitik.* In: Ordo socialis Jhg. 13 Heft 2 (Mai 1965) S. 57—62.

Der Aufsatz beschäftigt sich mit dem Phänomen der sogenannten Interessenideologie, d. h. mit dem Trick, materielle Interessen durch vorgebliche sozialphilosophische Grundsätze zu tarnen. Der Verfasser erläutert das am Beispiel des 312-Mark-Gesetzes.

Le „minoranze etniche". Prospetive aperte dalla „Pacem in terris". In: Aggiornamenti sociali Jhg. 16 Nr. 5 (Mai 1965) S. 311—330.

Im Anschluß an *Pacem in terris*, wo auf die besondere Situation ethnischer Minderheiten, ihre Schwierigkeiten und die ethischen Prinzipien hingewiesen wird, hat sich die Redaktion der „Aggiornamenti sociali" in einer Art Symposion speziell mit diesem Thema befaßt. In diesen größeren Rahmen eingebettet, wird das Minderheitenproblem erörtert, das Italien mehr oder weniger ausschließlich beschäftigt: die deutschsprachige Minderheit in Südtirol. Vertreter der zwei Volksgruppen aus Südtirol nahmen an der Tagung teil. Veröffentlicht werden in dem Heft jedoch nur die Referate allgemeineren Charakters von M. Castelli (ethische Gesichtspunkte) und von G. M. Ubertazzi (das Minderheitenproblem im internationalen Recht).

Chronik des katholischen Lebens

DUBARLE, D., OP. *L'avenir de la doctrine philosophique et théologique relative à la paix internationale.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 97 Nr. 4 (April 1965) S. 337—355.

Dubarle behandelt die Entwicklungstendenzen, die sich hinsichtlich einer philosophischen und theologischen Lehre von der Völkergemeinschaft, ihrer weltweiten und übergreifenden Organisation abzeichnen. Und entwickelt im Anschluß daran die ethischen Begründungen für den Aufbau und die Sicherung des Friedens. Dabei verharrt er nicht im bloß Grundsätzlichen, sondern versucht auch die konkreten Möglichkeiten, z. B. einer stufenweisen Abrüstung. Diese könne nur vorankommen, wenn in der Abrüstungspolitik der Weg des Rüstungsgleichgewichtes erhalten bleibt, weil so allein im Abrüstungsprozeß die Wahrscheinlichkeit eines Überraschungskonfliktes ausgeschlossen werden kann.

PELLEGRINO, Ubaldo. *Libertà religiosa e stato democratico.* In: Vita e Pensiero Jhg. 48 Nr. 4 (April 1965) S. 269—279.

Ein sehr bemerkenswerter Beitrag über das Verhältnis Religion und moderne Demokratie, insbesondere im Hinblick auf die Gewährung voller Religionsfreiheit im demokratischen Staat. Hinsichtlich der grundsätzlichen Stellung des Problems der Religionsfreiheit zeichnet sich der Beitrag durch große begriffliche Klarheit aus. Religionsfreiheit wird bestimmt als „die Möglichkeit jedweder Person, die eigenen Überzeugungen in Sachen Religion zu bekennen ohne irgendwelchen Zwang von seiten irgendeiner Autorität, sei es einer religiösen, sei es einer zivilen, ausgenommen die Rechte des Gemeinwohls". Es handle sich dabei nicht nur um Gewissensfreiheit, sondern um Bekenntnisfreiheit, auch nicht bloß um Freiheit der Religion, sondern um religiöse Freiheit, die die Freiheit des Atheisten einschließt. Es handle sich dabei nicht nur um die Duldung des Irrtums, um bloße religiöse Toleranz. Zu beachten ist auch, daß das Gemeinwohl mit dem Ziel der Gesellschaft gleichgesetzt wird. Stärker hervorgehoben wird nicht nur die Verpflichtung des Staates, sondern auch der Religionen, auf volle Respektierung der religiösen Freiheit.

PIN, E., SJ. *Les instituts religieux apostoliques et le changement socio-culturel.* In: Nouvelles Revue Théologique Jhg. 97 Nr. 4 (April 1965) S. 395—411.

Pin, Soziologe an der Gregoriana, befaßt sich mit den Auswirkungen des sozio-kulturellen Wandels auf die Situation der aktiven Ordensgemeinschaften und erklärt damit zugleich einen Teil der Schwierigkeiten, die zu einer ständigen Minderung des Nachwuchses führen. Er beschränkt sich aber nicht auf das Nachwuchsproblem allein, sondern beschäftigt sich auch mit den inneren Schwierigkeiten der Orden (Kandidatenauswahl, Ausbildung, sinkendes wissenschaftliches und menschliches Niveau usw.).

Das „katholische Bildungsdefizit". Eine Umfrage. In: Civitas Jhg. 20 Nr. 6/7 (April 1965) S. 367—459.

Nach zahlreichen Veröffentlichungen aus der Bundesrepublik liegt nun auch eine erste umfassende Untersuchung über die vieldiskutierte Frage des katholischen Bildungsdefizits in der Schweiz vor. Civitas veröffentlicht das

Ergebnis einer Umfrage, bei der qualifizierte Fachleute aus der ganzen Schweiz befragt wurden. Es fällt allerdings auf, daß die weitaus meisten Stellungnahmen aus der deutschen Schweiz kommen, die französische Schweiz nur schwach vertreten ist. Der Tenor: Die Rückläufigkeit des katholischen Anteils an den höheren Bildungsschichten ist auch in der Schweiz noch spürbar, aber nicht in dem Maße wie in Deutschland. Das Hauptproblem ist nicht das „quantitative" Defizit, sondern die mangelnde Präsenz von Katholiken in den Führungstellungen des geistigen und kulturellen und wissenschaftlichen Lebens.

Fragen der Geburtenregelung. In: Schweizer Rundschau Jhg. 64 Nr. 3/4 (März/April 1965) S. 129—226.

Dieses Doppelheft der „Schweizer Rundschau" ist der Frage der Geburtenregelung gewidmet. Es handelt sich, soweit man sieht, um eine der umfangreichsten, zugleich gründlichsten und vorurteilslosesten Darstellungen des Problems. In drei Stufen (die heutige Problematik, die möglichen Lösungen, ethisch-moralische Beurteilung) wird der ganze Fragenkomplex von Medizinern und Moraltheologen behandelt. Vertreten sind u. a. Theodor Bovet („Probleme der heutigen Ehe"), Leonhard M. Weber („Natur der Ehe und Geburtenregelung"), Alois Sustar („Das gegenwärtige Ethos der Ehe" und „Die Gewissensfreiheit der Christen") und Franz Böckle („Grundlagen der moraltheologischen Beurteilung" und „Die sittliche Bewertung der operativen Sterilisierung"). Eingeleitet werden die Beiträge mit einem Vorwort des Chefredakteurs Urs C. Reinhardt, in dem dieser vor allem auf widersprüchliche Elemente des Eheverständnisses im kanonischen Recht hinweist.

Chronik des ökumenischen Lebens

CULLMANN, Oscar. *Comments on the Decree on Ecumenism.* In: The Ecumenical Review Vol. XVII Nr. 2 (April 1965) S. 94—112.

Cullmann eröffnet eine Sammlung von sieben verschiedenen Kommentaren ökumenischer Theologen zum Ökumenismusdekret, das er vorsichtig positiv bewertet als Übergang zu einem Dritten Vatikanum und dessen Verbreitung er unter evangelischen Laien empfiehlt, damit sie einsehen, daß sich in der Katholischen Kirche doch eine Änderung anbahnt. Ihm folgen die Kommentare von Robert McAfee Brown (Reformiert), Paul Eudokimow (Orth.), J. Russel Chandran (Kirche von Südindien), Hebert Roux (Reformiert), Oliver Bristol (gemeint Tomkins, anglikanischer Bischof von Bristol) und José M. Bonino (Methodist), alle verhältnismäßig positiv mit verschiedenen, z. T. ernsten Vorbehalten, auf die wir später zurückkommen.

GEYER, Hans Georg. *Zur Frage der Notwendigkeit des Alten Testaments.* In: Evangelische Theologie Jhg. 25 Heft 4/5 (April/Mai 1965) S. 207—237.

Ausgehend von dem beklagenswerten Tatbestand, daß z. Z. die alttestamentliche und die neutestamentliche Forschung verschiedene Wege gingen, führt Geyer die Gedanken der „Theologie des Alten Testaments" von G. v. Rad fort, wonach das Alte Testament die Sprache für die Offenbarung Jesu vorbereitet, ohne die das Neue Testament nicht interpretiert werden könne, allerdings nur im Widerspruch zur Selbstidentifikation Israels mit dem ursprünglichen Träger des Heils. — Der vorausgehende Beitrag von Hans-Joachim *Kraus:* „Gottesdienst im Alten und Neuen Bund" ist gleichsam ein praktisches Beispiel dafür, daß beide Testamente aufeinander bezogen sind, aber die Ableitung der urchristlichen Liturgie aus dem Tempelkult übersieht nicht, daß bei Paulus nicht zu einer liturgischen Ordnung im Sinne eines Gesetzes gerufen wird, sondern nur zu einer „Koordinierung der pneumatischen Gaben".

JACOB, Günter. *Die Verkündigung an den säkularen Menschen.* In: Die Zeichen der Zeit Jhg. 19 Heft 5 (Mai 1965) S. 166—172.

Der Generalsuperintendent von Cottbus und Mitglied von Faith and Order fordert hier anhand einschlägiger theologischer Literatur, daß die Kirche endlich den Prozeß der Säkularisierung anerkennt, in dem nur etwas zur Vollstreckung komme, was im christlichen Glauben als Entgötterung der Welt angelegt sei. Man müsse die Grundlagenkrise der Theologie zugeben und auf den Gebrauch theologisch-biblischer Vokabeln in der Verkündigung verzichten, die der säkularisierte Mensch und vielfach auch der Christ nicht mehr verstehen könne, u. a. deshalb, weil sie hoffnungslos zerredet seien. Der Aufsatz ist symptomatisch für die Lage der Kirche nicht nur in der Sowjetzone, die allerdings volle Ehrlichkeit des Denkens nötig macht.

JOHNSTONE, Kenneth. *Das Beispiel der britischen Atomdebatte.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 3 (März 1965) S. 132—138.

Im Rechenschaftsbericht des Rates der EKD an die Synode (vgl. ds. Heft, S. 364 f.) wurde auch erwähnt, daß sich der Rat im Laufe des Jahres 1964 mit der Frage des Friedens im technischen Zeitalter befaßt hat. Dazu wurden als Sachverständige Prof. C. F. Freiherr v. Weizsäcker, Hamburg, und Kenneth Johnstone, Vorsitzender der Internationalen Abteilung des Britischen Kirchenrates, gehört. Hier ist das Referat des britischen Experten über die, wie er selber sagt, in England etwas anders gelagerte Frage einer Luftschutzabwehr im Atomkrieg abgedruckt mit den psychologischen Auswirkungen auf das Problem des Überlebens bei der Jugend.

KORTZFLEISCH, Siegfried von. *Gerhard Szczesny und die Humanistische Union.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 3 (März 1965) S. 111—120.

Dieses kritische Gespräch mit dem agnostischen Atheismus in der führenden lutherischen Monatsschrift läßt am Rande die Quellen aus Äußerungen Szczesnys mitlaufen. Für die Arbeit des neuen päpstlichen Sekretariats für die Nichtglaubenden ist damit ein anregendes Beispiel gegeben. Kortzfleisch versäumt es nicht, die Kirchen an einige Erfordernisse des Umdenkens zu erinnern.

KRETSCHMAR, Georg. *Ansgars Bedeutung für die Missionsgeschichte.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 3 (März 1965) S. 102—111.

Ein wenig aus dem Unbehagen des lutherischen Theologen über die staatskirchlichen Missionsmethoden des frühen Mittelalters wird hier die Sendung des Nordlandmissionars in große kirchengeschichtliche Zusammenhänge gestellt und u. a. mit der ähnlichen Sendung des vier Jahre nach Ansgar verstorbenen Slawenapostels Konstantin († 869) verglichen. Die Lehre, die aus der Jahrtausendfeier der Mission gezogen wird, heißt: Kirche und Mission seien jeweils abhängig von den vorgegebenen Strukturen des Denkens und der Gesellschaft.

MUELDER, Walter G. *The Church in the Modern World: a critique of Schema XIII.* In: The Ecumenical Review Vol. XVII Nr. 2 (April 1965) S. 113—126.

Diese Kritik des methodistischen Sozialethikers der Universität Boston und Konzilsbeobachters versteht das Schema von den beiden Sozialrundschreiben Papst Johannes' XXIII. her und schließt sich den Kritiken der Konzilsväter an, denen er noch einige hinzufügt: 1. Gibt das Schema im Hinblick auf die Natur der Welt eine volle trinitarische Grundlegung? 2. Gibt es auch eine ausreichende empirische Grundlegung, besonders für die Verhältnisse in Asien, Afrika und Lateinamerika, deren soziale Probleme nicht mit den bisher vorgetragenen Normen der katholischen Soziallehre bewältigt werden können? 3. Ist es wirklich dialogisch genug? Er warnt auch vor den „Haeresien" klerikalisierter Laien.

NISSIOTIS, Nikos A. *The main ecclesiological problem of the Second Vatican Council.* In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 2 Nr. 1 (1965) S. 31—62.

In Fortführung seiner früheren, ausdrücklich zitierten Stellungnahmen vor dem Exekutivkomitee des Weltrats der Kirchen in Odessa (vgl. „The Ecumenical Review" Juli 1964 und „Kerygma und Dogma" Juli 1964 nach: Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 603 bzw. 605 f.) gibt der griechisch-orthodoxe Konzilsbeobachter hier weitere kritische Gedanken zur Konstitution über die Kirche: trotz aller Verbesserungen bleibe die Trennung von jus divinum und kirchlicher Jurisdiktion, auch werde die Apostolizität der Kirche nur auf die Hierarchie beschränkt, daher die Abwesenheit des Pleroma, das untrennbar Klerus und Laien umschließe, und schließlich die verfehlte Korrektur des Ersten Vatikanum. Summa: Ekklesiologie ohne Pneumatologie. Das wird aus einer selbstsicheren Haltung der Bereitschaft gesagt, der römisch-katholischen Kirche durch die Anwesenheit der ökumenischen Konzilsbeobachter brüderlich aus ihrer dogmatischen Sackgasse herauszuhelfen.

PANNENBERG, Wolfhart. *Die Frage nach Gott.* In: Evangelische Theologie Jhg. 25 Heft 4/5 (April/Mai 1965) S. 238 bis 273.

Pannenberg geht von der Feststellung aus, daß heute die Rede von dem lebendigen Gott, dem Schöpfer der Welt, auch im Munde der Christen, wenigstens im Alltag, eine leere, wenn nicht gar eine störende Vokabel geworden ist. Er erörtert anhand einer Kontroverse zwischen H. Gollwitzer und H. Braun, wie heute die Existenz Gottes noch glaubwürdig bezeugt werden kann. Jedenfalls müsse die Theologie erkennen, daß sie gegenüber dem Marxismus in ein Dilemma geraten sei. In diesen Überlegungen spielt auch die Vermutung eine Rolle, daß es sich bei der Personalität (biblischer Aussagen von Gott) „um eine ursprünglich religionsphänomenologische Kategorie" handelt, die weiten Bereichen der Religionsgeschichte gemeinsam sei.

ROST, Leonhard. *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie.* In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 90 Nr. 4 (April 1965) Sp. 241—250.

Rost zeigt, wie von Amos bis Deuterojesaias allmählich das theologische Problem der Weltmacht verarbeitet wird, die Israel bedroht: erst wird sie nur als Werkzeug Gottes verstanden, dann als Gottes Widersacher, schließlich als „Knecht Gottes" mit voller personaler Berufung, obschon nicht zum Volke Gottes gehörig. Schließlich aber fällt diese Konzeption nach der Rückkehr aus dem Exil zurück in Antithese zum Gottesreich.

VISCHER, Lukas. *Nach der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils.* In: Ökumenische Rundschau Jhg. 14 Heft 2 (April 1965) S. 97—116.

Dies ist der Bericht, den der Konzilsbeobachter des Weltrats der Kirchen auf der Tagung des Zentralausschusses in Enugu gehalten hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 256 f.). Es kommt darin dieselbe Haltung zum Ausdruck wie bei Nissiotis (s. o.), daß man von ökumenischer Seite dem Konzil zur Ausreifung helfen müsse. Die Bewertung der einzelnen in der Dritten Session verabschiedeten bzw. diskutierten Schemata ist ständig mit dem Vorbehalt versehen, daß man nicht wissen könne, ob nicht die Entwicklung wieder in ein konservatives Fahrwasser gerät. Es hänge alles davon ab, wie die Dekrete gehandhabt würden. Man könne immer noch nicht absehen, wie ein wirkliches Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche möglich werden soll.

Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 14 Heft 2 (April 1965) S. 142—156.

Als Dokumente sind hier abgedruckt die Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland sowie der Evangelischen Kirche der Union zu dem 1963 in Rochester vom Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Visser 't Hooft, vorgelegten Memorandum über „Die Bedeutung der Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen", ein Dokument, das bemüht ist, sowohl die ekklesiale Realität des Weltrates wie den Grad seiner Verbindlichkeit für die Mitgliedskirchen zu klären (vgl. den ausführlichen Bericht darüber in: Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 72 ff.). Die Stellungnahmen sind verhältnismäßig positiv und fordern u. a. die inhaltliche Füllung dessen, was in Neu-Delhi unter „Einheit" verstanden worden ist.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Juni (Dienstag)

9.00 Die Schöpfung, *R. Rendtorff* (SDR II)
10.10 Der Völkerbund, *H.-J. Schoeps* (DLF)
16.00 Schulf. Christian Morgenstern: Mensch und Werk (SFB)
16.45 Wie gehen wir mit der Freiheit um?, *H. Walz* (SDR)
21.00 Deutsche Sprache in Ost und West, *D. Kraeter* (SR II)
21.00 Pressepolitik der Alliierten in Deutschland, *H. Hurwitz* (SDR)
21.45 Einheit und Wahrheit, *R. Hörl* (HR II)
22.20 Verzweiflung als Existenzphänomen, *J. L. Döderlein* (BR II)
22.30 Was ist Deutsch?, *W. Abendroth* (DLF)

2. Juni (Mittwoch)

10.10 Jahwekult und Prophetie, *G. Nebel* (DLF)
10.40 Das fruchtbare Gespräch, *K. Ihlenfeld* (BR)
10.45 Das Schuldgefühl als ein Instrument von Ordnung und Gesetz, *F. Walter* (SWF)
17.45 Die Niederländisch Reformierte Kirche von Südafrika und die Rassenfrage, *Ch. v. Imhoff* (SWF II)
18.30 Der Mensch zwischen Funktionären und Maschinen, *J. David* (BR)
20.05 Nationalismus — Nationalgefühl — Nationalbewußtsein, *C. Amery, H. Stander u. J. Mauerer* (BR II)
21.00 Sozialethik, *D. v. Oppen* (SDR)
22.00 Christentum und Marxismus, *F. A. Hoyer* (DLF)
22.15 Wird die bürgerliche Gesellschaft überleben?, *Th. W. Adorno, H. Popitz u. H. Pross* (SWF)

3. Juni (Donnerstag)

15.05 Wandlungen in Saudi-Arabien, *M. v. Juterczenka* (DLF)
17.30 Das Museum als Bildungsinstrument, *Ch. Andritzky* (HR II)
17.30 Entwicklungspsychologie, *C. Bondy* (DLF)
20.50 Chaos und Ordnung im Werk von James Joyce, *D. Kappus* (SR II)
21.00 Hugo von Hofmannsthal und das sterbende Wien, *W. Höck* (SWF)
21.00 Die weitere Entwicklung des Menschen, *G. Schramm* (SDR II)
21.30 Soziologie und öffentliche Meinung, *H. P. Bahrdt* (RB II)
21.40 Porträt Evelyn Waugh, *K. Deschner* (SR II)
22.25 Eine Zwischenbilanz des II. Vatikanischen Konzils, *H. Helbling* (BR II)
23.00 Wandlungen des Eros in der Literatur, *H. Rössner* (SWF II)

4. Juni (Freitag)

19.15 Wie sieht die Welt die „DDR"? (NDR)
20.00 Die Stillen im Lande, *E. Schaper* (RB II)
21.10 Ostkunde — seltsame Empfehlungen für den Schulunterricht, *K. Hermann* (NDR)
21.15 Ein Requiem für Ursula, *H. Krüger* (HR II)
22.45 Kulturelle Raumplanung, *Prinz Konstantin von Bayern* (BR II)

5. Juni (Samstag)

10.15 Das Drama im 19. Jahrhundert, *H. Uhlig* (SFB II)
11.45 Der Regisseur im Theater von heute, *R. Noelte* (SFB II)
18.00 Die katholische Kirche im Dritten Reich, *E.-W. Böckenförde* (NDR II)
18.15 Vier Evangelien und ein Evangelium, *W. Marxsen* (NDR II)
19.45 Der Mensch als Freund, *F. v. Gagern* (SR II)
21.00 Der Einzelne und der Staat, *H.-J. Deckert* (SR)
22.15 Lebensalter und Glaubensalter: Reife, *H.-J. Baden* (SWF II)
23.05 Kirche in der Zeit, *A. Bengsch* (SFB II)

6. Juni (Pfingsten)

8.30 Worte zu Pfingsten, *H. Bolewski* (SDR)
9.00 Zum Pfingstsonntag, *W. Kampe* (SR II)
9.30 Die Einheit der Kirche und die Pluralität der Gaben, *Augustin Kardinal Bea* (WDR II)
9.30 Freiheit jenseits der irdischen Freiheit, *C. Amery* (HR)
9.40 Sie redeten in vielen Zungen, *V. Schmitt* (NDR II)
9.50 Grußbotschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen (SR)
10.30 Erinnerungen an Emmanuel Mounier, *H. v. Ranke* (WDR II)
10.30 Das Gefüge der „Göttlichen Komödie", *H. Friedrich* (SWF)
11.00 Elias oder die Resignation der Christen, *D. Sölle* (HR II)
11.00 Gott Heiliger Geist, *E. Kock* (SDR II)
11.15 Der Geist in der Sprache, *P. Jung* (SWF II)
11.45 Der Geist der Wahrheit, *W. Kreck* (SWF II)
15.30 Klemens Maria Hofbauer und der Wiener Kongreß, *H. Leopoldseder* (ÖRW II)
18.00 Mission und das Selbstbewußtsein der nichtchristlichen Völker, *W. Wille* (WDR II)
18.45 Brauchen wir eine neue Bibelübersetzung?, *W. Jens* (NDR)
21.15 Gedanken eines weltlichen Christen über den Heiligen Geist, *O. Küster* (NDR)

7. Juni (Pfingstmontag)

8.00 „Mater et magistra" — Die soziale Botschaft Johannes' XXIII., *J. David* (BR II)
8.30 Die Lage der Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion, *H. W. Gille* (BR II)
9.00 Kirche für die Welt, *G. Casalis* (SR II)
9.30 Herrschen und Dienen, *E. Kock* (WDR II)
9.40 Der geistige und der geistliche Mensch, *F. Wilkes* (NDR II)
11.00 Religion oder Glaube?, *Th. Sartory* (HR II)
11.00 Martin Luther King, *H. Hoekendijk* (SDR II)
11.00 Von der spontanen Kraft der Natur, *G. Schenk* (WDR)
11.15 Die Verwandlung des Alls, *P. Jung* (SWF II)
11.45 Der Geist des Friedens, *W. Kreck* (SWF II)
13.45 Vom Geist des Streitgesprächs, *J. Pieper* (ÖRV)
16.30 Die Wahrheit der Bibel, *J. Einfalter* (ÖRT)
17.00 Auf den Spuren des Apostels Paulus, *G. Faber* (SFB)
18.00 Der Heilige Geist und die Pfingstkirchen, *W. J. Hollenweger* (NDR II)
18.10 Zum Streit zwischen Theologie und Gemeindefrömmigkeit in evangelischen Kirchen, *S. Daecke* (WDR II)
19.45 Die hemmende Kraft der traditionellen Frömmigkeit, *E. Vellmer* (DLF)
21.30 Das Eigentliche in der Auseinandersetzung Platons mit den Sophisten, *W. Färber* (ÖRT II)
22.00 Vor der letzten Session des Konzils, *L. Waltermann* (WDR)

8. Juni (Dienstag)

9.00 Sozialethik, *D. v. Oppen* (SDR II)
9.00 Schulf. Ketteler, der soziale Bischof (SR)
10.10 Vom Völkerbund zur UN, *H.-J. Schoeps* (DLF)
16.45 Die Gesellschaft von morgen in der Pluralität von Christen und Atheisten, *O. Schatz* (SDR)
17.30 Jahwekult und Prophetie, *G. Nebel* (DLF)
20.00 Die Völkerwanderung innerhalb Deutschlands, *R. Jacobs* (WDR)
20.00 Zwischen Marneschlacht und Hungerblockade, *K.-H. Harenberg* (DLF)
20.00 Die Welt des James Bond, *A. Betzner* (SR II)
21.00 Aktuell-historische Analyse des Wiener Kongresses, *P. Coulmas* (SDR)
21.10 Pervertierung eines Begriffs: Tendenz, *R. Kabel* (SR II)
21.45 Probleme kirchlicher Verkündigung, *H. Hild* (HR II)
22.00 Lautréamont, das Böse und die Phantasie, *R. Soupault* (WDR)
22.15 Die Rolle der Psychologie in der modernen Wissenschaft, *Ch. Bühler* (ÖRS II)
22.20 Was ist Stalinismus?, *W. Hofmann* (HR)
22.20 Im Angesicht Gottes, *L. Boros* (BR II)

9. Juni (Mittwoch)

17.45 Das Konzil von Konstanz, *F. Lücke* (SWF II)
18.30 Bayerischer Kirchentag auf dem Hesselberg, *H. Winter* (BR)
21.00 Sünde, *W. Jetter* (SDR)
21.30 Die norwegisch-sowjetische Eismeerküste, *R. Jacobs* (SFB)
22.00 Die katholische Kirche in Polen, *S. Bolko* (DLF)
22.15 Bertolt Brecht vor dem Komitee für unamerikanische Umtriebe, *J. Schröder-Jahn* (SWF)
22.35 Philosophische Strömungen der Gegenwart in England, *A. J. Ayer* (ÖRW II)

10. Juni (Donnerstag)

14.00 Malaysia, Krisenpunkt in Asien, *E. E. Koch* (WDR)
15.05 Das Verhalten und das Schicksal der Kommunisten während des Dritten Reiches, *J. Scholmer* (DLF)
15.45 Hochhuth und die jüngste Kirchengeschichte, *F. Berger* (ÖRW)
17.30 Bildungsförderung durch die Stiftung „Volkswagenwerk", *E. Gunsch* (HR II)
20.20 Anmerkungen zu Joseph Conrads Bericht „Über mich selbst", *F. A. Hoyer* (SR II)
21.00 Der Organersatz, *E. S. Bücherl* (SDR II)
21.10 Norman Mailers „Presidential Papers", *W. Schmiele* (SR II)
22.00 Wirkungen deutscher Literatur in der Sowjetunion, *G. Specovius* (DLF)
22.05 Das Heilige Römische Reich, *F. Heer* (BR II)
22.15 Der französische Existentialismus: Jean-Paul Sartre, *J. Wahl* (HR II)
23.00 Wandlungen des Eros in der Literatur, *H. Rössner* (SWF II)

11. Juni (Freitag)

10.10 Tiefenpsychologie, *C. Bondy* (DLF)
10.35 Schulf. Der hl. Antonius von Padua (ÖR II)
14.45 Schulf. Oskar von Miller (BR)
21.15 Das aristotelische Modell der Publizistik, *H. Pross* (HR II)
22.00 Politisches Engagement und Vernunft, *R. Spaemann* (WDR)
22.30 Adolf Kolping und Ignaz Döllinger — Ein Briefwechsel, *V. Conzemius* (BR II)

12. Juni (Samstag)

10.15 Naturalismus und Aufbruch in das 20. Jahrhundert, *H. Uhlig* (SFB)
10.30 Schulf. Rudolf Virchow (BR)
11.00 Sprache und Klima, *V. K. Wendt* (SFB)
16.10 Deutsche Kulturinstitute in Rom, *R. Gallus* (SWF)
17.10 Neue archäologische Entdeckungen in Ägypten, *A. Wotschitzky* (ÖRT II)
18.00 Streit um das Niedersachsenkonkordat (NDR II)
18.05 Die Juden im Religionsunterricht, *Th. Filthaut* (WDR II)
19.45 Schuld, *W. Stählin* (SR II)
21.15 Die verwaltete Kunst, *R. Müller-Mehlis* (BR II)
21.15 Das wilde Leben des Dante Alighieri, *E. Endres* (SDR II)
22.00 Perspektiven zur fälligen Neuordnung der katholischen Kirche, *H. Pessôa Câmara* (WDR II)
22.00 Tötung und Wiedergeburt der Hoffnung, *F. Heer* (SWF II)
23.05 Die Geschichte des Zionismus, *J. Bloch* (SFB II)

13. Juni (Sonntag)

8.00 „Pacem in terris" — Das Testament Johannes' XXIII., *A. F. Utz* (BR II)
8.15 Jugend und Elternhaus, *G. Baum* (SWF II)
8.30 Die evangelische Kirche in der DDR, *R. Henkys* (BR II)
9.00 Protestantismus in der Sowjetunion, *W. Fietkau* (SR II)
9.30 Neue Bibelübersetzungen kritisch betrachtet, *H. W. Ohly* (SR)
9.40 Zum Nordischen Katholikentag, *W. Lüning* (NDR II)

10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Fröhlich* (BR)
10.30 Pädagogik der Zukunft bei Makarenko?, *W. Nastainczyk* (SWF)
11.00 Gott — Weltgesetz oder Person?, *H. Dolch* (SDR II)
11.00 Grundlagen des Hinduismus, *W. Eidlitz* (SR)
11.15 Das Forschen nach dem Absoluten, *P. Jung* (SWF II)
11.45 Der Geist der Freiheit, *W. Kreck* (SWF II)
15.30 Der Wiener Kongreß 1814/15, *A. v. Czibulka* (BR II)
18.00 Der „mutige Mensch" im Werk Friedrich Dürrenmatts, *G. Bien* (SWF II)
18.45 Das Bismarck-Denkmal, *H. Wille* (NDR)
19.00 Der Himmel der Wessebrunner, *H. Schindler* (BR II)

14. Juni (Montag)

20.45 Soziologische Bemerkungen zum Verhältnis von Familie und Gesellschaft, *H. Pross* (SWF II)
21.00 Das System und die Systemforschung, *B. Granzow* (SDR II)
21.30 Die geistige Landschaft im Werk Franz Kafkas, *H. Dettelbach* (ÖRG)
22.15 Das Tagebuch als literarische Form, *H. Rüdiger* (ÖRS II)
22.30 Kontemplatives Leben heute, *L. Rinser* (BR II)

15. Juni (Dienstag)

9.00 Die Sünde, *W. Jetter* (SDR II)
11.15 Im Labyrinth von Sakkara, *J. Herdmenger* (SWF II)
11.30 Bedeutende Bauten in Sachsen und Thüringen, *S. Asche* (SDR)
14.40 Die Wissenschaft und das öffentliche Bewußtsein, *F. Frh. v. Weizsäcker* (ÖRG)
16.45 Die Kirche in Mitteldeutschland, *R. Henkys* (SDR)
20.00 Chefs, Mitarbeiter und Untergebene, *L. Dembicki* (SR II)
22.15 Das Soziale als Gegenstand empirischer Forschung, *F. Wagner* (ÖRS II)
22.20 Der Nationalismus heute, *E. Lemberg* (BR II)

16. Juni (Mittwoch)

9.00 800 Jahre Leipzig, *W. Illing* (SDR II)
10.30 Schulf. Rudolf Virchow (BR II)
10.45 Edith Sitwells Selbstbiographie, *F. Walter* (SWF)
17.45 Die Flucht vor dem Pfarramt, *M. Mezger* (SWF II)
18.30 Die Wahrheit der Evangelien, *N. Lohfink* (BR)
21.00 Das Symbol, *W. Hartmann* (SDR)
22.15 Johannes R. Becher und Gottfried Benn, *M. Niedermayer* (SWF)
22.35 Philosophische Strömungen der Gegenwart in der Schweiz (I), *J. Hersch* (ÖRW II)

17. Juni (Fronleichnam)

8.00 Zum Fronleichnamsfest, *E. Heufelder* (BR II)
9.10 Gadames — Stadt im Wüstensand, *H. Gerstner* (BR)
9.45 Fronleichnam — ein Brot, ein Leib, *A. Focke* (ÖRW)
10.05 Des Deutschen Nationalgefühl, *H. Rudolph* (SDR)
11.00 Politisches Engagement und Reflexion, *R. Spaemann* (SDR II)
11.15 Theodor Heuss an Lulu von Strauß und Torney, *E. Johann* (SWF)
11.45 Das Fragwürdige an Fronleichnam, *P. Jung* (SWF II)
12.00 Kirchenpartei oder Parteikirche?, *J. Ch. Hampe* (NDR II)
18.15 Kafka und der sozialistische Realismus, *L. Sträter* (SDR II)
21.00 Die deutsche Spaltung, *G. Kadelbach* (SR)
21.00 Die Photosynthese, *H. Witt* (SDR II)

18. Juni (Freitag)

10.00 Denise Legrix, *G. v. Mann* (SWF II)
14.45 Schulf. Die Franziskaner (SWF)
17.40 Die Situation der katholischen Kirche in Afrika, *V. van Bulck* (ÖRW II)
22.35 Philosophische Strömungen der Gegenwart in der Schweiz (II), *J. Hersch* (ÖRW II)

19. Juni (Samstag)

16.00 Die Freie Universität Berlin, *M. Wende* (SDR II)
18.15 Der Evangelist und seine Gemeinde, *J. Gnilka* (NDR II)
19.45 Treue, *W. Breuning* (SR II)
21.15 Die entfesselte Kunst, *K. Faßmann* (BR II)
21.15 Anna Seghers, *M. Schiller* (SDR II)
22.15 Lebensalter und Glaubensalter: Der Abend, *H.-J. Baden* (SWF II)

20. Juni (Sonntag)

8.00 Die Spätberufenen-Seminare, *H. Scherer* (BR II)
8.15 Die Kunst, Zeit zu haben, *Th. Bovet* (SWF II)
8.30 Die Kirche und die verlorenen Söhne, *H. Winter* (BR II)
9.00 Ökumenische Zeitschriftenschau, *Th. Sartory* (SR II)
9.40 Dem Volk aufs Maul schauen, *G. Isermann* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *E. Schmitt* (BR)
10.05 Der alte Mensch in unserer Gesellschaft, *H.-B. Prinz* (SDR)
11.00 Der Laie auf dem Konzil, *H. Linerz* (HR II)
11.00 Theologisch-politische Satiren aus Polen, *D. Böhler* (SDR II)
11.15 Christliche Neubesinnung, *J. David* (SWF II)
11.45 Gott in der Natur, *A. Köberle* (SWF II)
19.45 Die Kehrseite der allgemeinen Schulpflicht, *P. Gerhardt* (SDR II)
22.10 Gertrude Stein und die amerikanische Literatur, *R. Stauffer* (ÖRW)

21. Juni (Montag)

10.00 Genie und Wahnsinn — Friedrich Hölderlin, *G. Venzmer* (HR II)
17.00 Schulf. Pater Delp (HR II)
17.45 Innozenz und Franziskus, *E. Schaper* (SFB)
20.15 Die Diskussion um das Kirchenrecht, *H. Heimerl* (ÖRG)
21.00 Gutenberg, Marconi und die Folgen, *S. Berger* (SDR II)

22. Juni (Dienstag)

9.00 Symbol, *W. Hartmann* (SDR II)
11.15 Wie leben wir im wissenschaftlichen Zeitalter?, *E. Gürster* (SWF II)
14.35 Jean-Paul Sartre 60 Jahre, *P. Wimmer* (ÖRW II)
16.45 Interpretation der Welt, *F. A. Hoyer* (SDR)
21.00 James Bond und die Deutschen, *G. Herm* (HR II)
22.15 Wesen und Werden des Gottesgedankens, *K. Goldammer* (ÖRS II)
22.20 Atheismus und Naturrecht, *E. Potisch* (HR)

23. Juni (Mittwoch)

10.00 Sören Kierkegaard, *F. H. Ryssel* (SWF)
10.40 Zum 85. Geburtstag von Helen Keller, *G. Siegmund* (BR)
17.25 Israels Auszug aus Ägypten im Licht der neuesten Forschung, *J. Bauer* (ÖRG II)
17.45 Buchbespr. Yves Congar: Die Tradition und die Traditionen, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
18.30 Das Landeskirchliche Archiv, das Gedächtnis der Kirche, *E. Stanjek* (BR)
21.00 Die Taufe, *U. Wilckens* (SDR)
22.15 Läßt Demokratie sich exportieren?, *P. Coulmas* (SWF)

24. Juni (Donnerstag)

20.00 Jazz im Gottesdienst? — Diskussion (SR II)
21.00 Von der Sonnenwende zum Johannistag, *S. Stahr* (ÖRL II)
21.00 Die Wissenschaft und die Zukunft des Menschen, *R. Läst* (SDR II)

25. Juni (Freitag)

9.00 Demut, eine schwere Tugend, *H. Kanitz* (SR)
14.45 Mazedonische Reisebilder, *E. Pellinghoff* (SWF II)
21.15 Der Herzog von Naxos, ein Zionist des 16. Jahrhunderts, *R. W. Merlin* (HR II)
22.00 Ökumenisches Christentum morgen, *E. Schlink* u. *G. Hasenhütte* (WDR)

26. Juni (Samstag)

18.00 Die Kirche steht ihrer Erneuerung im Wege, *A. H. van den Heuvel* (NDR II)
19.45 Sühne, *R. Pfisterer* (SR II)
21.20 Die Existenz und das Wachstum der Freiheit, *W. Schmiele* (SDR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *Th. Sartory* (SWF II)
23.05 Die Evangelische Kirche und das Schulproblem, *J. Beckmann* (SFB II)

27. Juni (Sonntag)

8.15 Lob des Bürgers, *E. W. Eschmann* (SWF II)
8.30 Die Evangelische Presse nach 1954. *G. Stolle* (BR II)
9.00 Seelsorge im Industriezeitalter, *M. Fischer* (SR II)
9.40 Glaube und Glück, *H.-J. Baden* (NDR II)
9.45 Leben und Werk von Otto Julius Bierbaum, *H. Straub* (SWF)
10.00 Die Freiheit der Persönlichkeit, *V. W. Bongard* (HR)
10.30 Evangelium nach Matthäus, *E. Schmitt* (BR)
10.30 Die gesellschaftliche Funktion der Literatur in Deutschland und Frankreich, *R. Minder* (SWF)
11.00 Kleine Phänomenologie der Sprache Kanaans, *J. Burkhardt* (SDR II)
11.00 Gottes Satan, *R. Müller-Schwefe* (HR II)
15.15 Die Kirche und das Dritte Reich, (SFB II)
18.45 Die Deutschen und die Russen, *F. Friedensburg* (NDR)

28. Juni (Montag)

15.45 Ein Planet soll gesprengt werden, *G. Ledig* (SWF II)
19.00 Ilja Ehrenburg, *D. Kohan* (SFB III)
20.45 Euklid und Gnu-Gnu, *M. Eichholz* (SWF II)
22.00 Die Studentin an der Pädagogischen Hochschule, *W. Strzelewicz* (HR II)

29. Juni (Dienstag)

9.00 Die Taufe, *U. Wilckens* (SDR II)
11.15 Armenische Passion. Der Leidensweg eines heimatlosen Volkes, *O. H. Klingele* (SWF II)
16.45 Zur Problematik von Bibelübersetzungen, *H. Schlier* (DR)

30. Juni (Mittwoch)

9.00 Die Theologie, *E. Käsemann* (SDR)
10.40 Was ein Mensch wert ist, *W. Kramp* (BR)
18.30 Das Konzil und die Frauen, *E. M. Jung* (BR)
22.15 Der Verleger Peter Suhrkamp anhand seiner Briefe, *P. Schallück* (SWF)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Zehntes Heft — 19. Jahrgang — Juli 1965

Kranke heilen, die Wahrheit der geschaffenen Dinge erforschen und erkennen, für Gerechtigkeit sorgen, den Menschen befreien, die Rohstoffe der Erde zum Nutzen des Menschen erschließen, das alles sind Tätigkeiten, die in dem Maße das Werk Gottes verrichten, wie sie authentisch sind, obwohl sie . . . von Sünde bedroht sind. Auch die tiefere Entwicklung der Menschheit ist im ganzen ein Suchen nach Heilung und Integrität, nach universaler Einigung und Versöhnung, und dient daher dem Reiche Gottes.

Aus einem katholischen Votum zur Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi

Die von Christi Liebe getragenen Bemühungen zur Bekämpfung des Hungers in der Welt mögen immer wirksamer werden. Allgemeine Gebetsmeinung für August 1965

1. Seit dem Pontifikat Pauls VI. häufen sich die Gebetsmeinungen über Armut und Elend in Entwicklungsländern (für Februar 1964 in Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 161) und die damit verbundene rapide Bevölkerungsvermehrung (für Oktober 1964 in Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 553). Sie wurden vor Antritt der Pilgerfahrt nach Jerusalem eingeleitet mit der Weihnachtsbotschaft des Papstes von 1963, der darin wirksame Maßnahmen gegen den Hunger in der Welt anregte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 245). Nachdem die Dritte Session des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Aussprache zum Schema 13 ein Sekretariat für den koordinierten Kampf aller kirchlichen Liebesarbeit gegen Armut und Hunger, ja sogar die Zusammenarbeit mit entsprechenden Bemühungen der übrigen Christenheit gefordert hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 176 f.), legte Papst Paul VI. diese Sorge abermals in Bombay den zum Eucharistischen Weltkongreß versammelten Journalisten ans Herz, mit der Bitte, dafür einzutreten, daß wenigstens ein Teil der Rüstungsausgaben für die Beseitigung des Hungers der Völker verwendet wird. Später ließ er diese Rede durch seinen Delegaten dem Generalsekretär der UN, U Thant, notifizieren, ein Zeichen dafür, daß der Papst ebenso wie die Konzilsväter sich dessen bewußt ist, wie unzulänglich die Mittel der christlichen oder gar nur der katholischen Caritas sind, um zwei Drittel der Menschheit vom Dauerzustand des Hungers mit seinen Folgen zu befreien.

Das Gebet gilt zunächst einer wirksamen Mehrung der „von der Liebe Christi getragenen" Bekämpfung des Hungers, also für unsere deutschen Verhältnisse der Misereor-Aktion. Notwendig sollte es ausgehen vom Bewußtsein der unüberwindlichen Ohnmacht bzw. der Begrenztheit aller kirchlichen Liebeswerke, schon deshalb, damit niemals ein Gefühl der Zufriedenheit über die bereits erreichte Höhe der Opfer aufkommen kann. Denn diese Opfer werden, für sich genommen, immer unzureichend bleiben. Wie die Dinge heute stehen, scheitern sogar die koordinierten Bemühungen in der Welt, den vom Hunger betroffenen Ländern und Völkern, etwa Indien, wirksam zu helfen, allein schon daran, daß eine Besserung des Pro-Kopf-Einkommens oder der Bodenerträge sogleich von einer weiteren Zunahme der Bevölkerung wieder aufgezehrt wird. So stellt sich die „agrarische Urarmut" einer primitiven Tradition der Bodennutzung (10 Doppelzentner Reis pro Hektar in Indien, aber 40 Doppelzentner in Japan) ständig wieder her. Wie kann man angesichts dieser Ausweglosigkeit des Hungerphänomens in einer Bevölkerung, die ihrer Lage auch geistig nicht gewachsen ist, überhaupt davon sprechen, die karitativen Maßnahmen gegen den Hunger möchten immer wirksamer werden? Ist das nicht Selbstüberforderung? Oder ist es Glaube an die Macht Jesu Christi, des Herrn und Erlösers der Welt? Man sollte sich das wirklich fragen, damit diese Macht Christi glaubhaft wird.

2. Die Ausweglosigkeit ist offensichtlich eine Herausforderung Gottes und muß von den Gläubigen ernst genommen werden. Sie ist ferner mit nüchterner Unterrichtung über den Stand der durch normale Mittel unüberwindlichen Hungersnot von Bevölkerungen, die schneller wachsen als ihre Existenzgüter, unter dem Gerichtswort Jesu zu betrachten: „Ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist..." (Matth. 25, 31). Dieses Wort hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine innere Bewegung ausgelöst, die noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Immer wieder mahnt ein Sprecher dieser Bewegung, Kardinal Lercaro, Bologna, es sei geboten, endlich das besondere Mysterium der Gegenwart Jesu Christi in den Armen und Hungernden zu erkennen und daraus die Folgerungen zu ziehen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 420 ff.). Wenn eine solche Erkenntnis weiter um sich greift und wenn sie die Kirche als Volk Gottes, die Gläubigen, vor allem die Wohlhabenden und erst recht die Reichen unter ihnen, d. h. die Besitzer der Produktionsmittel, in Bewegung brächte, so wäre der geeignete Nährboden bereitet, um eine größere Wirksamkeit der von Christi Liebe getragenen Bemühungen

im Kampf gegen den Hunger in der Welt hervorzubringen, eine Wirksamkeit, die in modernen technisch-wirtschaftlichen Begriffen als Arbeitsbeschaffung verstanden werden und weit über das Misereor-Opfer hinausgehen müßte. Aber wie? Durch eine Steigerung der Spenden in Deutschland und in anderen Bereichen der katholischen Christenheit, besonders der reichen Industrieländer? Sicher ist sie möglich und nötig, aber auch sie würde die Not nicht lösen, wohl nicht einmal wenden, sie allein nicht.

Muß man sich darüber klar sein, daß das Almosendenken, dem wir weithin noch anhängen, der Weltnot des Hungers nicht mehr angemessen ist. Der Hunger ganzer Völker, und zwar der volkreichsten, kann nicht durch „Wohltaten" einer Sättigung oder Speisung beseitigt werden. Man darf das Phänomen des Hungers nicht isolieren, sowenig wie die Armut. Beide sind kein Abstraktum, sondern eine Wirkung konkreten Versagens von verantwortlichen Menschen, die mit irdischen Gütern und auch mit Gaben des Geistes gesegneter sind. Man darf den Hunger weder vom kirchlichen noch vom politischen Standpunkt aus isolieren. Der letztere, das sei nur eben bemerkt, hält u. U. gesättigte Chinesen, 700 Millionen wohlgemerkt, für gefährlicher als hungernde Chinesen, die wegsterben, während jene sehr ernste weltpolitische Probleme stellen. Die Liebe Christi aber will die Ursachen des Hungers erkennen und ihre Beseitigung versuchen. Dazu gehört nicht nur das Ausrüsten unterentwickelter Völker mit Krediten, landwirtschaftlichen Maschinen, ihre Unterweisung in rationellen Anbaumethoden sowie die Schaffung industrieller Arbeitsplätze. Um dies zu verwirklichen, müssen die betreffenden Völker auch geistig umgewandelt werden, aber in welches Menschenbild? In den „westlichen Menschen"? Den lehnen Asiaten und Afrikaner meistens ab, je mehr sie ihrer eigenen Traditionen wieder bewußt werden. Was im nachahmungsbereiten Japan gelang — wie lange noch? —, gelingt nicht ebenso in Indien oder China. Der Hunger in diesen Ländern ist das Symptom einer universalen Erkrankung der Menschheit, eines Mangels an Solidarität und Gerechtigkeit, mangelnder Erfüllung des universalen Gemeinwohls, einer meist unbekannten Idee, die vom Lehramt der Kirche erst durch Pius XII. entwickelt und durch Johannes XXIII. in *Mater et magistra* und *Pacem in terris* fortgebildet wurde. Es genügt nicht, die Vollbeschäftigung nationaler oder kontinentaler Industriewirtschaften zu erstreben, ohne weiter zu planen. Hier könnten die von der Liebe Christi getragenen Bemühungen zur Bekämpfung des Hungers in der Welt einsetzen.

3. Was auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bisher in einzelnen Interventionen zur Diskussion des Schemas 13 laut wurde, entbehrte weitgehend jenes technisch-wirtschaftlichen Sachverstandes, der heute auch zu einer von der Liebe Christi inspirierten globalen Lösung der Hungerfrage für mehr als eine Milliarde Menschen gehört. Gutgemeinte Vorschläge einzelner Väter waren z. T. recht phantastisch, etwa die Einberufung einer Art kirchlicher Bandung-Konferenz der zuständigen Bischöfe unter dem Vorsitz des Papstes, die Diskussion der Armutsfrage wenigstens an einem Tag des Konzils unter Beteiligung sachkundiger Laienexperten oder die Organisation eines Vatikansekretariats gegen Hunger und Armut mit einem Unterbau bis hinab zu Diözesansekretariaten. Solche Ideen muten fast als Papierkrieg an, solange das Konzil noch von innerkirchlichen Problemen, von dogmatischen Fragen, wie der Kollegialität der Bischöfe bzw. der Sicherung des Primats, von Schwierigkeiten bei der Durchführung der Liturgiereform oder der Erneuerung der Priesterausbildung, derart in Anspruch genommen ist. Gewisse Reaktionen von Klerus und Laien zeigen zudem, wie gering noch das Interesse für soziale Verantwortung und wirksame Maßnahmen gegen Hunger und Armut ist, ganz zu schweigen für das Abgleiten von Christen in die seelische Armut des Unglaubens. Die ebenso notwendige wie leidige Beschäftigung der Kirche mit sich selbst, auch manche Sorge um die Selbstbewahrung ihrer Gläubigen, etwa im Zusammenhang mit der Judendeklaration oder dem Dokument für die Religionsfreiheit, sei hier nur erwähnt, damit das Gebet zur Vierten Session mithilft, die Aufmerksamkeit des Konzils auf die pastoralen Hauptfragen einer Verantwortung für das Heil aller Menschen, besonders der Armen, zu konzentrieren, Fragen, von denen die Bekämpfung des Hungers nur eine ist. Würde man diese Frage so gründlich durch die Bischöfe behandeln lassen, wie es der Vizepräsident der „Sozialen Wochen Frankreichs", Joseph Folliet, Ende Dezember 1963 in Rom vorgeschlagen hatte, dann wäre dafür ein eigenes Konzil erforderlich, das mehr einem Weltwirtschaftsparlament gliche, eine Unmöglichkeit! So wird nie eine „Wirksamkeit" der Bemühungen gegen Hunger erreicht, sondern höchstens ein kirchliches Alibi, das niemanden sättigt. Es wäre nicht mehr wert als eine etwaige Flucht in Wallfahrten zu alten Marienheiligtümern, mit denen innere Spannungen um die Erneuerung der Kirche überdeckt werden sollen. Wirksame Hilfe bringen nicht kirchliche Organisationen allein, sondern vor allem politische auf internationaler Ebene. In diesen Organisationen sollten allerdings Männer, die von der Liebe Christi erfüllt sind, entschlossen die Führung erstreben und Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens suchen.

Laien wohlgemerkt, Politiker, Wirtschaftsplaner, Bankiers, Ingenieure, Ärzte, Facharbeiter; Laien aber, die vom Konzil mit einem klaren Leitbild ihrer selbständigen Verantwortung gestärkt werden, jenem Leitbild der notwendigen übernationalen „Vergesellschaftung" und Solidarität, die sittliches Gebot ist, wie es Papst Johannes XXIII. in *Mater et magistra* entworfen hat. Damit diese Laien den unentbehrlichen geistigen Rückhalt und das Ansehen vor der Welt haben, sollten sie sich auf eine erneuerte und einige Kirche stützen können, eine Kirche, die das Mysterium der Gegenwart Christi in den Armen begreift und die zum Heil der vielen den Weg zur „armen, dienstwilligen Kirche" einschlägt. Für die Stärkung der verantwortlichen Laien sind „Modelle" kirchlicher und interkonfessioneller Bemühungen um wirksame Bekämpfung des Hungers in begrenzten Bezirken außerordentlich hilfreich, Modelle sowohl der Wirksamkeit wie einer schöpferischen Spiritualität, die nicht nur private Tugendakte pflegt, sondern Gemeinschaftswerke hervorbringt als Anregungen zur Nachahmung durch weltliche Organisationen. Kein katholisches „Konsortium", wenn es überhaupt zu bilden wäre, könnte so einfach wie Präsident Johnson eine Milliarde Dollar für die Entwicklung von Südostasien auswerfen und diese Mittel sinnvoll investieren, aber könnte nicht eine „christliche Bandung-Konferenz" mit den zuständigen Bischöfen als Gästen dem Präsidenten der Vereinigten Staaten klarmachen, daß man eine wirksame Hilfe gegen den Hunger nicht als Zuckerbrot zur Peitsche eines politischen Konformismus mit

militärischer Drohung anbieten dürfte? Eine katholische, besser noch eine gesamtchristliche öffentliche Meinung in den reichen Industrieländern würde sicher zur wirksamen Bekämpfung des Hungers beitragen, besonders wenn sie auch gelungene Modelle seiner Beseitigung vorweisen kann. Darin liegt der Sinn der Gebetsmeinung.

4. Zusammenfassend ist zu sagen: Das Gebet möge die volle Einsicht in die Größe und Vielseitigkeit der Aufgabe eines Kampfes gegen den Hunger wie seine Ursachen erwecken. Es möge ferner die Vierte Konzilssession vor ihre pastoralen Verantwortungen stellen und der latenten Bereitschaft zum Siege helfen, daß das Konzil auf dem von Pius XII. und Johannes XXIII. vorgezeichneten Weg den befähigten Laien für die Verwirklichung des klar erkannten universalen Gemeinwohls genügend Raum läßt. Die wichtigste Bereitschaft wäre, daß die Wirtschaft des Überflusses als Gottesgabe erfahren wird, damit sie in sachgemäßem Dienst an den Armen die messianischen Zeichen der Fülle wirkt (Joh. 14, 12) — darin liegt ihre Berufung — und nicht die Zeichen Satans (Matth. 4, 4). Sonst wird uns der verliehene Reichtum eines fast unbegrenzten technisch-wirtschaftlichen Potentials zum Gericht.

Daß in den Seminaren der Missionen Priester herangebildet werden, die sich durch Wissen und Tugend auszeichnen und den seelsorglichen Bedürfnissen ihrer Heimat zu genügen vermögen. Missionsgebetsmeinung für August 1965

„Eine Hauptsorge für alle Missionsleiter muß es sein, daß sie aus dem Volke selbst, unter dem sie weilen, Diener des Heiligtums erziehen und schulen. Darin liegt hauptsächlich die Zukunft neuer Kirchen." So sagte Benedikt XV. in der Missionsenzyklika *Maximum illud* (1919), die einen neuen Abschnitt intensiver Förderung des einheimischen Klerus in der Missionswelt einleitete.

Bekanntlich hat das Konzil von Trient (1545/63) vor nunmehr über 400 Jahren im Zuge der innerkirchlichen Reform für die ganze Kirche die Heranbildung der Priester neu geregelt und vereinheitlicht. Es wurde der sog. Tridentinische Seminartyp mit Kleinem und Großem Seminar geschaffen, der dann in den altchristlichen Ländern überall verwirklicht wurde, nicht aber in den Missionen, wenigstens nicht im ganzen Umfang der neuen Bestimmungen. Die Gründe dafür sind leicht ersichtlich. Im 16. Jahrhundert eröffneten sich in der spanisch-portugiesischen Entdeckungsperiode der Kirche neue Welten, die ganz neue Probleme der Priesterbildung erscheinen ließen. Ja, es war sogar umstritten, ob man angesichts des vielfach sehr niedrigen Kulturstandes der „Eingeborenen" aus ihren Reihen überhaupt Priester heranbilden könne. Das Missionspatronat der Entdeckermächte hinderte zudem die Kirche daran, im notwendigen Maße Einfluß auf die Art der priesterlichen Erziehung zu nehmen. In späterer Zeit wurde der Kirche durch das Versagen des Patronats und die Unabhängigkeitsbewegung in Lateinamerika sogar für längere Zeit in vielen Gebieten jede zentrale Steuerung der Priestervorbildung unmöglich gemacht. Als später neue Mächte das Erbe der Entdecker antraten und den Bereich der Neuerschließung für den Westen erweiterten, gab es wiederum neue Probleme, vor allem auch hartnäckige Verfolgungen der jungen Kirchen, in denen man, wollte man einheimische Priester haben, auf abgekürzte Wege der Priestervorbildung ausweichen mußte oder aber sich gezwungen sah, zuerst für einige Generationen den kulturellen Untergrund für ein einheimisches Priestertum mühsam vorzubereiten. Diese Schwierigkeiten zeigten sich in verstärktem Maße in der sog. Kolonialperiode des 19. Jahrhunderts. Die Kolonialmächte waren gemeinhin der schnellen Hinführung von Einheimischen zum Priestertum nicht günstig gesinnt, und selbst in den altchristlichen Kirchen unterstützte man das Bemühen der Missionare auf diesem Gebiete nicht tatkräftig, weil man die Farbigen als nicht reif für die Annahme einer so hohen Würde erachtete. Nimmt man dazu die allgemein verbreitete Auffassung von der absoluten Überlegenheit der westlichen, als christlich betrachteten Kultur, die auch in den Reihen der Missionare zumeist vertreten wurde, und bedenkt man die Schwierigkeiten, die sich aus dem ungelösten kirchlichen Akkommodationsproblem ergaben, so versteht man, warum die Priesterbildung in den Missionen ein dorniges Problem war. Jungen Menschen, denen die Kirche auf dem Boden ihrer eigenen Kultur noch nicht zum vollen Erlebnis geworden war, mußten mit Hilfe der lateinischen Sprache in Tradition und Glaubensgut der Kirche eingeführt werden. Und zumeist mußte eine europäische Fremdsprache, die im Lande durch die Kolonialmächte eingeführt war, zur Erklärung des Inhalts der lateinischen theologischen Handbücher hinzugezogen werden, da die einheimischen Sprachen, wenigstens in den Ländern mit noch unentwickelter Kultur, noch nicht genügend Ausdruckmöglichkeiten boten.

Es sind die verschiedenartigsten Versuche je nach der vorgefundenen Situation gemacht worden, mit einer mehr rudimentären Priesterbildung auszukommen. Im allgemeinen konnte es sich dabei nur um Notlösungen handeln, zu denen der Priestermangel zwang. Bestenfalls gewann man aber so nur Hilfspriester der Missionare mit beschränkten Einsatzmöglichkeiten. Ihre soziale Stellung und ihr Standesbewußtsein mußten unter solchen Umständen leiden. Auf keinen Fall waren sie imstande, später einmal „regelrecht die Leitung ihres Volkes zu übernehmen", wie es Papst Benedikt XV. in *Maximum illud* verlangte. Die Enzyklika lehnte deshalb in einer Zeit, in der die „Mündigwerdung" der farbigen Völker unmittelbar bevorstand, jede „stückweise und unentwickelte Schulung" der einheimischen Priester ab, forderte vielmehr „eine vollkommene und abgeschlossene Ausbildung, wie sie Priestern bei Kulturvölkern gegeben zu werden pflegt". Mit dieser Zielsetzung rückte der tridentinische Seminartyp nun in den Vordergrund der Priesterausbildung in der ganzen Missionswelt. Überall, wo es irgend möglich war, sind in den letzten 45 Jahren Kleine und Große Seminare dieses Typs errichtet worden. Es gab dabei die Möglichkeit zu begrenzten Anpassungen an die jeweilige Missionslage, die sich allerdings mehr auf äußere Dinge erstreckten. Die wichtigste, innerste Anpassung, die darin bestehen mußte, den Priesterkandidaten neben der Einführung in das in anderen Kulturen gewachsene Erbgut der Kirche auch den direkten Zugang dazu aus ihrer eigenen Kultur zu vermitteln, konnte wegen der noch unvollendeten Inkarnation der Kirche in den nichtchristlichen Kulturen nur ganz unzureichend erfüllt werden. Die meisten Professoren waren zudem ausländische Missionare, die wichtigsten Handbücher stammten aus dem Bereich der westlichen Kirche oder hatten sich nur höchst unvollkommen mit den religiösen Überlieferungen, dem Kulturgut, den Sitten und Gebräuchen, der zeitgenössischen geistigen Entwicklung des betreffenden

Landes auseinandergesetzt. So ist es kein Wunder, daß die Priesterkandidaten durch die Seminarerziehung stark europäisiert wurden, oft so stark, daß sie sich nach Verlassen des Seminars nicht mehr in ihrem Volke zurechtfanden. Diese Entfremdung wurde noch dadurch verschärft, daß die Seminare sich abseits von den Lebenszentren der Nation befanden und daß man glaubte, den Seminaristen in den Studienjahren durch weitgehende Absperrung vor Ansteckungen durch die nichtchristliche Umwelt bewahren zu können. Die Folgen dieser Methoden waren für die Seelsorge und auch für die Priester selbst in gleicher Weise verhängnisvoll. Der junge Priester war nicht imstande, das Wort Gottes in einer volksnahen Sprache zu verkünden, und wurde von seinen Landsleuten nicht mehr so recht als einer der ihrigen betrachtet. „Er selbst", so beschreibt ein Kenner der Seminarerziehung die Situation, „erlitt beim Verlassen des geschlossenen Milieus seiner Erziehung einen rauhen Schock. Oft war er unfähig, mit seinen Pfarrkindern in Gedankenaustausch zu treten und ihre Probleme und Sehnsüchte zu verstehen. In dem Maße aber, in dem es ihm gelang, allmählich das Hindernis zu überwinden, verlor er das Vertrauen in die erhaltene Vorbildung, weil sie ihn schlecht auf seinen Dienst vorbereitet hatte." In sehr vielen Missionen wurde allerdings das Übel dadurch gemildert, daß man die jungen Leute vor der Priesterweihe ein oder zwei Jahre in einer Pfarrei als Gehilfen des Klerus arbeiten ließ.

Um den angezeigten Mängeln zu begegnen, hat Johannes XXIII. in der Enzyklika *Princeps pastorum* (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 270ff.) verschiedene Leitsätze für die Priesterbildung in den Missionen aufgestellt, die wir kurz zusammenfassen: Man soll unbedenklich geeigneten einheimischen Priestern das Amt übertragen, ihren Landsleuten auf dem Wege zum Priestertum Lehrer und Führer zu priesterlicher Vollkommenheit zu sein; die Ausbildung soll den Verhältnissen der einzelnen Länder und Völker angepaßt werden; die jungen Leute müssen in Kontakt mit ihrer sozialen Umwelt erzogen werden und allmählich in die Seele ihres Volkes eindringen; sie sind zu geistiger Selbständigkeit und zur Initiative zu erziehen, und man muß sie vor rein passiver Hinnahme der Ausbildung bewahren; in den Seminarien ist eine missionswissenschaftliche Schulung zu vermitteln, die den Geist der Studenten für die Beurteilung des ganzen Bereichs der Kultur ihrer Heimat aufschließt und schärft; sie sollen das Echte und Wertvolle in dieser Kultur erkennen und so fähig werden, diese Werte in den Schatz der Kirche aufzunehmen sowie die christliche Wahrheit erfolgreich in ihre Umwelt hineinzutragen. Schließlich bedarf der einheimische Klerus einer Ausbildung universalkirchlicher Natur, die ihn die Angelegenheiten, Verhältnisse und Bedürfnisse der Gesamtkirche kennen lehrt und ihm den Geist einer allumfassenden Liebe vermittelt.

Zur Frage der missionswissenschaftlichen Vorbildung, die in der genannten Enzyklika mehr in Hinsicht auf die Einsenkung der Kirche in die örtlichen Kulturen erwogen wird, wäre noch ein besonderes Wort zu sagen. Es ist mit Verwunderung festgestellt worden, daß die Mission der Kirche, die ihr Seinsgrund ist, fast keinen Platz im Unterricht der meisten Missionsseminarien einnimmt. „Man hat sich", so schrieb der oben zitierte Kenner des Seminarunterrichts, „daran gewöhnt, das Geheimnis der Trinität, das der Inkarnation und das der Erlösung so darzustellen, als ob sie der missionarischen Dimension entbehrten. Man kann ganze Traktate über die Kirche durcharbeiten, ohne dort eine Anspielung auf die Sendung der Kirche zu entdecken, alle Völker in der Einheit Christi zu sammeln. Als ob man die Offenbarung verstehen könnte, ohne sie als das von Gott an die Gesamtheit der Menschheit gerichtete Wort Gottes zu begreifen! Es ist die Ehre der Missionswissenschaft, seit 50 Jahren die Aufmerksamkeit der Theologen auf die allen Aspekten der Offenbarung innewohnende missionarische Dimension gelenkt zu haben. Aber die Partie ist noch lange nicht gewonnen, und diese wiederentdeckte Perspektive hat im Unterricht der Seminarien noch lange nicht alle ihre Früchte getragen." Diese Mängel hängen damit zusammen, daß bis vor kurzem die theologischen Traktate, die in den altchristlichen Kirchen dem Seminarunterricht zugrunde gelegt wurden, kaum missionarisch durchblutet waren. Eben diese Traktate wurden — und werden zum Teil noch — auch im Seminarunterricht der Missionen benutzt. Die Folge ist, daß die ständige Dynamik der Kirche, die auf die Verkündigung des Gotteswortes an alle Völker gerichtet ist, ausgerechnet in jenen Gebieten im Unterricht der Seminaristen nicht genügend zum Ausdruck kommt, in denen par excellence die Weltsendung der Kirche sich betätigt. Entsprechend wird dann auch der Begriff der Katholizität nicht in seiner Tiefe und seinen Forderungen ausgeschöpft. Nur wenn vor allem in den dogmatischen Traktaten die missionarische Dimension der Kirche überall aufleuchtet, wird auch das Akkommodationsproblem richtig gesehen und davor bewahrt, auf die Anwendung eines mehr statischen Kirchenbegriffs auf eine bestimmte Kultursituation einer Missionskirche beschränkt und damit verengt zu werden.

Die Konstitution des Konzils über die Kirche hat „die Mission wirklich als die zentrale Seinsfunktion der Kirche dargestellt, so sehr, daß Kirche und Mission begrifflich in eins fallen: Wer Kirche sagt, sagt Mission" (Josef Glazik, Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution über die Kirche, in: „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", 2/1965). Ferner wird in der Konstitution sichtbar, daß das eigentliche Gegenüber der Kirche — das Objekt der Mission — die noch nicht christliche Welt ist. Damit ergibt sich logisch, daß jene, die nicht mehr Christen sind, nicht Gegenstand der Mission sein können. Gefährdung des Glaubens der Glieder der Kirche läßt zwar die Missionstätigkeit innerhalb der Kirche nie zu Ende kommen, macht aber aus der Kirche selbst nicht Mission: „Kirche kann selbst nicht Gegenstand ihrer Mission sein", wie Glazik sagt. „Sie kennt lediglich eine missionarische Situation, die Ergebnis eines Versagens einzelner Glieder oder eines Versagens der Kirche ist. Missionarische Situation im Raum der Kirche ist daher Verschulden und gehört ins Confiteor der Kirche, macht aber weder aus den Nicht-mehr-Christen das Gegenüber der Mission noch aus der Kirche ‚Missionsland'. L'Église en état de Mission kann deshalb nur heißen: Kirche ist immer und überall missionarisch, sie ist aber nicht immer und überall ‚Mission'."

In den Reihen des einheimischen Klerus und auch unter geistig wachen Laien der Missionsländer empfindet man es heute oft bedrückend, daß das eigene Land noch als Missionsland betrachtet wird. Dies liegt irgendwie begründet in der Tatsache, daß im Kolonialzeitalter Kolonisation und Mission koexistent waren, ja oft zusammenarbeiteten. Mit dem Kolonialstatus möchte man so auch den Missionsstatus loswerden. Die Einrichtung der

ordentlichen Hierarchie in diesen Ländern wird als das Reifezeugnis seitens der Kirchenleitung gewertet, obwohl die Eigenständigkeit einer partikulären Kirche in nichtchristlichem Land die Missionsaufgabe als solche in keiner Weise verändert, vielmehr dieser Kirche nur Mittel in die Hand gibt, sich leichter in die Umwelt zu verwurzeln und so besser in den Kulturraum auszustrahlen. Begierig greift man auch die Diskussion auf, die in den altchristlichen Kirchen um die Erweiterung des Missionsbegriffs geführt wird. Wenn überall da, wo in der Welt ein Glaubensabfall größeren Ausmaßes sichtbar wird oder empfindliche geistige Notzustände herrschen, „Missionsland" ist, warum sollten ausgerechnet nur die nichtchristlichen Gebiete Asiens und Afrikas Missionsgebiete sein, und warum sorgen sich die altchristlichen Kirchen nicht zuerst um die Behebung der eigenen Kalamitäten? Es ist ganz klar, daß solcher Begriffsverwirrung nur Einhalt geboten werden kann, wenn in den Missionsseminarien die universale, jederzeit auf die ganze Welt gerichtete Sendung der Kirche den Alumnen zum Bewußtsein kommt und wenn sie erkennen, daß diese Sendung sich der Natur nach zuerst jenen zuwendet, denen der Glaube erstmalig zu verkünden ist. In dieser Sicht wird der Begriff der Mission und des Missionslandes von selbst von irrtümlichen Auffassungen gereinigt. Die einheimischen Priester sehen dann, daß sie zur Fortführung „des größten und heiligsten aller katholischen Werke, des Werkes der Missionen" (Pius XI.), berufen sind, und sie werden nicht von einem Minderwertigkeitsgefühl befallen, wenn sie erkennen, daß ihr Heimatland „Missionsland" ist.

Bei der Aussprache über die Priesterausbildung während der Dritten Session des Konzils (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 274 ff.) sind eine Reihe von wertvollen Anregungen zur Priesterbildung gegeben worden: Pflege auch der natürlichen Tugenden bei den Seminaristen, um eine ganzheitliche Priesterpersönlichkeit zu formen; Erweiterung des Studienplans durch die Fächer der Sozialwissenschaft und der Anthropologie; christozentrische Ausbildung der Seminaristen; stärkere bibeltheologische Fundierung; Herbeiführung einer organischen Einheit von geistlicher, theologischer und pastoraler Ausbildung; Vorbereitung zum ökumenischen Dialog und zum Dialog mit den Nichtchristen. Alle diese Vorschläge sind auch für die Missionsseminarien von größter Bedeutung. Das Ausbildungsmodell von Trient bedarf nach Auffassung vieler Konzilsväter einer Anpassung, wenn nicht gar einer Korrektur im Hinblick auf die modernen Erfordernisse. Wenn sich eine überwältigend große Zahl von Bischöfen dafür aussprach, daß zwar allgemeine Richtlinien für diese Anpassung gegeben werden sollten, die konkrete Anwendung aber den regionalen Bischofskonferenzen zu überlassen wäre, so würde die Mission hier in ihrer ganz besonderen Situation glücklicher Nutznießer sein.

Wie tiefgehend solche Anpassung in den Missionen sein müßte, hat P. Joh. Siemes SJ (Tokio) in einem Aufsatz „Kirche in Japan. Missionarische Selbstbesinnung im Geiste des Konzils" („Die katholischen Missionen", Nr. 2/1965) angedeutet. Ganz allgemein glaubt er für die von ihm behauptete Unfähigkeit der allermeisten ausländischen und einheimischen Priester Japans zu einer lebensvollen und gewinnenden Anpassung der Glaubensbotschaft an die heutige geistige Situation des Landes eine einseitige Seminarerziehung verantwortlich machen zu müssen. Diese sei, um es in Schlagworten zu sagen, zu einseitig scholastisch, moralistisch, kanonistisch und zuwenig kerygmatisch, humanistisch und lebensoffen. Für den japanischen Seminaristen beständen noch besondere Schwierigkeiten einer umfassenden Bildung: „Er studiert seine Theologie nur aus scholastischen Lehrbüchern, wie sie in katholischen Seminaren überall in der Welt üblich sind. Die Aneignung des Lateins und der scholastischen Methode erfordert eine ungewöhnliche Zeit und Anstrengung und geht auf Kosten einer universalen Bildung, die den Bedürfnissen der heutigen japanischen Gesellschaft geöffnet ist. Was er sich im Ringen mit dem der Gegenwart entrückten traditionellen Stoff erworben hat, hilft ihm gewöhnlich wenig zu einem tieferen Verständnis des wesentlichen Gehaltes des Glaubens. Es wird ihm leicht zu einem starren Schema, in das Welt und Leben und Gottes Wirken in der Menschheit hineingezwängt werden, zu einer Zwangsjacke, die ihn hemmt, offen und frei auf die wirklichen Probleme des Lebens einzugehen. Seit 90 Jahren werden in japanischen Seminaren japanische Priester erzogen. Aber es ist während dieses Zeitraums keiner aus ihnen hervorgegangen, der die Nation beeindruckt hätte ... Die wenigen katholischen Priester, die über den engen Kreis der Katholiken hinaus in die Breite der japanischen Gesellschaft gewirkt haben, waren an öffentlichen Universitäten erzogen und nicht ein Produkt des japanischen Priesterseminars."

Ein wichtiges Mittel, um die Seminarausbildung in den Missionen volksnäher zu gestalten, kann die Erziehung im Geiste der Konzilskonstitution über die Liturgie werden. Der einheimische Bischof von Conakry (Guinea), Raymond Tchidimbo, hat dies richtig gesehen. In einem Hirtenwort vom 14. Dezember 1964 nannte er die Liturgiereform eine Chance für die Dritte Welt: „Sie fordert uns auf, unsere okzidentalen Kategorien zu übersteigen, um uns in unserer Umwelt zu naturalisieren und diese bis zur Grenze des Möglichen anzunehmen."

Wenn auf dem Konzil bei Beratung der Reform der Priesterbildung mehrere Bischöfe sagten, die Vorbereitung der Theologen hänge mehr von geeigneten Erziehern ab als von klugen Bestimmungen über die Seminarbildung, so sprachen sie damit eine Wahrheit aus, die durch die Erfahrung in allen Priesterseminaren der Welt bestätigt wird. Es gab und es gibt auch in den Missionen menschlich und wissenschaftlich hervorragende Priesterbildner. Dementsprechend gibt es auch viele fromme und gut gebildete Priester in der Missionswelt von heute. Aber über der ganzen Bildung, die in den dortigen Seminaren vermittelt wird, lastet das Problem der Heimischmachung der Kirche in den Kulturen der farbigen Völker, und dieses wird durch die Tatsache verschärft, daß notgedrungen noch immer die große Mehrzahl der Professoren aus dem westlichen Kulturkreis stammt. Der einheimische Priester wird erst dann zur vollen Entwicklung seiner christlichen Persönlichkeit kommen, und sein priesterliches Wirken wird erst dann volle Frucht bringen, wenn er aus seiner angestammten Kultur heraus den direkten Zugang zur christlichen Überlieferung gefunden hat und den Glauben in den Ausdrucksformen dieser Kultur predigen kann. Das Konzil muß dazu den Weg freigeben. Zur Erreichung des Zieles können die einheimischen Priesterseminare durch eine entsprechende Studien- und Lebensordnung entscheidend beitragen, wenn in allen kulturverwandten Missionsregionen jene „Zentren für Studium und Lehre", deren Gründung die Enzyklika *Princeps pastorum* empfahl, Wirklichkeit werden und mit den Seminaren eng zusammenarbeiten.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Erzbischof Bengsch zur Bewältigung der Vergangenheit

Am 8. Mai 1965, dem 20. Jahrestag der Vernichtung der Hitlerdiktatur, hielt der Bischof von Berlin, Erzbischof Alfred Bengsch, in der St.-Hedwigs-Kathedrale einen Gedenkgottesdienst für alle Opfer der ungerechten Gewalt. In seiner Predigt (vgl. „Petrusblatt", 16. 5. 65) ging der Erzbischof auf die oft gestellte Frage „Wie konnten diese Verbrechen der Hitlerdiktatur möglich sein?" ein und nahm zum Problem der Bewältigung der Vergangenheit Stellung:

Gerechtigkeit ist das Fundament

...Es ist nun in diesen Tagen viel davon gesprochen und geschrieben worden, daß wir die Vergangenheit bewältigen und daß wir, vor allem wir Deutsche, die Lehren aus der Vergangenheit ziehen müssen. Leider ist bei solchen Gesprächen oft viel Deklamation und viel Einseitigkeit; es ist viel Pharisäismus und manchmal mangelnde Bereitschaft, die wirklichen Wurzeln, aus denen jene furchtbare Schreckensherrschaft erwuchs, zu sehen. Ich bin aber dankbar, daß der Heilige Vater, der oberste Lehrer der Kirche, klar, deutlich und oft ausgesprochen hat, worauf es hier ankommt, was als Lehre der Vergangenheit wichtig ist für die Gegenwart.

Die erste Lehre ist — ich darf es mit seinen Worten sagen — der „absolute Primat des Rechtes in den Beziehungen zwischen den Menschen und Völkern" (7. Januar 1965 vor dem Kardinalskollegium). Wir dürfen niemals vergessen, daß das Grauen jener Jahre unter der Parole stand: „Recht ist, was dem Volke nützt." Wo die Würde des Rechtes, wo die unverlierbaren Rechte des Menschen nicht anerkannt werden, wo man nicht unantastbare Normen will, die über den Interessen stehen und über der Macht, da können jene Dinge wieder geschehen, die zwischen 1933 und 1945 geschehen sind. Wir wissen als Christen, daß diese Unantastbarkeit des Rechtes ihren Grund hat in der Gerechtigkeit des ewigen Schöpfergottes. Aber auch das gesunde Empfinden nichtchristlicher Menschen hat gewußt, daß immer — und auch in Zukunft — Gerechtigkeit das Fundament der Gemeinschaft und der Staaten ist.

Diese erste Lehre vom Primat des Rechtes können wir nicht ernst und wichtig genug nehmen; denn der Bazillus der Gewaltherrschaft ist noch in vielen Teilen der Welt vorhanden, und deshalb hat unser Heiliger Vater in seiner letzten Enzyklika mit großer Sorge darauf hingewiesen, „daß eine furchterregende Verschärfung der Gegensätze unter den Völkern zu erleben ist, daß man statt in Verhandlungen in der Gewalt der Waffen seine Zuflucht sucht und daß ganze Nationen unsagbaren Leiden ausgesetzt sind, die durch Agitation, Kleinkrieg und Kriegshandlungen verursacht werden" (Enzyklika *Mense maio* [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 410f.]).

Von Bewältigung der Vergangenheit kann nur die Rede sein, wenn ich mich selber zunächst frage: Erkenne ich absolut den Primat des Rechtes an? Das ist eine peinliche Frage, aber sie ist nützlicher als manche Bemühungen, für die das Wort des Evangeliums gilt: Man sucht den Splitter im Auge des anderen und sieht nicht den Balken im eigenen.

Kein Friede durch Rüstung

Die zweite Lehre, die ich verkünden möchte, geht wiederum vom obersten Lehrer unserer heiligen Kirche aus: Es ist eine Illusion, daß der Friede aufgebaut werden kann nur auf der Gewalt mörderischer Waffen — die Diktatur Hitlers kam aus dieser Illusion —, daß mit der entsprechenden Aufrüstung, wie dann gesagt wurde, der Friede — Gott weiß, was er darunter verstand — gesichert werden könne. Wir wissen alle — mit großer Sorge hat es der Heilige Vater gesagt —, daß alles Grauen des vergangenen Krieges ein winziges Vorspiel von dem sein könnte, was durch die Anwendung der nuklearen Waffen für maßloses Elend über die Welt käme (23. August 1964 und 11. Februar 1965).

Eindringlich hat der Heilige Vater alle Verantwortlichen gemahnt, die Rüstung einzuschränken und den Fortschritt und die Gelder für den Hunger in der Welt zu verwenden (Osterbotschaft 1965), und die Nationen aufgefordert, ihre Rüstungen einzustellen und ihre Kräfte den Ländern zu widmen, die noch in der Entwicklung stehen (Botschaft von Bombay). Er hat damit ohne Zweifel die Sehnsucht aller Völker ausgesprochen. Gott gebe, daß die wirklich Verantwortlichen, in deren Entscheidung das Leben so vieler Menschen liegt, diesen Mahnruf hören und bereit sind zu Frieden und Verhandlungen!

Den Haß überwinden!

Das wird aber nur möglich sein — und dies ist die dritte Lehre aus der Vergangenheit —, wenn man dem Geist des Hasses widersagt. Es war ja ein Wesensmerkmal der Hitlerdiktatur, daß nicht nur der Gegner, sondern schon der Andersdenkende beschimpft, herabgesetzt, diskriminiert und verleumdet wurde. So wurden die brutalen Haßinstinkte geweckt, so wurde Unmenschliches möglich. Auch diese Gefahr ist noch aktuell in der Welt. Wiederum mahnt der Heilige Vater, daß gegensätzliche Ideologien abgebaut werden, die Barrieren geistiger Enge und egoistischer Interessen. Es muß der billige Instinkt nach Prestige und Machtstreben bewältigt werden (Weihnachtsbotschaft 1964 [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 200ff.]).

Wir müssen gegen Mißtrauen und Diskriminierung angehen; denn in einer Welt des Hasses wird niemand glücklich. Es kann nicht besser werden in der Welt, wenn immer und immer wieder und an vielen Stellen der Haß aufflammt und geschürt wird. Die Gesellschaft der Zukunft kann nur glücklich sein, wenn sie brüderlich ist. Der technische und wirtschaftliche Fortschritt allein kann dies nicht erreichen, denn auch die technisch und wirtschaftlich hochentwickelte Gesellschaft kann das dunkle Antlitz des Hasses tragen (Weihnachtsbotschaft 1964).

Ehrfurcht vor dem Leben

Und schließlich eine vierte Lehre aus der Vergangenheit: unbedingte Ehrfurcht vor dem Leben des anderen. Das, was jeden Menschen heute noch mit Grauen erfüllt, war die brutale Vernichtung des menschlichen Lebens unter der Naziherrschaft. Die Ausrottung der Juden, die Tötung von Kriegsgefangenen, die Vernichtung von Geisteskranken und des sogenannten unwerten Lebens sind Ergebnis einer grauenvollen Verblendung des Menschen. Wo die Ehrfurcht vor dem Leben des Menschen angetastet wird, da beginnen die Voraussetzungen dafür, daß wieder ungerechte Tötung überall in der Welt einsetzen kann. Es genügt nicht zur Bewältigung der Vergangenheit, die

Mörder zu richten. Wir müssen wachsam sein, daß die Ehrfurcht vor dem Leben nicht angetastet wird, und wir müssen auch wissen, daß heute in vielen Ländern der Welt durch einzelne, durch Wissenschaftler und selbst durch Behörden die Ehrfurcht vor dem werdenden Leben und das Recht der Ungeborenen nicht mehr ernst genommen wird. Viele täuschen sich darüber, daß hier ein Einbruch geschieht, daß hier eine Grenze angetastet wird, an deren Unantastbarkeit die Zukunft des Volkes hängen kann. Kein katholischer Christ kann die Tötung werdenden Lebens bejahen und dabei mitwirken.

...So heißt Bewältigung der Vergangenheit nicht bloß Verurteilung des geschehenen Unrechts aus der Distanz, sondern es gehört die nüchterne Wachsamkeit dazu, daß wir bereits in den Anfängen widerstehen, wo der Haß, wo die Neigung zur Gewalt, wo die mangelnde Ehrfurcht vor dem Leben wieder Raum gewinnen und wieder namenloses Leid über die Menschheit bringen können. Es ist nicht die Aufgabe des Papstes, und es ist nicht die Aufgabe der Kirche, in politische Tagesdiskussionen einzugreifen. Es ist aber unsere Aufgabe, und wir werden sie zu erfüllen suchen, die Grundlagen und Grundhaltungen unermüdlich zu verkünden, aus denen allein Friede werden kann: unantastbares Recht, Würde des Menschen und brüderliche Liebe...

Aus Süd- und Westeuropa

Diözesanverhältnisse in Italien

Die Diözesanverhältnisse in Italien sind für die Kirche seit langem ein leidiges Problem: rechtlich, strukturell, pastoral. Die vielen kleinen Zwergbistümer vergeuden eine Unmenge personeller Kräfte, die dringend anderswo eingesetzt werden müßten, fördern geistliche Kirchturmpolitik und Partikularismus, verhindern eine großräumig geplante Seelsorge, erleichtern nicht die gegenseitige Zusammenarbeit der Bischöfe und der kleinen, in sich kaum lebens- und aktionsfähigen kirchlichen Verwaltungen usw. Alle diese Verhältnisse sind nicht erst von heute, auch wenn sie heute mehr denn je als Anachronismus erscheinen. Man versucht auch nicht erst heute, irgendwelche Lösungen zu finden. Aber die Bemühungen blieben bis jetzt ohne nennenswerten Erfolg. Wohl auch deswegen nannte Papst Paul VI. in seiner für die Kirche Italiens historischen Ansprache an den italienischen Episkopat vom 14. April 1964 die übergroße Zahl von Diözesen an erster Stelle und verband damit die Mahnung an die Bischöfe, diese und andere Probleme der Kirche Italiens nicht einfach der Zeit zu überlassen. „Bei der gegenwärtigen Lage der Dinge arbeitet die Zeit nicht für uns. Von allein lösen sich unsere Probleme nicht. Niemand soll glauben, unser ständiges und unbeschränktes Vertrauen auf die Vorsehung entbinde uns, die verantwortlichen Hirten, von der Pflicht, jede nur mögliche Anstrengung zu unternehmen, der Vorsehung Möglichkeiten für ihr barmherziges Eingreifen zu bieten." Man solle auch nicht glauben, jeder Bischof oder auch jede einzelne Region könne für solche Probleme eine ausreichende Lösung finden (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 462).

Zahl und Verteilung der Diözesen

Bereits die Frage nach der Zahl der Diözesen ist nicht so einfach zu beantworten, wie sie aussieht. Die Angaben in den verschiedenen Handbüchern variieren nicht nur außerhalb Italiens, sondern in Italien selbst. Diese Varianten reichen von einem Maximum von 334 bis zu einem Minimum von 275 Diözesen. Auch die italienischen kirchlichen Handbüchern, das Jahrbuch der italienischen Diözesen, die Kirchliche Enzyklopädie und das Päpstliche Jahrbuch, vermögen keine übereinstimmenden Zahlen anzugeben. Die Unterschiede in der Zählung kommen freilich in erster Linie davon her, daß entweder nur die residierenden Bischöfe und nicht die Diözesen gezählt werden, anderseits zur Zahl der Diözesen auch die der anderen kirchlichen Jurisdiktionsgebiete, die Freien Abteien und Prälaturen, hinzugerechnet werden oder auch die Diözesen, die rechtlich bereits anderen, größeren Diözesen inkorporiert sind. Rechnet man nach der Gesamtzahl der kirchlichen Jurisdiktionsgebiete und nicht nach der Gesamtzahl der residierenden Bischöfe, so ergeben sich: 52 Erzdiözesen (einschließlich der Diözese Rom und des Patriarchats von Venedig); 256 Diözesen; 10 Freie Abteien und vier Freie Prälaturen. Im ganzen also 322 kirchliche Jurisdiktionsgebiete. Zu beachten ist auch, daß von den 52 Erzbistümern nur 41 Metropolitansitze sind, bei den anderen handelt es sich um Erzbistümer honoris causa. Nicht uninteressant für die Diözesanstruktur Italiens ist auch die Tatsache, daß 106 von den 322 Jurisdiktionsgebieten direkt dem Apostolischen Stuhl unterstellt sind. In zwei Regionen sind sämtliche Bistümer direkt Rom unterstellt. Mehrere Erzdiözesen haben nur ein einziges Suffraganbistum, das zudem noch vom betreffenden Metropoliten selbst verwaltet wird. Daneben gibt es auch Metropolitansitze ohne Suffragane. Manche Diözesen bilden kein geographisch geschlossenes Gebiet. Man sieht, die Geschichte hat hier Gebilde geschaffen, die sich darin erschöpfen, ihr Produkt zu sein. Ein sinnvoller Zusammenhang, pastoral oder auch allgemein kirchlich gesehen, bestand weder zur Zeit der Gründung und besteht noch viel weniger heute.

Die Konzilsregionen

Im Jahre 1919 wurden durch die für die Errichtung und Abgrenzung der Diözesen zuständige Konsistorialkongregation die sogenannten Konzilsregionen errichtet. Nach nachträglichen Korrekturen ist heute Italien in 21 Konzilsregionen eingeteilt, dabei sind aber Rom und die suburbikarischen Bistümer als jeweils selbständige Gebiete mitgezählt. Diese Konzilsregionen decken sich jedoch keineswegs mit den 19 geographischen Regionen Italiens, die künftig als den Provinzen übergeordnete autonome Verwaltungs- und Gesetzgebungseinheiten auch politische Bedeutung erhalten sollen. So bilden etwa die drei politischen Regionen Venetien, Friaul und Trentiner-Tiroler Etschland die Konzilsregion Triveneto, während Latium in zwei Konzilsregionen aufgeteilt ist. Diese Konzilsregionen lassen sich aber nicht etwa, was naheläge, der rechtlichen Struktur nach mit Kirchenprovinzen vergleichen: die meisten von ihnen umfassen mehrere Kirchenprovinzen. Ihre Bedeutung liegt vielmehr in der Bildung regionaler Bischofskonferenzen, die ohne festes Statut zu regelmäßigen Sitzungen zusammentreten und die gemeinsamen Angelegenheiten der Region erörtern. Die Vorsitzenden der Konzilsregionen bilden zusammen mit den italienischen Kardinälen die Italienische Bischofskonferenz, bei der es sich folglich nicht um eine Vollversammlung des Episkopats, sondern um ein nationales Spitzengremium mit einem vom Papst ernannten Präsidenten und Vizepräsidenten handelt. Neben den Kar-

dinälen und den Vorsitzenden der Regionen gehören der Bischofskonferenz auch verschiedene Titularbischöfe mit nationalen Zuständigkeiten an. Die erste Vollversammlung des Episkopats fand während der Ersten Konzilssession statt.

Geschichtliche Gründe

Gaetano Bonicelli, dessen Überblick in „Il Regno" (Januar 1965) wir vorstehende Hinweise hauptsächlich entnommen haben, führt für die Überzahl an Diözesen und das uneinheitliche und unorganische Bild der kirchlichen Geographie Italiens mehrere geschichtliche Gründe an. Die meisten italienischen Diözesen können auf ein hohes Alter zurückblicken. Viele von ihnen reichen in die ersten christlichen Jahrhunderte zurück. Diese frühen Gründungsdaten fallen zusammen mit einer anderen Tatsache: Die Diözesangemeinschaft beschränkte sich in den ersten christlichen Jahrhunderten auf die um den Bischof gescharte Stadtgemeinde. Jedoch ist dieser frühe Ursprung kaum der einzige und vielleicht nicht einmal der maßgebliche Grund für die heutigen Verlältnisse. Auch bedürfte es einer eingehenderen geschichtlichen Untersuchung, inwieweit diese ursprünglichen Strukturen sich tatsächlich noch in den heutigen Diözesanstrukturen widerspiegeln oder diesen zugrunde liegen. Bonicelli weist auf die mittelalterliche Feudalstruktur hin: Die Machtpolitik der Kaiser und Fürsten ging dahin, nicht allzu starke Vasallen zu schaffen. Ein geistlicher Graf oder Fürst, der keine Erben hinterließ, paßte besser in dieses Konzept als eine Familie mit dynastischer Sukzession. Auf diese Weise mußten die geistlichen Fürstentümer dauernd vermehrt werden und damit auch die Diözesen. Aber solche Neugründungen beschränken sich keineswegs auf das Mittelalter. Bonicelli weist eine Reihe von Neugründungen von Kleinstdiözesen bis 1900 nach. Es kommt hinzu, daß Papst, Kaiser und Fürsten in seltener Einmütigkeit gleiche Interessen verfolgten. Die Gegenwart des Papstes in Italien hat seit den ersten Jahrhunderten die Gründung einer größeren Zahl von Diözesen begünstigt, weil so am besten die Anwesenheit einer genügend hohen Zahl von Bischöfen in der Umgebung des Papstes gewährleistet wurde. Dieser enge Zusammenhang zwischen Papsttum und italienischen Diözesanstrukturen hat bis heute seine Auswirkungen. Bonicelli weist darauf hin, daß auch heute noch die Bischöfe aus der Umgebung Roms (nicht nur die suburbikarischen Bischöfe) zu den Konsistorien eingeladen werden. Aber der Zusammenhang geht tiefer, als in diesem symbolischen Rest zum Ausdruck kommt. Bonicelli wendet sich gegen die „Unterstellung", die große Zahl italienischer Bistümer habe dem Papst auch dazu gedient, um mit Hilfe einer solchen ergebenen Hausmacht seine Stellung gegenüber dem Weltepiskopat zu festigen. Und er führt das Konzil von Trient an, um zu zeigen, wie frei sich die italienischen Bischöfe gegenüber den Päpsten verhalten konnten. Und tatsächlich dürfte das Machtmoment überschätzt werden, jedenfalls hat es für unsere Zeit kaum noch eine Bedeutung. Trotzdem dürfte auch Bonicelli zugeben müssen, und er tut es auch indirekt, daß zwischen der Vielzahl kleiner Diözesen und der Nähe zu Rom ein direkter Zusammenhang besteht. Dieser Zusammenhang kann allein schon durch die Zahlenverhältnisse, die Bonicelli anführt, veranschaulicht werden. Von den 322 Diözesen (Jurisdiktionsgebieten) fallen auf Oberitalien 71, auf Süditalien 147 und auf Mittelitalien 104, während sich die Einwohnerschaft wie folgt verteilt: Oberitalien 23 391 361, Süditalien 18 830 146, Mittelitalien 9 694 865. Noch deutlicher wird der Zusammenhang, vergleicht man auf der gleichen Basis die Durchschnittsgröße einer Diözese in den drei Landesteilen. So beträgt die Durchschnittsgläubigenzahl pro Diözese in Oberitalien 330 000, in Süditalien immerhin noch 136 000, in Mittelitalien aber nur noch 93 000. Mittelitalien umfaßt auch die größte Zahl von Zwergdiözesen. Von sechs Diözesen mit einer Gläubigenzahl bis 10 000 befinden sich fünf in mittelitalienischen Regionen (dazu gehört auch das suburbikarische Bistum Ostia mit nur einer einzigen Pfarrei), von 28 Bistümern mit 10 000 bis 30 000 Katholiken gehören 17 zu den mittelitalienischen Regionen, von den 37 Bistümern mit 30 000 bis 50 000 Katholiken gehören 19 zu Mittelitalien, von den 76 Bistümern mit 50 000 bis 100 000 Katholiken gehören 32 zu Mittelitalien, nur eine Diözese Mittelitaliens, nämlich Florenz, zählt mehr als 500 000 Katholiken. Eine Ausnahme bildet nur Rom selbst mit über 2 000 000 Katholiken.

Schwache kirchliche Strukturen

Wäre das alles nur ein Problem der Zahlen, lohnte es sich kaum, darüber zu diskutieren. Die Zahlen sind aber Ausdruck einer bestimmten kirchlichen Struktur, von der die gesamte Seelsorge des Landes mitbetroffen ist. Auch da fällt auf, daß die Diözesen Mittel- und in ähnlicher Weise Süditaliens die pastoral am wenigsten gerüsteten sind. Ganze Regionen Mittel- und Süditaliens haben kein einziges Diözesanseminar. Aber nicht das ist das eigentliche Problem. Ein gutgeführtes Regionalseminar mit einer genügenden Seminaristenzahl und einem ausreichend qualifizierten Dozentenstab vermag um ein Vielfaches mehr als zehn kleine Diözesanseminare. So weist Bonicelli wohl mit Recht darauf hin, daß die vielen Kleinstseminare mit 10, 15 und 20 Alumnen, auf neun Jahre verteilt (Lyzealklassen, Philosophie und Theologie), für den Nachwuchs, die Auswahl und die Qualität des Klerus das viel größere und schwierigere Problem bilden. Bonicelli spricht von einem „pädagogischen Absurdum". „Es hieße geradezu Gott versuchen, wollte man behaupten, daraus könnten Priester hervorgehen, die auf der Höhe der heutzutage geforderten Ausbildung sind." Während man aber heute in Frankreich bestrebt sei, Kleine Seminare (Knabenseminare) aufzulösen und Große Seminare interdiözesan oder regional zusammenzufassen, müsse man in Italien die gegenteilige Tendenz feststellen. Selbst Diözesen mit 15 000 Katholiken möchten ihr eigenes Knabenseminar haben mit den daraus folgenden pädagogischen Nachteilen, „für den, der bleibt, und für den, der geht". Es lasse sich auch Widerstand gegen die bereits bestehenden Regionalseminare feststellen, die beim besten Willen nicht in der Lage sind, alle noch so partikulären lokalen Ansprüche zu berücksichtigen.
Aber die Seminare sind nicht das einzige Zeichen unterentwickelter kirchlicher Strukturen in Italien. Die Diözesanstruktur mit der Vielzahl kleiner, kaum lebensfähiger, aber um so hartnäckiger auf ihre glorreiche Vergangenheit und ihre Rechte pochender Verwaltungseinheiten bilden, organisatorisch gesehen, das Haupthindernis für die Durchführung einer regionalen und nationalen Gesamtpastoral, wie sie von der heutigen sozialen und geographischen Mobilität Italiens gefordert wird. Italien ist heute das Land Europas mit der stärksten Binnenwanderung, von Süd nach Nord, und mit einer ebenso starken

Zuwanderung vom Lande in die großstädtischen Ballungsgebiete mit allen sozialen und pastoralen Folgen einer sich überstürzenden Verstädterung. Angesichts dieses Phänomens ist die Seelsorge in allen europäischen Ländern hinter den wahren seelsorglichen Bedürfnissen zurückgeblieben. Insofern macht Italien keine Ausnahme. Aber einige simple Fakten zeigen, welche Diskrepanz zwischen diesem Phänomen und dem Einsatz pastoraler Mittel gerade in Italien besteht. Bonicelli weist darauf hin, daß das Jahrbuch für die Diözese Rom keine einzige sichere Katholikenzahl für die 218 Pfarreien der Stadt Rom angeben kann. Dieses Faktum lasse sich nicht mit dem Hinweis auf die Größe der Millionendiözese und die besondere Situation Roms entschuldigen. Nicht einmal Diözesen mit bis zu 100 000 Katholiken seien in der Lage, annähernd sichere Zahlen anzugeben, und begnügten sich mit abgerundeten Pauschalen. Ein kirchenstatistisches Kuriosum ist auch der oftmals belächelte Umstand, daß das Päpstliche Jahrbuch gerade über die Katholikenzahl Roms keinen Aufschluß gibt. Bonicelli kommentiert diesen Mangel an statistischer Präzision, der auf viel tiefgreifendere Mängel schließen läßt: „Man kann hier nicht anders als den Hauch eines Systems spüren, gegen das Pius XII. in seiner berühmten Ansprache an die Pfarrer Roms 1955 so lebhaft protestiert hat [vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 315]. Wir wagen niemanden anzugreifen, aber hier befinden wir uns außerhalb der gängigen Wertung der Fakten und deswegen wahrscheinlich auch außerhalb des Rahmens der vom Konzil von Trient für jede Diözese oder Pfarrei festgesetzten Pflichten, wenn wir schon nicht ganz einfach auf das biblische Beispiel des guten Hirten, der seine Schafe kennt, zurückgreifen wollen."

Solche Fakten lassen sich zum Teil wenigstens durch die überstürzte moderne Bevölkerungsbewegung erklären oder entschuldigen. Aber Bonicelli tadelt eine Reihe anderer Mißstände, die enger und direkter mit der bestehenden Diözesanstruktur und dem damit hochgezüchteten kirchlichen Partikularismus zusammenhängen. Er beklagt die Vergeudung kirchlicher Mittel, auch finanzieller Mittel. In allzu vielen Fällen müsse man Mittel finden und investieren, die nichts anderem als der Stützung eines — im übrigen verständlichen — Diözesanprestiges oder der elementaren diözesanen Subsistenz dienen. Allzuoft müßten ungeheure Kapitalien investiert werden, um Strukturen aufrechtzuerhalten, die sich auf lange Sicht auch auf die eigentliche pastorale Zielsetzung negativ auswirken. Wiederum kommentiert Bonicelli: „Wollte man eine Aufstellung der Schenkungen und Zuwendungen machen, die unter vielerlei Titeln in den letzten 15 Jahren von öffentlichen Körperschaften und Stellen gemacht worden sind, glaube ich, wäre ein Gefühl der Verlegenheit unvermeidlich. Und das, während die Dringlichkeit einer pastoralen Strukturanpassung an der Basis ... dramatische Formen aufweist." Wie solle man die Gläubigen zur Gebefreudigkeit erziehen, wenn sie nur mit ein klein wenig Aufmerksamkeit feststellen können, welch unrationellen Gebrauch man von ihren Gaben macht. Die Kirche könne selbstverständlich auf ihre pastoralen Wertungen nicht ohne weiteres die Methoden der Wirtschaft und der Industriesoziologie anwenden, aber Kapital- und Personalvergeudung erweise sich auch pastoral als unproduktiv. Bonicelli kritisiert in diesem Zusammenhang auch den Diözesanpartikularismus in der kirchlichen Presse. Die Aufrechterhaltung von Hunderten von Diözesanblättern stelle nur den absurden Versuch dar, Hindernisse gegen den objektiven Sinn von Information aufzurichten oder zu erhalten.

Bonicelli nennt zwei weitere Mängel, die mit der Aufrechterhaltung ineffizienter oder überholter Strukturen zusammenhängen: Die Unmöglichkeit, unter den gegebenen Voraussetzungen der Bevölkerungsbewegung vom Land in die Städte zu folgen und den Klerus auf überpfarrliche oder überdiözesane Aufgaben zu spezialisieren und Fachkräfte am rechten Platz einzusetzen. Die Diözese gebe dafür nicht den genügenden Rahmen her; das starre Festhalten an diözesanen Rechten verhindere aber die Zusammenarbeit auf überdiözesaner Ebene. Es handle sich hier um „die am meisten zu fürchtende Grenze", die der Kirche der Zukunft durch die kirchlichen Strukturen gesetzt werde. Bonicelli weist auch auf die negativen Folgen für eine Reaktivierung der Laien und das gesamte kirchliche Organisationswesen hin. Verbandsassistenten kleiner Diözesen würden mit unproduktiver Arbeit belastet. Mancher Diözesanassistent habe nicht mehr als drei oder vier Vereine zu betreuen, das bedeute ebenso viele National-, Regional- und Diözesankongresse, während solche Assistenten an Ort und Stelle aus Mangel an Spezialisierung kaum in der Lage seien, fruchtbare Arbeit zu leisten. Dieser Mangel an Vitalität stoße die Laien ab, führe ins klerikale Getto.

Diözesangrenzen und wachsende gesellschaftliche Verflechtung

Bonicelli zieht aus dieser Situation die grundsätzliche Konsequenz: Unabhängig von der Frage, ob die kleinen diözesanen Zentren einmal die pastorale Kraft besessen haben, die man ihnen gerne zuschreibt, müsse auch die Pastoral zur Kenntnis nehmen, daß die kleinen lokalen Gemeinschaften durch die zunehmende gesellschaftliche Verflechtung überholt seien. Die kleinen Gemeinschaften haben an Einflußfähigkeit in jeder Hinsicht eingebüßt. Die stimulierenden Kräfte gehen heute nicht mehr von ihnen, sondern von größeren Gemeinschaften mit differenzierteren sozialen Beziehungen aus. Die Kirche müsse ihre Strukturen auf den Lebenszentren unserer Gesellschaft aufbauen oder zum mindesten sich stärker um Planung und Koordinierung bemühen. Es klingt der Vorwurf an, die Kirche Italiens verwechsle die ekklesiastischen Strukturen noch zu sehr mit den ekklesialen, das zufällig Gewordene mit ihrer gottgewollten Verfassung. Er gibt freilich und wohl auch mit Recht zu bedenken, daß auch mit einer optimalen Diözesaneinteilung nicht alles getan ist, daß es auch einen Partikularismus der großen Diözesen gibt, die sich der notwendigen pastoralen Koordination widersetzen. Wenn Bonicelli allerdings darauf hinweist, daß die Kirche Italiens bisher die Kirche mit den schwächsten regionalen und nationalen Institutionen war, daß es z. B. auf liturgischem Gebiet kein gemeinsames Lektionar und kein gemeinsames Direktorium gibt, so hat das wohl auch, wenigstens entfernt, mit der konkreten Diözesanstruktur zu tun.

Welche Lösungen?

Welche Lösungen bieten sich für die Verringerung der Diözesen und damit für eine Kräftigung kirchlicher Strukturen an? Einen Weg ist man bereits verschiedentlich in der Vergangenheit gegangen, indem zwei oder mehr benachbarte Zwergdiözesen einem Bischof in Personalunion anvertraut wurden. Bonicelli sieht darin einen

bemerkenswerten Schritt, aber keine Lösung des Problems. Zwischen 300 Bischöfen sei schließlich noch leichter eine Einigung zu erzielen als zwischen 300 Domkapiteln und Ordinariaten. Zudem bliebe eine Überzahl an Institutionen (Verwaltungen, Verbände, Seminare) weiterbestehen. Es gibt näherliegende und zugleich wirksamere Lösungen. Bekanntlich sieht das Konkordat von 1929 zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem italienischen Staat die Anpassung der Diözesangrenzen an die Provinzgrenzen vor. Art. 16 sieht die Einsetzung gemischter Kommissionen vor, die diese Anpassung schrittweise durchführen sollen. Art. 17 schränkt dann allerdings ein durch den Hinweis, die Reduzierung der Diözesen sollte nach und nach durchgeführt werden, wenn die entsprechenden Bischofssitze vakant werden. Aber selbst dieser Artikel hat bisher kaum Anwendung gefunden. Seit 1929 gibt es nur einige wenige schüchterne Versuche. Der vielleicht bisher entschiedenste Versuch war die Neuregelung der Diözesanverhältnisse in Trentino-Südtirol im August vorigen Jahres (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 559), bei der man sich strikte an Konkordatsvereinbarungen gehalten hat, obwohl es dabei eine Reihe von lokalen Widerständen zu überwinden galt. Diese Regelung kann zudem als Beispiel für spätere allgemeinere Regelungen angesehen werden, die in letzter Zeit offenbar wieder energischer von seiten der Konsistorialkongregation im Einvernehmen mit der Italienischen Bischofskonferenz angestrebt werden. Das Prinzip der Anpassung der Diözesan- an die Provinzgrenzen hat allerdings nur beschränkte Geltung, weil die Provinzzentren nicht unbedingt mit den Lebenszentren eines Industrielandes zusammenfallen und auch die noch bestehende Provinzeinteilung von der gegenwärtigen Entwicklung in vielen Fällen überholt scheint. Da damit zu rechnen ist, daß in Zukunft die geographischen Regionen größeres politisches Gewicht erhalten, gilt es bei einer Neueinteilung auch diese Entwicklungsmöglichkeiten zu beachten. Auf alle Fälle ist eine Neustrukturierung nur im Verlaufe eines langwierigen Umformungsprozesses möglich.

Fortbestehen innerkatholischer Spannungen in Frankreich

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die durch die Erneuerungsbewegung des Zweiten Vatikanischen Konzils mehr oder weniger in allen Ländern und in allen kirchlichen Bereichen ausgelöst wurden, haben in Frankreich während der letzten Monate besonders heftige Formen angenommen. Sie bilden offenbar eine Wachstumskrise, bei der alle Licht- und Schattenseiten eines engagierten, aber in der religiösen Mentalität, in der sozialen Aktion und in der politischen Orientierung gespaltenen Katholizismus sichtbar werden. Ausdruck dieser innerkatholischen Spannungen war u. a. der Streit um das Buch von Michel de Saint Pierre „Les nouveaux prêtres" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 300), in dem es nicht nur um einen Angriff auf bestimmte Seelsorgsmethoden ging, sondern die gesamte pastorale Erneuerungsbewegung in Frankreich, wie sie vor allem durch die Arbeitermission in Erscheinung getreten ist, in Frage gestellt wurde; der Konflikt zwischen dem französischen Episkopat und der katholischen Studentenschaft (JEC) um die künftige Orientierung des Verbandes und dessen Zusammenhang mit der spezialisierten Katholischen Aktion (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 353) sowie die Rüge, die der Episkopat der linksgerichteten katholischen Wochenzeitung „Témoignage Chrétien" wegen der Veröffentlichung und besonderen Herausstellung eines Artikels von Roger Garaudy, einem Mitglied des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Frankreichs, erteilte.

Droht ein „Schisma"?

Verschiedene Anzeichen und vor allem Diskussionen, die ihren Niederschlag auf verschiedenen Tagungen mehrerer Verbände der spezialisierten Katholischen Aktion (Katholische Aktion der Arbeiterschaft, Katholische Aktion der freien Berufe, Katholische Landjugend) gefunden haben, weisen darauf hin, daß die Diskussion bzw. die Auseinandersetzungen um die innerkirchliche Erneuerung, die, vermengt mit politischen Kategorien, von Anfang an zugleich eine Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen politischen Gruppen von rechts und links war, inzwischen an Schärfe nichts verloren haben. Auf dem Hintergrund dieser Spannungen muß die in der Öffentlichkeit als sensationell empfundene Äußerung des Erzbischof-Koadjutors von Rouen, André Pailler, auf einer Tagung der Katholischen Aktion der freien Berufe (ACI) gesehen werden, man müsse für Ende dieses Jahres, wenn die letzten Konzilsdekrete, insbesondere die Erklärung über die Religionsfreiheit und das Schema 13, verabschiedet seien, mit der Möglichkeit eines Schismas rechnen, da bestimmte katholische Kreise offenbar nicht bereit seien, sich der kirchlichen Erneuerungsbewegung anzuschließen bzw. dem Rufe der Bischöfe zu folgen (vgl. „Le Monde", 13. 5. 65). Grund dieses Widerstandes sei, so betonte Erzbischof-Koadjutor Pailler, eine bedauerliche Vermischung von Glaubensinhalten mit bestimmten Traditionen oder religiös-politischen Vorstellungen. Man unterscheide nicht genügend zwischen dem Glauben und den verschiedenen Erscheinungsweisen des religiösen Lebens und verschließe sich auf diese Weise leicht vor der in Gang befindlichen Entwicklung, lasse es an Offenheit ermangeln, die für die Erneuerung der Kirche notwendig sei. In seiner offenbar nicht schriftlich vorbereiteten Rede gab der Erzbischof deutlich zu verstehen, daß der Widerstand gegen die innerkirchlichen Reformen gerade bei den Vertretern der freien Berufe, also in bürgerlichen und kleinbürgerlichen Schichten, anzutreffen sei. Bischof Huyghe von Arras, der sich in einem Artikel seines Diözesanblattes auf die Äußerung Paillers bezog, präzisierte diese wie Pailler selbst in einer späteren Erklärung dahingehend, daß es sich um kein Schisma im juristischen Sinn handle, daß aber einzelne und Gruppen die Kirche nach dem Konzil verlassen würden. Bereits jetzt gehörten manche von diesen der Kirche innerlich nicht mehr an.

Gegensätzliche Reaktionen

Diese von der gesamten französischen Presse verbreitete Äußerung von Erzbischof-Koadjutor Pailler führte, wie zu erwarten, zu weiteren, teils heftigen Reaktionen in der französischen Öffentlichkeit sowohl von seiten der linksstehenden Gruppen wie von seiten der extrem konservativen Rechten. Daß dabei jede Strömung die von Erzbischof-Koadjutor Pailler angedeutete Gefahr jeweils auf die andere Gruppe bezog, verstand sich von selbst. Vertreter der politisch rechtsstehenden Gruppen setzten sich zur Wehr. So erklärte sich Pierre Debray, der unter anderem auch in der Auseinandersetzung um das Buch von Michel de Saint Pierre hervorgetreten ist, entschieden gegen die Aussagen bzw. Unterstellungen von Pailler. Er

halte, so erklärte er, es nicht für christlich, die Kirche als geschlossene Formation darzustellen, in deren Spannungsfeld „Integristen" und „Modernisten" einander gegenüberstehen und bekämpfen. Ebenso sei es falsch, das Konzil immer wieder mit politischen Kategorien zu messen und als Kampf einer Mehrheit gegen eine Minderheit darzustellen. Eine solche Klassifizierung erwecke bei den „Integristen" den Eindruck, als ob sie in der Kirche keine Existenzberechtigung hätten. Debray beteuerte die kirchliche Treue derer, die anderer Meinung als die Mehrheit sind, und gab in etwas polemischer Form zu verstehen, daß ein Schisma jedenfalls nicht von ihrer Seite kommen werde (vgl. „Le Monde", 22. 5. 65).

Aber auch von anderer Seite stieß die Aussage des Erzbischof-Koadjutors Pailler nicht gerade auf Zustimmung. So erklärte der bekannte Pariser Vorstadtpfarrer Georges Michonneau, einer der profiliertesten Wortführer und Vorkämpfer der Erneuerung der Pastoral in Frankreich, der sich seinerzeit sehr scharf gegen das Buch von Michel de Saint Pierre gewandt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 300), nach „Le Monde" (19. 5. 65), das eigentliche Problem sei heute nicht die von Pailler angedeutete Gefahr eines Schismas einer kleinen Gruppe, sondern die wirkliche Gefahr bestehe auch jetzt im stillen Abfall, im schweigenden „Schisma" derer, die täglich der Kirche den Rücken kehrten, weil sie sich von ihr nicht verstanden und von ihrer Liturgie nicht angesprochen fühlten. Das sei das wirkliche Problem, mit dem sich die Kirche heute zu befassen habe. Damit wollte Michonneau freilich weniger gegen die Behauptung von Pailler Stellung beziehen, als vielmehr darauf hinweisen, daß die Kirche, wenn die innerkirchliche Reformbewegung wirklich vorangetrieben werden soll, nicht einseitig wegen möglicher Gefahren des Widerstandes auf kleine, den Reformen sich verschließende Gruppen Rücksicht nehmen könne und dabei dann die verliere, denen sich die Kirche in ihrer Verkündigung neu erschließen müßte.

Die Stellung des Episkopats

In den ganzen bisherigen Auseinandersetzungen, über die wir bereits in den letzten Heften der Herder-Korrespondenz berichtet haben, geriet der Episkopat, der jeweils von einer der beiden streitenden Parteien in Anspruch genommen wurde, ins Zwielicht. Sogenannte Konservative versuchten ihn gegen sogenannte Progressisten, sogenannte Modernisten gegen „Integristen" auszuspielen, und tatsächlich ließ man es in gewissen Kreisen nicht an einem gewissen Triumphgefühl ermangeln, als der Episkopat in die internen Auseinandersetzungen der katholischen Studentenschaft eingriff und den politisch und sozial linksorientierten Vorstand der JEC entließ und „Témoignage Chrétien" wegen seiner konzilianten Gesprächseinstellung gegenüber den Marxisten tadelte.

Anderseits ist die andere Seite gewohnt, jede Stellungnahme des Episkopats zu ihren Gunsten und als gegen die beharrenden Gruppen gerichtet zu interpretieren. Wo die überwältigende Mehrheit des Episkopats tatsächlich steht, beweist nicht nur der Hinweis von Erzbischof-Koadjutor Pailler, sondern beweisen auch zahlreiche Presseerklärungen, Interventionen und Hirtenschreiben verschiedener französischer Bischöfe, auch wenn bisher die Bischofskonferenz als solche eine gemeinsame Erklärung zu den Auseinandersetzungen vermieden hat. Als eine von vielen Stellungnahmen sei hier nur die gemeinsame Erklärung von Kardinal Feltin und seinem Koadjutor Veuillot erwähnt, die unmittelbar nach der Rüge an „Témoignage Chrétien" veröffentlicht wurde (vgl. „La Documentation Catholique", 2. 5. 65). Darin hieß es unter anderem, der französische Episkopat müsse feststellen, daß bestimmte Publikationsorgane, die „vorgeben, dem Interesse der Kirche zu dienen", Christen, Priester und Laien verleumden. Publikationen und Wochenschriften maßten sich an, in pastoralen Fragen Verurteilungen auszusprechen und Richtlinien zu erlassen. Systematisch würden von ihnen selbst Konzilsentscheidungen kritisiert. Der Wortlaut der Erklärung läßt deutlich erkennen, daß damit jene die Reformen bekämpfenden Gruppen gemeint waren, von denen Erzbischof-Koadjutor Pailler in einem späteren Rundfunkkommentar zu der oben erwähnten Äußerung auf dem Kongreß der ACI sagte, sie machten sicher nicht mehr als fünf Prozent der aktiven Katholiken aus.

Der Anspruch der Laien

Angesichts dieser Auseinandersetzungen nimmt es nicht wunder, daß einzelne französische Bischöfe zunehmend stärker das Gewicht der kirchlichen Autorität und die Gehorsamspflicht der Laien gegenüber der Hierarchie betonen. In diesem Zusammenhang muß auch die Äußerung des Apostolischen Nuntius in Frankreich, Erzbischof Paolo Bertoli, gesehen werden, der auf der Jahrestagung der ACO (Katholische Aktion der Arbeiterschaft) diese mahnte, mehr über das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution nachzudenken und die Rolle der Bischöfe in der Kirche und die Autorität des Papstes besser zu beachten. Freimütig entgegnete allerdings der Vorsitzende der ACO, F. Lacambre: „Wir meditieren das dritte Kapitel der Konstitution über die Kirche, aber für uns ist dieses Kapitel nicht von Kapitel vier und speziell von § 37 zu trennen", der verlange, daß die Laien „ihre Bedürfnisse und Wünsche mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern in Christus ansteht", eröffnen. Hier zeichnet sich offensichtlich nicht nur ein Gegensatz zwischen katholischen Gruppen, sondern auch eine gewisse Krise in der Ausübung der bischöflichen Autorität ab, die bereits im Vorgehen gegen den Vorstand der JEC offenbar geworden ist und der auch in den nicht endenden Auseinandersetzungen um die Natur und die Aufgaben der Katholischen Aktion, über die auf allen Tagungen der verschiedenen katholischen Verbände diskutiert wird, seinen Niederschlag gefunden hat.

Ökumenische Arbeit in Spanien

Die spanische Kirche hat sich in einer erstaunlichen Intensität den ökumenischen Gedanken zu eigen gemacht. Wir haben darüber in den letzten Jahren laufend berichtet: über das Werk „Oriente Cristiano" mit Studienhaus, Seelsorgszentrum, Fachbibliothek und zwei Zeitschriften in Madrid (vgl. Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 256), über den Osterhirtenbrief 1964 von Kardinal Bueno y Monreal (18. Jhg., S. 367 ff.), über das allgemeine ökumenische Klima (15. Jhg., S. 154 f.; 17. Jhg., S. 359 f.; 18. Jhg., S. 324).

Ökumenisches Zentrum in Salamanca

Den ersten Rang in der wissenschaftlichen ökumenischen Arbeit nimmt seit einigen Jahren das „Ökumenische Zentrum Johannes XXIII." der Päpstlichen Universität Salamanca ein, das mit dieser altangesehenen kirchlichen Hochschule (1300 Studenten), mit der Stadt Salamanca

und ihrer Vielzahl von Seminaren und Kollegien und weiterhin der staatlichen Universität (4000 Studenten) ein ideales geistiges Hinterland besitzt. Dem „Centro Ecuménico" steht ein „Círculo Ecumenista Juan XXIII" als Arbeits- und Gebetsgemeinschaft mit fester Mitgliedschaft zur Seite. Beide Gründungen stehen unter der Leitung von José Sánchez Vaquero, Professor für orientalische Theologie an der Päpstlichen Universität, der ein Buch „Oremos por la Unidad" mit Arbeitsmaterial, Betrachtungen und Gebeten veröffentlicht hat.
Das Ökumenische Zentrum veranstaltet monatliche Fachvorträge über ökumenische Themen von Spaniern und (überwiegend) Ausländern, im Herbst eine Tagung mit breiter Beteiligung zur Einführung in den Ökumenismus sowie im Frühjahr eine theologische Fachtagung.

Orthodoxe Ekklesiologie

Das erste dieser Theologentreffen hatte an Ostern 1964 zum Thema „Ekklesiologie und Ökumenismus" stattgefunden. Das zweite widmete sich in der Osterwoche 1965 dem Thema „Orthodoxe Ekklesiologie und Vatikanisches Konzil" und versammelte im Maronitischen Kolleg in Salamanca fünfzig Theologieprofessoren, Priester, Seminaristen, Nonnen und Laientheologinnen aus zehn spanischen Diözesen, aus der Schweiz, dem Libanon und den USA. Referenten waren M. J. Le Guillou OP (Zentrum „Istina", Paris), Herbert Auhofer („Herder Correspondence", Freiburg i. Br.), José Perarnau (Professor für Dogmatik in Segorbe-Castellón und Konzilstheologe) und Gerard Fransen (Professor für Kirchenrecht an der Universität Löwen). Le Guillou, der die Tagung theologisch leitete und die meisten Referate hielt, konfrontierte die Teilnehmer eingehend mit den Kernpunkten orthodoxer Theologie, die heute für die katholische Kirche einen unüberhörbarenn Ruf zur Rückbesinnung auf die gemeinsame altchristliche Tradition darstellen: Kirche als Leib Christi — Communio — Sakrament der Sakramente — als Feier der Eucharistie der um den Bischof versammelten Gemeinde; Heiliger Geist — Vergöttlichung des Menschen — Maria als „Mutter des Mysteriums" — Epiklese.
Le Guillou charakterisierte das Vatikanum II als ein „Konzil des Übergangs" und nannte die Bezüge der Kirche zur Welt, die Freiheit und den evangelischen Geist als die Forderungen der Stunde. Es sei von entscheidender Bedeutung, ob, in welcher Form und mit welcher Überzeugungskraft das Konzil das Dokument von der religiösen Freiheit verabschiede. Auhofer behandelte in einem Gesamtüberblick den Klimawandel zwischen Rom und der Orthodoxie, Professor Perarnau die Aussagen über die orientalischen Kirchen im Ökumenismusdekret, Professor Fransen in einem öffentlichen Vortrag der Päpstlichen Universität das Thema „Kirchenrecht und Ökumenismus".
Die Diskussionen und Kolloquien während der Tagung zeichneten sich durch ein hohes theologisches Niveau und durch eine bemerkenswerte Aufgeschlossenheit und Weltoffenheit aus. Sie kreisten um die Themen Communio — Koinonia — Sobornost — Kollegialität — Primat — Ausübung der kirchlichen Autorität, Communicatio in sacris.
Eine auf eine breitere Zuhörerschaft ausgerichtete ökumenische Tagung fand vom 1. bis 6. Juni in Santiago de Compostela statt. Sie war das Ergebnis der Zusammenarbeit der verschiedenen ökumenischen Zentren, stand unter dem Patronat von Kardinal Quiroga y Palacios, Erzbischof von Santiago, und hatte mit Ausnahme von Patriarch Sidarouss als prominentem ausländischem Gast die bekanntesten spanischen Ökumeniker als Referenten.

Protestantische Reaktionen

In Barcelona gibt es seit einigen Jahren ein „Centro Ecuménico", das aus der Initiative der Kapuziner entstanden ist (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 58). Sein Nachrichtendienst trug zunächst den Titel „Orientación y Información Ecuménica" und heißt heute schlicht „Circular". Das Zentrum veranstaltet monatliche Zusammenkünfte von Katholiken und Protestanten, jeweils mit gemeinsamer Schriftlesung, Gebet, Referat und Aussprache.
Ein Mitglied des Zentrums, Juan Estruch, nahm als Delegierter der „Iglesia Española Reformada Episcopal" an der Tagung des Spanischen Evangelischen Bundes teil, die vom 4. bis 6. Mai 1965 in Madrid stattfand. Innerhalb des Themas „Beziehungen mit den Katholiken" wurde dabei auch das Barceloneser Zentrum besprochen und von der Mehrheit der protestantischen Kirchenführer scharf kritisiert. Die protestantischen Mitglieder des Zentrums hätten sich in der Arbeit dieser katholischen Gründung allzusehr exponiert, ohne die Gläubigen der verschiedenen protestantischen Religionsgemeinschaften daran zu beteiligen.
Der Spanische Evangelische Rat (Consejo Evangélico Español) ist als Nachfolger des „Evangelischen Verteidigungsausschusses" der Zusammenschluß aller protestantischen Gemeinschaften als Vertretung gegenüber der Öffentlichkeit. Seine Leitung liegt nunmehr ganz in spanischen Händen; Generalsekretär ist der evangelische Pfarrer Rechtsanwalt José Cardona-Gregori.
Wie Pfarrer Cardona-Gregori bei der Tagung in Madrid erklärte, hat sich die Lage der protestantischen Minderheit in jüngster Zeit wesentlich gebessert. Alle gottesdienstlichen Räume in Spanien sind heute wieder in Benützung, allerdings 40 Prozent von ihnen noch ohne formelle Genehmigung. Der Abschluß einer standesamtlichen Ehe sei nicht mehr mit den gleichen Schwierigkeiten wie früher verbunden. Außer der Einfuhr protestantischen Schrifttums aus dem Ausland sei die Veröffentlichung „zahlreicher Bücher" in eigener Regie gestattet worden. Zum erstenmal arbeitet in Barcelona auch wieder eine kleine protestantische Druckerei, in der u. a. die Zweiwochenschrift „Portavoz" („Sprachrohr", Auflage 6000) hergestellt wird. Auch eine evangelische Buchhandlung (mit Firmenschild und Schaufenster) werde in Barcelona eröffnet.
Der spanische Staat hat den Erlaß des lange erwarteten neuen „Protestantenstatuts" zurückgestellt, bis das Konzil die Erklärung über die Religionsfreiheit verabschiedet hat.

Fragwürdige „katholische Einheit"

Die Editorial Católica, der größte und angesehenste, von Kardinal Herrera y Oria geleitete Verlag Spaniens, hat einen literarischen Wettbewerb zum Thema der katholischen Einheit ausgeschrieben, der mit 100 000 Peseten (6500 DM) dotiert ist. Der Text des Inserates hat folgenden Worlaut:
„Editorial Católica Española, der Gefahren bewußt, die für die spanische Gesellschaft aus dem religiösen Pluralismus erwachsen, weil dieser die moralische und politische

Einheit unseres Volkes angreift, schreibt diesen Preis mit dem Ziel aus, das Studium der *katholischen Einheit* als des politisch-sozialen Fundaments Spaniens zu fördern" (Hervorhebung im Original).

Gegen diese Ausschreibung wendet sich das Organ der katholischen Jugend Spaniens, „Signo" (15. 5. 65), mit einem Leitartikel unter dem Titel „Das gefällt uns nicht". Es heißt darin: „Diese Haltung scheint uns wenig im Einklang mit dem Geist des Konzils zu sein, d. h. des größten Teils der Väter, die am Konzil teilnehmen. Sie scheint uns auch wenig mit dem in Einklang zu stehen, was über das gleiche Thema die Mehrzahl der spanischen Bischöfe denkt, die sich mit 65 gegen 25 gegen die Vertagung der Abstimmung über die Religionsfreiheit aussprachen. Der Text der Anzeige bereitet uns schlichtweg einen ziemlichen Schmerz; sie zeigt nämlich Mißtrauen, Furcht; sie ähnelt der Haltung von Kindern, die singen, wenn sie Angst haben."

Die Katholische Aktion Spaniens hat aus Anlaß ihres Nationaltages am 6. Juni einen Aufruf „an die spanische Gesellschaft" gerichtet. Es heißt darin, daß die Einheit des Landes nicht durch Gewalt, sondern nur aus der freien Mitarbeit aller entstehen könne. Legitime Meinungsverschiedenheiten innerhalb des „breiten Rahmens der Grundsätze der individuellen und sozialen Moral" müßten respektiert werden. Eine solche Mitarbeit aller erfordere neben dem notwendigen Respekt vor der Autorität die Teilnahme aller am Dialog. Einheit sei unmöglich zu verwirklichen, wenn unter dem Mantel ideologischer Meinungsverschiedenheiten sich Egoismus verberge. Dieser Egoismus sei schuld daran, daß immer noch Widerstände gegen die von der Sozialgerechtigkeit geforderte Reform vorhanden sind.

Das Manifest spricht von einer „dreifachen konzentrischen Einheit": Katholiken, Christen und alle Menschen. Von den Katholiken werde erwartet, daß sie nicht die Kirche mit rein zeitlichen Haltungen oder Interessen identifizieren. Für die Christen anderer Konfessionen bittet die Katholische Aktion um „ein Klima gegenseitiger Achtung, wahrhafter Information und auch gut vorbereiteten Dialogs". Dieses Klima, so heißt es, „soll seinen juristischen Ausdruck in einem Statut über die religiöse Freiheit finden". Der Aufruf der Katholischen Aktion ist als ein Vorstoß zugunsten der baldigen Verabschiedung des Protestantenstatuts anzusehen.

Neuerungen im theologischen Ausbildungswesen Englands

In dem Bemühen, die Anregungen des Konzils für die Erneuerung der theologischen Bildung von Priester und Laien aufzugreifen und zu verwirklichen und auf diese Weise der theologischen Ausbildung in England ein stärkeres, auch in der Öffentlichkeit anerkanntes Gewicht zu geben, wurde vom englischen Episkopat in Übereinstimmung mit dem Jesuitenorden eine Neuerung durchgeführt, die wegen ihres besonderen Charakters über England hinaus eine gewisse Bedeutung hat.

Im März dieses Jahres wurde von seiten des englischen Episkopats die Errichtung eines „Athenaeum Heythropense Studiorum Ecclesiasticorum" bekanntgegeben. Wie schon der Name besagt, handelt es sich dabei nicht um die Gründung einer neuen Theologischen Hochschule, sondern um die Umstrukturierung und den Ausbau des bisherigen Heythrop College, der Philosophisch-Theologischen Hochschule der englischen Jesuitenprovinz, zu einer Philosophisch-Theologischen Hochschule mit kirchlichem Universitätsrang unter der Leitung des Episkopats von England und Wales. Kanzler der neuen Hochschule wird in der Zukunft nicht der Ordensgeneral der Jesuiten, sondern der Erzbischof von Westminster sein. Der Provinzial der englischen Jesuitenprovinz bleibt Vizekanzler. Bisher konnten, da es sich um eine Ordenshochschule handelte, nur Jesuiten als ordentliche Hörer an der Hochschule inskribiert werden. Ab jetzt soll die Hochschule allen Theologiestudierenden, einschließlich der Laien, offenstehen. Der neue Lehrbetrieb wird mit Herbst dieses Jahres beginnen. Die Hochschule besteht aus zwei Vollfakultäten, aus einer philosophischen und theologischen, die beide die vorgesehenen Grade des Bakkalaureats, des Lizentiats und des Doktorats verleihen können. Die Fakultäten unterstehen allerdings weiterhin Jesuiten, und die Jesuiten stellen auch die Professoren. Daneben sollen aber, um den universellen Charakter der Hochschule stärker hervorzuheben, Gastprofessoren und -dozenten zu Vorlesungen aus anderen Orden und aus dem Weltklerus zugelassen werden. Der neuerrichtete Lehrstuhl für Ökumenische Theologie ist ebenfalls von einem Jesuiten besetzt, aber Dozenten verschiedener Kirchen sollen zu Gastvorlesungen eingeladen werden.

Das Ziel dieser Umstrukturierung war nach einer Verlautbarung des Erzbischofs von Westminster, Kardinal Heenan, ein doppeltes: 1. dem englischen Katholizismus eine repräsentative Theologische Hochschule zu eröffnen, 2. einen engeren Kontakt mit den Staatsuniversitäten zu ermöglichen. Diesem zweiten Zweck kommt schon die günstige geographische Lage der Hochschule entgegen, die 16 Meilen von Oxford entfernt liegt und bereits bisher enge Kontakte mit Oxford unterhielt. Der Erzbischof wies bei der Gelegenheit darauf hin, daß Priesterausbildung selbstverständlich mehr bedeute als Universitätsausbildung oder theologisches Studium, aber es habe sich die Notwendigkeit gezeigt, theologische Studienzentren zu schaffen, die allmählich auch in den Augen der Universitäten und des Staates zu einem wesentlichen Bestandteil des akademischen Lebens des Landes werden können (vgl. NCWC News Service, 9. 3. 65).

Fast zur gleichen Zeit wurde durch den Erzbischof von Westminster die Errichtung eines Corpus-Christi-College, eines Höheren Katechetischen Instituts, in London bekanntgegeben, das seinen Lehrbetrieb ebenfalls im Herbst dieses Jahres aufnehmen soll. Zum Leiter dieses Katechetischen Fachinstituts, dem laut Mitteilung des Erzbischofs die Katechetischen Institute in Paris, Brüssel, Straßburg und Nimwegen als Vorbild dienen, wurde Hubert Richards LSS bestellt. Lehrkräfte des Zentrums Lumen Vitae in Brüssel werden beim Ausbau des Lehrbetriebes behilflich sein. Wie der Erzbischof mitteilte, geht es dem Episkopat dabei vor allem um eine gediegene und gründliche, einjährige katechetische Spezialausbildung der Kleriker und Laien, die sich für den Religionsunterricht zur Verfügung stellen. Das Institut soll vorläufig etwa 120 Kursteilnehmer aufnehmen können. Dem englischen Vorbild entsprechend bleiben in diesem Institut die Vorlesungen auf ein Minimum beschränkt, die Einführung in die Methodik des Unterrichts sowie in die katechetischen Spezial- und Hilfsfächer, wie Anthropologie, Sozialpädagogik, Psychologie usw., soll in Seminaren und Arbeitskreisen erarbeitet werden (vgl. „The Tablet", 1. 5. 65, S. 488).

Die Situation im Sudan

Nachdem die sudanesische Zentralregierung alle europäischen Missionare aus den Südprovinzen des Landes vertrieben hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 378 f.), hatte es den Anschein, als wäre der Bestand der Kirche in diesem Lande ernstlich gefährdet. Die Repressionspolitik der muslimischen Zentralregierung gegenüber den von Heiden und Christen bewohnten Südprovinzen des Landes hat schließlich zum Erstarken einer Sezessionsbewegung im Süden geführt. Der bürgerkriegsähnliche Zustand in den Südprovinzen hat dann mittelbar den Sturz der diktatorischen Militärregierung in Khartum veranlaßt.

Als die Regierung im Oktober 1964 die Untersuchungsergebnisse einer Kommission, welche die Ursachen der Unruhen im Süden untersuchen sollte, bei studentischen Diskussionen zur Debatte stellte, zeigte sich, daß die studentischen Organisationen keineswegs die Ansichten der Regierung teilten. Der Versuch, weitere Debatten zu untersagen, führte zu schweren Studentenunruhen in Khartum, bei denen zwei Studenten getötet wurden. Den Studenten schlossen sich dann der gesamte Lehrkörper und weite Teile der Bevölkerung an, die wegen der schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse im Lande mit der Regierung unzufrieden waren. Als die Unruhen auf fast alle großen Städte des Landes übergriffen, sah sich General Abbud gezwungen, die Militärregierung aufzulösen und die Wiedereinführung einer demokratischen Verfassung zu versprechen. Am 15. November 1964 mußte Abdud schließlich selbst abtreten. In der darauffolgenden Übergangsregierung unter Ministerpräsident Sirr el Khatim el Khalifa waren die wichtigsten politischen Gruppen des Landes vertreten, zwei Minister waren Katholiken aus den Südprovinzen. Anfang Juni ist die Übergangsregierung zurückgetreten.

Das politische Kräfteverhältnis

Die alten Parteien haben das Militärregime relativ gut überstanden. Das lag nicht zuletzt daran, daß die beiden großen politischen Parteien, die Ummah-Partei und die Partei der Nationalen Union, die politischen Organisationen zweier religiöser Bruderschaften sind, nämlich der Ansar (der Anhänger des Mahdi) und der Khatmia (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 412). Auch die Muslimische Bruderschaft, eine sehr aktive muslimische Reformbewegung, hat die Diktatur, wie es scheint, fast intakt überstanden.

Ein besonderes Problem bilden die Kommunisten. Die Zahl der Parteimitglieder wird mit 5000 bis 10 000 angegeben, und die Partei gilt als die bestorganisierte kommunistische Partei im Nahen Osten. Während der Militärdiktatur gelang es den Kommunisten, in den Berufsorganisationen und Gewerkschaften entscheidenden Einfluß zu gewinnen. Auch die Organisation der Baumwollpächter in der Gezira (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 532 f.) wird von den Kommunisten beherrscht. Dank einem klaren Aktionsprogramm konnten die Kommunisten beim Sturz der Diktatur entscheidend mitwirken und deshalb eine angemessene Beteiligung an der neuen Regierung verlangen und erhalten. Durch sogenannte „Frontenbildung" gelang es den Kommunisten, drei prokommunistische und einen kommunistischen Minister in das Übergangskabinett el Khalifas zu entsenden. Bei der Kabinettsumbildung im Februar wurde der Anteil der Kommunisten an der Regierung eingeschränkt. Auch in der „Nationalen Front", einem Übergangsparlament, das sich aus Vertretern der Parteien und Berufsorganisationen zusammensetzt, erlangten die Kommunisten einen entscheidenden Einfluß. Schließlich wurde die Tätigkeit der nationalen Front gelähmt, da sich die anderen Parteien nicht mit der Vorherrschaft der Kommunisten abfinden wollten.

Die konservativen Gruppen haben sich zu einer Nachahmung der kommunistischen Taktik entschlossen und unter der Leitung der Muslimischen Bruderschaft eine „Muslimische Front" gegründet, welcher 53 Organisationen angehören. Die Kräfteverhältnisse der Gruppen untereinander sind nur schwer abzuschätzen.

Parlamentswahlen nur im Norden

Die Wahlen zum neuen Parlament konnten im April dieses Jahres nur in den Nordprovinzen abgehalten werden, da im Süden alle Voraussetzungen für die Abhaltung von Wahlen fehlten und die südsudanesischen Organisationen jede Beteiligung an Parlamentswahlen abgelehnt hatten, bevor ein neues Statut für den Süden geschaffen wird. Immerhin hat die Regierung dem Süden 67 von den 223 Parlamentssitzen vorbehalten. Diese 67 Sitze würden den Südsudanesen unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein entscheidendes politisches Mitspracherecht garantieren, wenn nicht die übrigen Parteien gerade in der Frage der Südprovinzen eine übereinstimmende Politik verfolgen würden.

Von den 156 Parlamentssitzen erlangte die konservative „Ummah-Partei" (Ansar) 74, die Partei der „Nationalen Union" (Khatmia) 51, der „Kongreß der Stämme" (unabhängig, aber der Ummah nahestehend) 10, die Muslimische Bruderschaft 3, die „Volksdemokratische Partei" 3, unabhängige Kandidaten 15. Die Kommunisten konnten in keinem Wahlkreis ein Direktmandat gewinnen. Der neuen Regierung unter Mohammed Ahmed Mahgoub, durch die die Übergangsregierung Mitte Juni abgelöst wurde, gehören sechs Vertreter der Umnah-Partei und sechs Vertreter der „Nationalen Union" an. Drei Ministerien wurden den Vertretern der drei Südprovinzen reserviert, die politischen Parteien des Südens konnten sich jedoch auf keinen Kandidaten einigen (nach „Le Monde", 15. 6. 65).

Das Problem der Südprovinzen

Nach dem Fall der Diktatur erwies sich, daß die Militärregierung das Problem der Südprovinzen in keiner Weise gelöst hatte. Die Politik der gewaltsamen Islamisierung hatte lediglich zu einem verstärkten Widerstand im Süden geführt. Ehemalige Soldaten und Abgeordnete gründeten schon 1962 die SANU („Sudan African National Union"), zu der auch eine militärische Organisation gehört. Die Führung der SANU befindet sich in Uganda, wohin auch viele Tausende sudanesischer Christen geflohen sind. Die militärische Aktivität der SANU richtet sich im besonderen gegen die Armee und die Verwaltung der Zentralregierung im Süden, aber auch gegen arabische Händler aus dem Norden und gegen Südsudanesen, die mit den Organen der Zentralregierung zusammenarbeiten. Neben der SANU gibt es eine Terrororganisation, die sich nach einer einheimischen Giftpflanze *Anjana* nennt. Die südsudanesischen Intellektuellen, die im Norden leben, sind in der „Südlichen Front" zusammen-

geschlossen, die als eine gemäßigte Bewegung gilt. Die einzelnen Organisationen arbeiten zwar zusammen (Mitglieder der Südlichen Front gehören auch der SANU an), lehnen aber eine gegenseitige Verantwortung ab.
Nach dem Sturz der Militärregierung stand der überwiegende Teil der südsudanesischen Bevölkerung unter dem Einfluß der SANU und *Anjana*. Die Regierung kontrolliert auch heute noch nur die Städte in den Südprovinzen. Der bürgerkriegsähnliche Zustand hat auch während des Winters nicht aufgehört. Die Politiker des Südens fordern entschieden eine föderative Verfassung für den Sudan, die den Südprovinzen eine kulturelle und administrative Autonomie gewährt. Manche Politiker erstreben auch eine militärische und außenpolitische Autonomie. Die Forderung nach einer vollständigen Loslösung der Südprovinzen ist eher als Verhandlungstaktik zu verstehen. Denn fast alle Politiker wissen, daß die Südprovinzen für sich allein kaum lebensfähig sind. Zudem bildet der Süden keine sprachliche oder ethnische Einheit, und ein selbständiger Südsudan könnte sehr bald der Schauplatz blutiger Stammesfehden werden.
Die Befriedung des Südens und die Herstellung normaler Verhältnisse bleiben also das vordringlichste Problem im Sudan. Fast alle Politiker des arabischen Nordens stimmen darin überein, daß die Einheit des Sudans erhalten bleiben müsse. Selbst die Kommunisten können es nicht wagen, die Autonomiebestrebungen der Südprovinzen zu unterstützen. Einige Politiker möchten den Süden allerdings vor die Alternative der Sezession oder der zentralistischen Einheit stellen, da sie annehmen, die föderalistische Lösung werde lediglich ein Schritt auf dem Weg zur Sezession sein, der am Ende mit Geldern der sudanesischen Zentralregierung finanziert werden müßte. Manche nehmen auch an, daß die Politiker im Süden nichts so sehr wie die Sezession fürchten. Besonders die konservativen Politiker der Ummah-Partei und der Muslimischen Bruderschaft sind offenbar der Meinung, daß eine gewaltsame Lösung des Problems möglich ist. Sie schrecken dabei keineswegs vor dem Gedanken einer Vertreibung und Ausrottung großer Bevölkerungsteile des Südens zurück. So erwägen manche, daß man den halbnomadischen Stämmen aus dem Mittelsudan das Eindringen in den Süden gestatten könnte, was faktisch zu einer gewaltsamen Verdrängung der eingeborenen Bevölkerung führen müßte.
Die Übergangsregierung versuchte ihrerseits die Probleme auf dem Weg von Verhandlungen zu lösen. Die Verhandlungen, die im März in Khartum geführt wurden, sind allerdings gescheitert. Die Parteien des Nordens haben den Südprovinzen neben einer angemessenen Vertretung im Parlament und in der Regierung eine regionale Regierung mit einer gewissen Autonomie für Unterricht, Wirtschaft und regionale Polizei angeboten. Als Vorleistung wurden die Einstellung der Kämpfe und eine Entwaffnung der Bevölkerung gefordert. Die Vertreter des Südens forderten dagegen ein Plebiszit in den Südprovinzen, bei dem darüber entschieden werden soll, ob die staatliche Einheit des Sudans aufrechterhalten, eine föderative Verfassung eingeführt oder der Süden ein selbständiger Staat werden soll. Die Regierung zeigte sich auf dieser Konferenz bereit, den Südsudanesen die Freizügigkeit im Land sowie die Freiheit der Religionsausübung zuzugestehen und das Recht, eigene Schulen zu gründen, an denen die Unterrichtssprache nicht Arabisch ist (nach NCWC News Service, 5. 4. 65).

Auf dieser Konferenz zeigte sich auch, wie wenig realistisch selbst ein Mann wie el Khalifa, der als Kenner der Verhältnisse im Süden gilt, die Situation beurteilte. Bei der Eröffnungssitzung bezeichnete er die „Imperialisten" und die europäischen Missionare als die Urheber der Unruhen. Sie hätten in ihren Schulen die Araber als Sklavenhändler bezeichnet und den niedrigen Lebensstandard für ihre politische und religiöse Agitation ausgenutzt.

Die Situation der Christen

Die provisorische Regierung hat zwar der christlichen Bevölkerung des Sudans einige Zugeständnisse gemacht (z. B. die Beobachtung des Sonntags als Ruhetag der Christen, und selbst eine Fortsetzung der Missionstätigkeit durch sudanesische Missionare soll gestattet werden), doch ist kaum zu erwarten, daß die Regierung ihre feindselige Einstellung gegenüber den Christen ändern wird. Die jetzt gemachten Zugeständnisse dürften lediglich als Beschwichtigungsversuche anzusehen sein. Ob sich die Politik der neuen Regierung wesentlich von der der Militärregierung unterscheiden wird, bleibt abzuwarten.
Nach den Informationen des Fides-Nachrichtendienstes vom 23. Januar 1965 blieben die 52 Missionsstationen im Südsudan der Sorge eines autochthonen Bischofs, eines autochthonen Apostolischen Administrators und 28 sudanesischer Priester anvertraut.
Von den 250 000 Katholiken des Vikariats Juba sind viele nach Uganda geflohen. Die kirchliche Leitung liegt in den Händen des Vicarius Delegatus Sylvester Laharanya. In der Seelsorge sind noch zwei Priester tätig. Ein Priester betreut das Knabenseminar von Okaru (280 Schüler), drei Priester unterrichten im Großen Seminar von Kit (93 Alumnen). Von den 60 000 Gläubigen des Vikariats Wau ist ein großer Teil in die Zentralafrikanische Republik und nach dem Kongo (Leopoldville) geflohen. Dem Sprengel steht Bischof Irenäus Dud vor. Vier Priester wirken in der Seelsorge, ein Priester unterrichtet im Knabenseminar von Bussere (100 Schüler). Von den 27 000 Katholiken des Vikariats Rumbek ist ein großer Teil nach Uganda und dem Kongo geflohen. Unter dem Apostolischen Administrator Linus Tiboi arbeiten acht Priester in der Seelsorge. Ein Priester unterrichtet im Kleinen Seminar von Tore (110 Schüler). Von den 95 000 Katholiken der Präfektur Mopoi ist ein Teil in die Zentralafrikanische Republik und in den Kongo geflohen. Unter dem Praefectus Delegatus Martin Penisi arbeiten drei Geistliche in der Seelsorge. Von den 9000 Katholiken der Präfektur Malakal ist ein Teil nach Äthiopien geflohen. Unter dem Praefectus Delegatus Pius Yakwan arbeitet ein Priester in der Seelsorge, ein Priester unterrichtet im Knabenseminar von Lul (35 Alumnen).
Der größte Teil der Missionsstationen ist geschlossen. Nur im Vikariat Rumbek sind noch alle Stationen offen. Außer den Katechumenaten wurden alle kirchlichen Werke aufgegeben. Die Zahl der Taufschüler ist stark zurückgegangen. In Malakal jedoch drängen sich die Afrikaner zu den Katechumenaten, in denen hundert Katechisten mehr als tausend Taufschüler unterrichten. Man darf also feststellen, daß die Ausweisung der Missionare der katholischen Kirche im Südsudan zwar sehr großen Schaden zugefügt hat, doch besteht die Hoffnung, daß mit der Zeit einheimische Priester wenigstens einen Teil der Aufgaben der vertriebenen Missionare übernehmen können. Für eine Rückkehr europäischer Missionare besteht auch weiterhin keinerlei Hoffnung.

Ökumenische Nachrichten

Erste Sitzung des Konsultativ-Ausschusses Rom—Genf

Der Anfang Mai gebildete Konsultativ-Ausschuß des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und des Weltrats der Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 399 f.) hielt bereits vom 22. bis 24. Mai 1965 seine erste Tagung im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf ab. Einem Kommuniqué zufolge (öpd, 27. 5. 65) war es die Hauptaufgabe der ersten Sitzung, das Mandat des Ausschusses zu klären und seine Arbeitsmethoden zu bestimmen. Bekanntlich hat die „gemeinsame Arbeitsgruppe" den Vereinbarungen gemäß als solche keine Autorität, sondern kann nur den Gremien berichten, denen ihre Mitglieder verantwortlich sind. Darin liegt zwar eine gewisse Beschränkung ihrer Publizität, doch keineswegs ihrer Wirksamkeit. Denn die alternierenden Vorsitzenden und die übrigen Mitglieder gehören zu den sogenannten High officials, den leitenden Persönlichkeiten sowohl des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen wie des Generalsekretariats des Weltrats der Kirchen.

Wie verlautet, verlief die Tagung in einem Geist christlicher Verständigung, und es wurde deutlich, daß es zahlreiche Gebiete gemeinsamen Interesses gibt, die es künftig zu untersuchen gilt (vgl. dazu auch den Bericht über die Ökumenischen Voten zur Dritten Konzilsperiode ds. Heft, S. 483 ff.). Insbesondere war man der Ansicht, die Arbeit der Gruppe sollte sich auf die Klärung der Prinzipien und Methoden konzentrieren, die gemeinsamen ökumenischen Tätigkeiten zugrunde liegen sollen. Es liege im Wesen der Sache, daß diese erste Tagung in der Diskussion dieser Frage nur einen Anfang machen konnte. Sie habe jedoch Gelegenheit zu einem Informationsaustausch geboten, der für die weitere Zusammenarbeit nützlich war. Die Gruppe nahm auch Kenntnis von den in verschiedenen Teilen der Welt laufenden ökumenischen Gesprächen und erörterte deren Einfluß auf die künftigen Entwicklungen.

Zu Vorsitzenden wurden gewählt der Generalsekretär des Weltrats der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, und Titularbischof J. W. Willebrands, Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen. Beide führten den Vorsitz abwechselnd.

Eine zuversichtliche Prognose

Dr. Visser 't Hooft sprach am 3. Juni vor Vertretern niederländischer Mitgliedskirchen des Weltrats und begründete aus der stark gewandelten Situation die Notwendigkeit einer Reform des Weltrats der Kirchen: „Wir müssen den Stimmen aus Asien, Afrika und der östlichen Orthodoxie mehr Beachtung schenken und lernen, wirklich global zu denken" (epd, 3. 6. 65). Bei dieser Gelegenheit berichtete er auch von der ersten Arbeitskonferenz des Konsultativ-Ausschusses und erklärte, die nächsten Ergebnisse würden auf praktischem Gebiet zu erwarten sein, darunter die Verbreitung gemeinsamer Bibelübersetzungen, von denen kürzlich durch das Heilige Offizium die protestantische „revidierte Standardfassung" in England für den Gebrauch als katholisches Neues Testament zugelassen wurde, so wie die protestantische Kisuaheli-Bibel von der katholischen Hierarchie von Tansania übernommen worden ist (öpd, 3. 6. 65). Zuversichtlich äußerte sich Visser 't Hooft auch über die Vierte Session des Konzils, die den Fragen der Mischehe und der Religionsfreiheit vermutlich „einen Anstoß zu günstiger Entwicklung" geben werde. Er sei davon überzeugt, daß man das Schema über die Religionsfreiheit schon in den ersten Sitzungstagen in einer Form annehmen werde, der der Ökumenische Rat weitgehend zustimmen könne. „Damit wäre dann eine völlig neue Lage gegeben", und zwar nicht nur Erleichterungen für protestantische Minderheiten in Spanien und anderen katholischen Ländern. Es gehe vor allem darum, daß die aus dem Mittelalter stammende Vorstellung von einem geschlossenen corpus christianum einem pluralistischen Denken weiche.

Analoger Ausschuß Rom — Konstantinopel

Anläßlich des fünften Jahrestags des Bestehens seines Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen gab Kardinal Bea Anfang Juni in einem Interview für die „Civiltà Cattolica" bekannt, daß analog zu dem Konsultativ-Ausschuß mit dem Weltrat der Kirchen ein eigener Arbeitsausschuß mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel eingerichtet wird, um den Dialog zwischen den beiden Kirchen zu pflegen. Über das Verhältnis der beiden Gremien zueinander könne man noch nichts sagen. Bekanntlich forderte der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. seit Jahren, als die ersten vatikanischen Fühlungnahmen über einen Dialog mit der Orthodoxie aufgenommen wurden, daß Rom das Gespräch mit allen dem Weltrat der Kirchen angehörenden Gemeinschaften führen müsse. Nachdem der Arbeitsausschuß mit Genf gebildet ist, scheint einem selbständig geführten Dialog mit Rom nichts mehr im Wege zu stehen, zumal da von allen Beteiligten auf der Tagung des Zentralausschusses in Enugu ausdrücklich versichert wurde, daß der Weltrat als solcher nur in den Fragen Gespräche führen werde, für die er zuständig sei, während in anderen Fragen die Mitgliedskirchen selbständig und unmittelbar mit Rom verhandeln müßten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 257).

In dem erwähnten Interview äußerte sich der Kardinal auch zur Frage des Fortbestehens und der künftigen Tätigkeit seines Sekretariats. Die Art und Weise des Fortbestehens hänge von der Kurienreform ab. Vorerst habe es einmal neue und größere Räume zugewiesen erhalten. Sehr bald würde das Sekretariat einige erste Direktiven für die praktische Durchführung des Ökumenismusdekretes herausgeben, um Improvisationen und Unklugheiten vorzubeugen. Dann könne man mit größerer Ruhe an die Ausarbeitung des eigentlichen Direktoriums gehen, bei dem man sich den Modus des postkonziliaren Rates für die Durchführung der Liturgiekonstitution zu eigen machen werde, zunächst einzelne Vorschriften zur Erprobung zu erlassen.

Generalsynode der Kirche von England für Union mit Methodisten

Am 18. und 19. Mai 1965 traten die beiden Konvokationen der anglikanischen Kirchenprovinzen von Canterbury und York zu einer die modifizierte Verfassung vorwegnehmenden gemeinsamen Synode zusammen, um über den im Frühjahr 1963 veröffentlichten Bericht einer Kommission anglikanischer und methodistischer Theologen zu beschließen, der für 1965 das erste Stadium einer späteren vollen Union zwischen der Kirche von England und den Methodisten vorsieht. Über die Einzelheiten dieses z. T. recht eigenartigen Planes und die heftigen Diskussionen, die er auslöste,

wurde hier seinerzeit ausführlich berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 320 f. und 18. Jhg., S. 433 f.). Einige Zeit sah es so aus, als werde das kühne Projekt, das in den USA wie in Australien, hier sogar mit Beteiligung römisch-katholischer Konsultoren, eine Parallele gefunden hat, an der Zweideutigkeit der sogenannten „Versöhnungszeremonie" scheitern, die das erste Stadium begründen sollte. Denn dabei sollen sich die anglikanischen Bischöfe und „Priester" und die methodistischen Geistlichen gegenseitig unter abweichenden Formeln die Hände auflegen, ein Akt, den viele Anglikaner als eine nachträgliche Ordination bzw. als Aufnahme der Methodisten in die „apostolische Sukzession" des historischen Episkopats interpretieren. Andere Schwierigkeiten, wie z. B. die Ablehnung von vergorenem Wein beim Abendmahl durch die Methodisten, kommen noch dazu.

Aber bereits in dem erwähnten Bericht machten wir darauf aufmerksam, daß der Kern des Planes nicht so sehr die begrenzte Union ist, sondern daß er eine weittragende ökumenische Planung einschließt, zu der auch der Anfang des Disestablishment, d. h. der Auflösung oder erheblichen Lockerung der Abhängigkeit der Kirche von England von Parlament und Krone, gehört, seit eh und je das Hindernis für eine ökumenische Union, und zwar nicht nur für die Freikirchen, die nie wieder in ein Establishment zurückkehren, sondern auch für Rom, das leichter mit Canterbury über die heikle Frage der Weihen verhandeln könnte, wenn erst einmal die mit Heinrich VIII. belastete Frage des Summepiskopats der Britischen Krone aus der Welt geschafft wäre.

Das Ende des Establishment

Es kennzeichnet diese weit über den Unionsplan hinausführende Konsequenz, daß die als konservativ und fast als anglokatholisch geltende „Church Times" (14. 5. 65) in ihrem Vorbericht auf die Generalsynode freimütig zugunsten des konsequenten Unionsplanes optierte, nachdem sie ihn jahrelang in der Briefspalte hat zerreden lassen und selbst auf der Hauptseite den Resolutionen sowohl anglikanischer wie methodistischer Gruppen gegen den Plan Platz eingeräumt hatte. Im Leitartikel wurde nun zwar auf die grundlegenden Folgerungen aus der zu treffenden Entscheidung hingewiesen, aber sie müßten endlich gezogen werden. Man solle bestehende Zweifel nicht einfach übergehen, sondern sie ausdiskutieren, aber „die anglikanisch-methodistischen Beziehungen müssen im Lichte der heutigen ökumenischen Lage gesehen werden mit ihrem drängenden, weltweiten Hunger nach christlicher Einheit, der an so verschiedenartigen Orten wie der jüngsten Faith-and-Order-Konferenz zu Nottingham [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139] und auf dem Vatikanischen Konzil zu Rom ausgesprochen wurde". Daher sollte man keine Zeit verlieren und nicht auf eine Opposition hören, die entweder lieber warten möchte, bis eine Union mit allen englischen Freikirchen ausgehandelt worden ist, oder die auf Verhandlungen mit Rom hofft oder gar die Entscheidung abwarten möchte, die in der Sache im Juli diesen Jahres auf der Generalkonferenz der englischen Methodisten in Plymouth getroffen wird. Im Gegenteil, man solle durch mutiges Vorangehen diese Entscheidung positiv beeinflussen, nachdem von maßgebenden Methodisten die Aussicht auf Annahme des Plans mit großer Mehrheit vorausgesagt werde.

Eine Analyse der von der anglikanischen Generalsynode zu treffenden Entscheidung gab in der gleichen Ausgabe der „Church Times" Peter Kirk MP unter dem stimulierenden Titel: „Wird die Union mit den Methodisten das Establishment zu Fall bringen?" Da hieß es, man stehe nun „vor der Stunde der Wahrheit" und man müsse sich darüber klarwerden, daß es sinnlos sei, das sog. Stadium I der Interkommunion zu beschließen, ohne das Stadium II der vollen Union zu wollen. Habe man sich erst einmal für die Versöhnung gemäß dem Bericht entschieden, dann gebe es kein Zurück mehr, und dann sei auch das Establishment nicht mehr zu halten. Der erste „gigantische Schritt" fordere den zweiten. Obwohl Kirk unverblümt auf manche Opposition im Unterhaus gegen die Freisetzung der Kirche von England hinwies, weil man sich dort von einer Fortführung der Kontrolle mehr verspreche, und obwohl er deutlich zu verstehen gab, daß nach Beendigung des Establishment der Klerus der Kirche von England seine Privilegien und manchen Schutz verlieren werde, u. a. die Pfründen, sei er dennoch mit der Mehrheit des Unterhauses dafür, die antiquierte Last abzustoßen, über Fragen des Glaubens und der Sitte im Parlament entscheiden zu müssen. Die gegenwärtige Form des alten Staatskirchentums sei unvereinbar mit einer Erneuerung des Christentums „in this country". Klerus wie Laien sollten endlich auf das jahrhundertealte Recht verzichten, an den Caesar appellieren zu können, wenn ihnen in der Kirche etwas nicht paßt.

Zustimmung mit Vorbehalten

In der Tat wurde von der Generalsynode der nächste Schritt in Richtung auf die Union beschlossen, und zwar praktisch einstimmig. Allerdings hatte man für die glänzende Debatte eine Resolution vorgelegt, die ein Dokument zweideutiger britischer Logik darstellt, mit klarer Ansteuerung des Ziels bei aller Freiheit zu praktischen Umwegen und Verzögerungen für die, die Bedenken haben. Das ursprünglich für 1965 vorgesehene Stadium I der zeremoniellen Versöhnung mit Interkommunion wurde auf das Jahr 1968 verschoben, aber es wurde die Einsetzung eines gemeinsamen anglikanisch-methodistischen Ausschusses beschlossen, der die noch offenstehenden Schwierigkeiten ausräumen soll. Unter den sieben Punkten der Resolution (voller Wortlaut mit Debatte in „Church Times", 21. 5. 65) heißt es: Die Synode betrachte im allgemeinen das Zusammenkommen von Anglikanern und Methodisten zu einer vereinten Kirche als „einen natürlichen Schritt in Richtung auf die sichtbare Einheit der Christenheit" und bekräftige ihren Wunsch nach voller Kommunion und eventueller Union mit der Methodistischen Kirche. Allerdings sehe die Synode in dem Report nicht das Mandat zu einer nicht qualifizierten Annahme der Vorschläge, wohl aber zur Verhandlung über die hauptsächlichen Vorschläge auf der Basis der Versöhnung wie der Integration der beiderseitigen Ämter, u. a. durch die Annahme der anglikanischen Ordination (!) seitens der Methodisten. Aber die weiteren Fragen müßten durch einen gemeinsamen Arbeitsausschuß geklärt werden, der sowohl die endgültige Fassung des Versöhnungsgottesdienstes wie auch ein „Ordinal" (Rituale) für den beiderseitigen Gebrauch während des Stadiums I erarbeitet und auch die Folgerungen für das Establishment prüft. Dem Ausschuß sollten 12 Mitglieder der Kirche von England angehören und ebenso viele der Methodistischen Kirche unter Einladung der Kirche von Wales und der Schottischen Epi-

skopalkirche zur Teilnahme an den Beratungen. Inzwischen sollte die Gemeinschaft zwischen Methodisten und Anglikanern auf praktischem wie liturgischem Gebiet gefördert werden. Ein Termin wird in der Resolution selbst nicht genannt.

Aus der Debatte der Generalsynode

Über diesen Termin wurde um so mehr in der Debatte verhandelt, bei der führende Vertreter der Methodisten als Gäste auf der Galerie teilnahmen: Harold Roberts, Principal des Richmond College und ökumenischer Konzilsbeobachter bei der Dritten Session; Lessie Davison, Sekretär der Inneren Mission, und Eric Baker, Sekretär der Methodistenkonferenz. Sie wurden vom präsidierenden Erzbischof von Canterbury, Michael Arthur Ramsay, herzlich begrüßt. Der Sprecher der Kirchenprovinz Canterbury, R. W. Stopford, Bischof von London, nannte den Report von 1963 einen Wendepunkt auf dem Weg zur Entdeckung der Einheit der Christenheit. Aber der Wunsch nach weiterer Diskussion und Klärung der strittigen Fragen sei ebenfalls stark. Nach seiner Meinung sei die geplante Versöhnung 1970 möglich, wenn der gemeinsame Ausschuß seine Arbeit im Dezember 1968 vorlege. Andere Sprecher forderten den Abschluß dieser Kommissionsarbeit für Dezember 1965. Der Sprecher der bedingten Opposition, Rev. du Toit, Dekan von Carlisle, äußerte Zweifel, ob Stadium II, d. h. die volle Union, überhaupt nötig sei, und wies auf den schwerwiegenden Tatbestand hin, daß die Methodisten Interkommunion auch mit anderen Freikirchen unterhalten, doch verwahrte er sich gegen den Vorwurf der „London Times" vom gleichen Tage, die Kirche von England habe kalte Füße bekommen und wolle die Union nicht mehr. Er versicherte: „Wir sind fest entschlossen, unseren Jordan zu überschreiten." Von Befürwortern des Reports wurde geltend gemacht, wenn Evangelicals und Anglokatholiken in derselben Glaubensgemeinschaft der Kirche von England zusammenleben könnten, warum solle das nicht auch mit den Methodisten möglich sein. Entweder man wähle die vorgeschlagene Union, oder es gebe überhaupt keine. Man müsse „die Zweideutigkeit akzeptieren". Keiner der Redner aber berührte unmittelbar die besorgniserregende Tatsache des um sich greifenden Glaubensschwunds in der Kirche von England, den inneren Abfall, der einen Zusammenschluß mit den Freikirchen und die Gewinnung der Freiheit vom Staat unabweislich macht, wenn diese Kirche im ökumenischen Gespräch noch ernst genommen werden soll (vgl. dazu die Meldung über die Reform des Common Prayer Book in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 302).

Römisch-katholische Hilfestellung?

Auffallend in der Debatte war die Rolle, die bei führenden Sprechern die Beurteilung des Unionsplanes durch Altkatholiken, Orthodoxe und durch die römisch-katholische Kirche spielt. Alle drei wurden vorher in irgendeiner Form konsultiert, wie der Bischof von London mitteilte. Der altkatholische Erzbischof von Utrecht habe als erster geantwortet und eine Aussprache mit Vertretern des Erzbischofs von Canterbury erbeten, hernach aber versichert, er sehe keinen Grund, die Kommunion mit der Kirche von England zu brechen. Von seiten der Orthodoxen sei keine bindende Stellungnahme zu erhalten gewesen, da sie nur von einer Panorthodoxen Synode gegeben werden könne. Aus Gesprächen mit römisch-katholischen Vertretern habe er entnommen, daß der Unionsplan den beiderseitigen Verhandlungen keine unüberwindlichen Schwierigkeiten bereiten werde, er nannte aber keine Namen. Deutlicher war die Rede des Bischofs von Ripon, J. R. H. Moorman, der als Konzilsbeobachter der Kirche von England hervorgetreten ist. Er meinte, es hänge viel von dem „Ordinal" oder Rituale ab, das beide Kirchen, Anglikaner und Methodisten, ausarbeiten werden. Er habe im Gespräch mit führenden römisch-katholischen Theologen in England festgestellt, daß sie große Hoffnung auf den rechten Vollzug der Versöhnungszeremonie setzten. Aber sie fänden es beschämend, daß man auf Wunsch der Methodisten den Begriff „Priester" auswechseln wolle, ebenso wie einen Hinweis auf die Vollmacht zur Vergebung der Sünden. Derartige Abänderungen würden nach ihrem Urteil schwerwiegende Auswirkungen auf die künftigen Beziehungen zu Rom haben.

Geringere Bedenken äußerte Oliver Tomkins, Bischof von Bristol, Vorsitzender des Arbeitsausschusses von Faith and Order und Mitglied des Konsultativ-Ausschusses Genf — Rom. Es mag sein, daß sein Empfang bei Papst Paul VI. Ende April 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 409) auch mit dieser Frage in Zusammenhang gestanden hat. Jedenfalls erklärte er, er sei bei diesem Besuch in Rom überrascht gewesen über die „disziplinierte Dringlichkeit", die dort in Sachen der christlichen Einheit herrsche, und er hoffe daher, daß die Arbeit der gemischten Kommission zu einem schöpferischen Werk genutzt werde. Alle Vertreter der Kirche von England, welchen Standpunkt sie auch einnehmen, sollten immer die laufenden ökumenischen Bewegungen zwischen den Kirchen im Auge behalten, und Beobachter anderer Kirchen, einschließlich der Kirche von Rom, sollten eingeladen werden.

Zum Schluß dankte Erzbischof Ramsey für alle bisher geleistete Arbeit und nannte die angenommene Resolution das Zeichen einer immensen Hoffnung. Er mahnte nachdrücklich, die Hinweise anderer Redner auf die ständige Beobachtung des ökumenischen Schauplatzes zu beachten.

Das vorläufige Ergebnis

Nach drei Sitzungsperioden des Zweiten Vatikanischen Konzils hat man die Erfahrung gemacht, daß substanzielle Veränderungen auf kirchlichem Gebiet ihre Zeit brauchen. Man wird daher nicht erstaunt sein, daß der vorgesehene Termin für den ersten Schritt zur Union zwischen der Kirche von England und der Methodistischen Kirche um ein paar Jahre hinausgezögert worden ist. Nunmehr ist die Generalkonferenz der Methodisten am Zug, die Fortführung der Kommissionsarbeit zu bestätigen und nicht zu belasten. Die Leitglosse der „Church Times" vom 21. Mai nannte diese ersten Schritte der beiden Synoden von Canterbury und York den einzig möglichen Weg und lobte, daß sie ein bemerkenswerter Impetus in Richtung auf eine synodale Leitung der Kirche von England gewesen sei. Die Schwierigkeiten seien noch nicht behoben, die Kritik auf beiden Seiten wenigstens unter der Decke stark, allerdings berechtigten die Stimmen aus dem Lager der Methodisten, die laut geworden seien (darunter ein Brief in der gleichen Ausgabe der „Church Times"), zu gewisser Hoffnung. Zusammenfassend heißt es: „Der Beschluß der Synoden in dieser Woche bedeutet schlicht eine Entscheidung, die Entscheidung zu vertagen.

Das ist weit besser als die Ablehnung des ganzen Entwurfes. Aber Vertagung an sich ist keine Lösung. Das dicke Ende kommt erst." In einer anderen Glosse, die deutlich von der Kommentierung der Generalsynode abgesetzt ist, wird freilich unter dem Titel „Kirche und Welt" auf die verheerenden Folgen der wachsenden Entchristlichung des öffentlichen Lebens hingewiesen.
In jedem Fall darf man festhalten: Der Report einer Theologenkommission von 1963 ist offiziell von den zuständigen anglikanischen Synoden gemeinsam diskutiert und nicht verworfen worden, im Gegenteil, die Fortführung der Verhandlungen zu einem vorgezeichneten Ziel wurde ausdrücklich gefordert und gutgeheißen. Der immer wiederholte Hinweis auf den „ökumenischen Schauplatz" verrät, daß die Kirche von England ihre Hoffnung auf den Zug der Zeit setzt.

Die Lage des Ökumenischen Patriarchats

Der türkische Staatspräsident General Gürsel bestätigte Anfang April in einem Interview den engen Zusammenhang zwischen der Verschärfung der Lage des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und dem Zypernproblem. Erklärungen des türkischen Außenministers, die Angelegenheit sei als eine *Folge* der verschlechterten türkisch-griechischen Beziehungen zu betrachten, vermochten nicht den Eindruck zu verwischen, daß die türkische Regierung ihr Vorgehen gegen das Ökumenische Patriarchat und die griechische Minderheit als Druckmittel gegen Griechenland im Streit um Zypern anwendet. Hiermit manövriert die türkische Regierung den Patriarchen Athenagoras I. in die Rolle eines griechischen nationalen Märtyrers hinein, die ihm in seinem Amt nicht zukommt, deren Annahme sogar einer Selbstaufgabe gleichkäme. Athenagoras hat stets die Identifizierung kirchlicher Bestrebungen mit nationaler Politik prinzipiell abgelehnt, die sich im Bereich der Ostkirche aus der lebendigen Zusammengehörigkeit von Religion und Volkstum anbietet. Dafür wurde er in Griechenland häufig kritisiert. Auch in taktischer Hinsicht ist allein diese Haltung geeignet, der heutigen Mission des Ökumenischen Patriarchats zum Erfolg zu verhelfen.

Die besonderen Verhältnisse

Im Türkischen Reich war der Patriarch von Konstantinopel das geistliche und weitgehend auch weltliche Oberhaupt aller orthodoxen Untertanen, für deren Haltung im Staat er der Hohen Pforte gegenüber verantwortlich war. Nachdem sich aber die Balkanländer von der Türkenherrschaft befreit hatten, lösten sich ihre Kirchen eine nach der anderen vom Patriarchat Konstantinopel, so daß sich dessen Jurisdiktion schließlich nur noch auf die orthodoxen Griechen Konstantinopels (Istanbuls) und Kleinasiens erstreckte. Auch dieser Rückhalt ging nach dem türkisch-griechischen Krieg mit der Vertreibung der Griechen aus Kleinasien (1922/23) verloren. Fortan blieben unter der Jurisdiktion des Patriarchats nur noch die von der Vertreibung ausgenommenen griechischen Gemeinden in Istanbul und Umgebung und auf einigen griechischen Inseln.
Diese Verluste kompensierte das Patriarchat in einer der veränderten Weltlage entsprechenden Weise durch Aufwertung seines orthodoxen Ehrenprimats und Realisierung der mit seinem Titel beanspruchten ökumenischen Sendung. Durch intensive Bemühungen um die orthodoxe Diaspora in aller Welt (Ausbau besonders des einflußreichen griechischen Exarchats in Amerika), durch jurisdiktionelle Übernahme verschiedener orthodoxer Kirchengemeinschaften, die wegen der politischen Veränderungen nach dem Ersten Weltkrieg in kanonische Schwierigkeiten geraten waren, und durch aktive Mitwirkung und Einflußnahme in der Ökumenischen Bewegung von ihren Anfängen an hat es sich in der christlichen Welt ein hohes Ansehen erworben. Mit der Übernahme des Patriarchats im Jahre 1948 durch Athenagoras I., dessen kluge und energische Führung seiner Kirche wir im Zusammenhang mit den christlichen Einigungsbestrebungen wiederholt gewürdigt haben, ist das Prestige des Ökumenischen Patriarchats gewaltig gestiegen.
Seine Bestrebungen können nicht von einer engen national-griechischen Basis verstanden oder gar getragen werden. Eine einseitige Festlegung auf griechische Interessen würde nicht nur die äußere Existenz, das Verbleiben im türkischen Staat, sondern auch den ökumenischen Charakter des Patriarchats in Frage stellen. Aus diesem Grunde ist die oft angeregte Verlegung auf den Berg Athos für das Patriarchat indiskutabel. Es würde damit zum Objekt national-griechischer Interessen.
Athenagoras I. versucht alles, um diese Haltung glaubwürdig zu machen. Mit Entschiedenheit lehnt er das politische Engagement des zypriotischen Erzbischofs Makarios ab (Gespräch mit dem Bonner Professor Straub, KNA, 1. 6. 65). Als loyaler türkischer Staatsbürger befolgt er gewissenhaft die gesetzlichen Vorschriften, unterwirft er sich widerspruchslos den Kontrollbestimmungen, und zu einem Zeitpunkt, da alle Welt von neuen Pressionen der Türkei erfuhr, erklärte er der Türkischen Nachrichtenagentur, er sei überrascht über Meldungen, die von Verfolgung sprechen, da das Patriarchat doch keinerlei Druck von seiten der Regierung ausgesetzt sei (KNA, 17. 9. 64).
Ebensowenig wie die sowjetischen Kommunisten die loyale Haltung der Kirche honorieren, tun es die Türken, ja es hat den Anschein, daß gewisse Kreise in der Türkei die Zeit für gekommen halten, um bei der allgemeinen Erhitzung der Gemüter durch den Zypernkonflikt die Vertreibung des Patriarchats vorzubereiten. Eine Barriere gegen solche Bestrebungen bildet noch der Vertrag von Lausanne von 1923, der die allgemeinen Rechte der Minderheiten und den Verbleib des Patriarchats in Istanbul regelte.

Die Ausweisung griechischer Staatsbürger

Anders steht es jedoch mit den bis zu Beginn ihres jetzigen Exodus etwa 12 000 zählenden griechischen Staatsbürgern, die nach dem in Lausanne vereinbarten Bevölkerungsaustausch in Istanbul verblieben und zusammen mit den 80 000 Griechen türkischer Staatszugehörigkeit (Anfang 1964 noch etwa 50 000) über die Hälfte des Handels und der Industrie der Stadt verfügten. Ihre Existenzgrundlage war der 1930 geschlossene türkisch-griechische Vertrag über Wohnrecht, Konsularangelegenheiten, Handel und Schiffahrt. Nach Kündigung durch die türkische Regierung im März 1964 lief dieser Vertrag am 16. September 1964 aus. Wer nicht ausgewiesen wurde, verließ wegen des Verlustes der wirtschaftlichen Existenz oder unter massivem Druck das Land. Die „New York Times" meldete schon am 11. November 1964 die Vertreibung von 2000 und den „freiwilligen" Wegzug von über 4000 Angehörigen dieser Gruppe. Am 19. April 1965 be-

schloß die türkische Regierung die Ausweisung aller griechischen Staatsangehörigen (öpd, 29. 4. 65; NCWC News Service, 30. 4. 65). Ende April waren nach Angaben der Athener Zeitung „To Vima" (23. 4. 65) nur noch 2807 Personen griechischer Staatsangehörigkeit in der Türkei, davon 2694 in Istanbul.

Für das Patriarchat bedeutet die Ausweisung der griechischen Staatsangehörigen neben dem Verlust eines erheblichen wirtschaftlichen Rückhalts eine weitere starke Reduzierung seiner Gemeinschaft, wodurch es auch bewußtseinsmäßig mehr und mehr auf den Status einer kleinen Kommunität im türkischen Staat absinken muß. Die Ausweisungen bedeuten ferner die Unterbindung der Einwanderung griechischer Geistlicher. Nach den Ereignissen der letzten zwei Jahre ist nicht abzusehen, ob noch Geistliche aus anderen orthodoxen Kirchen, also nicht-türkische Staatsangehörige, vom Patriarchat eingestellt werden können. Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang das Studienverbot für nicht-türkische Studenten an der Theologenschule des Patriarchats auf der Insel Chalki. Schon Ende März 1964 wurden entsprechende Ausweisungen vom Innenministerium angeordnet (NCWC News Service, 31. 3. 64).

Gefährdung des Patriarchats

Im April dieses Jahres verzeichneten verschiedene türkische Zeitungen Äußerungen, nach denen die öffentliche Meinung und das Parlament mit der Ausweisung der bisher in der Türkei beschäftigten griechischen Staatsbürger nicht zufriedengestellt seien und ein radikales Vorgehen gegen das Patriarchat, ja seine Ausweisung aus der Türkei angezeigt sei.

Soweit das Vorgehen der Türken gegen das Ökumenische Patriarchat nicht allein auf außenpolitischem Kalkül (Zypernfrage) beruht, muß auch die Eigenart des von Kemal Atatürk geschaffenen und auf strenger Trennung von Politik und Religion aufbauenden modernen türkischen Staatswesens berücksichtigt werden. Wenn den modernen Türken das von ihnen abgeschaffte Kalifat als Relikt der Rückständigkeit und Symbol der zu überwindenden Verquickung von Religion und Politik galt, so mußte sich das noch mehr auf das christliche Patriarchat beziehen. Damals schon wurde die Forderung auf Abschaffung des Patriarchats erhoben. Zumindest wollte man nicht mehr seine früheren zivilrechtlichen Privilegien im säkularisierten Staat dulden. So zogen die Türken bei den Verhandlungen in Lausanne ihren Antrag auf Verlegung des Patriarchats unter der Voraussetzung zurück, daß sich seine Tätigkeit ausschließlich auf religiöse und kirchliche Angelegenheiten beschränke. Abgesehen davon, daß dieser von Lord Curzon angeregte Modus nicht zu einem Punkt des Vertrages verdichtet wurde, der den Verbleib des Patriarchats in Istanbul ausdrücklich garantierte, besteht die Unklarheit des Vertrages von Lausanne, aus der die Türken heute seine Revisionsbedürftigkeit ableiten, darin, daß sich die verschiedenen Seiten nicht einig darüber sind, wo die Grenzen einer rein religiösen oder kirchlichen Tätigkeit liegen. Anderseits muß die türkische Regierung darauf achten, daß der seit der „nationalen Revolution" (1960) unter General Gürsel befolgte Grundsatz strengeren Vorgehens gegen den politischen Mißbrauch der Religion auch gegen nicht-muslimische Religionsgemeinschaften angewandt wird. Hier wird das Problem des Patriarchats auch zum innenpolitischen Problem der Türkei. Nachsicht gegenüber dem Patriarchat könnte die Stellung der Regierung gegenüber den extremistischen Mohammedanern schwächen, die den säkularisierten Staat ablehnen und den alten islamischen Staat herbeiwünschen.

An diesem Punkt — der politischen Implikationen der Aktivität des Ökumenischen Patriarchats — verdichtete sich das Problem für alle Seiten. Für die Türkei sind die panorthodoxen und ökumenischen Beziehungen des Patriarchats (sowohl zu den Kirchen in der freien Welt als auch im kommunistischen Bereich) stets politisch verdächtig, und man argumentiert, die ökumenische Tätigkeit des Patriarchats gehe über die der griechischen Minderheit garantierten religiösen Freiheiten weit hinaus. Der türkische Botschafter in Frankreich nannte als Bedingung für den Verbleib des Patriarchats, daß es auf jede Tätigkeit verzichte, die die Grenzen der Türkei überschreite (öpd, 29. 4. 65). Während die Sowjetregierung die internationalen kirchlichen Verbindungen des Moskauer Patriarchats eher zu ihren Gunsten einzusetzen sich bemüht, sieht die türkische Regierung in den entsprechenden Verbindungen des in ihrem Bereich liegenden Patriarchats politische Gefahren. Aber die eigene und gesamtchristliche Bedeutung des Ökumenischen Patriarchats liegt heute gerade in diesen Beziehungen. Der Weltrat der Kirchen und Rom wissen, daß der in Gang kommende gesamtchristliche Dialog mit dem Ziel der Einheit der Christenheit ohne das Patriarchat Konstantinopel nicht geführt werden kann. Das ist — neben dem Ausdruck christlicher Solidarität mit dem bedrängten Patriarchen — der Beweggrund dafür, daß vatikanische Stellen, katholische Bischöfe in verschiedenen Ländern, der Weltrat der Kirchen, die Anglikaner und andere christliche Gemeinschaften mit Nachdruck für das Ökumenische Patriarchat eintreten, auf seine moralische Autorität in der gesamten christlichen Welt hinweisen und die türkische Regierung vor dem verhängnisvollen Irrtum warnen, den Patriarchen in Verkennung seines Ehrenprimats für die politischen Handlungen des Erzbischofs der — wie alle übrigen orthodoxen Kirchen — selbständigen Kirche von Zypern verantwortlich machen zu wollen.

Administrative Repressalien und internationaler Protest

Die ersten direkt gegen das Patriarchat gerichteten Maßnahmen ergriffen die türkischen Behörden im April vorigen Jahres, offenbar im Zusammenhang mit der Kündigung des griechisch-türkischen Vertrages von 1930 (für das Folgende siehe Einzelheiten in „O orthodoxos paratiritis", Nr. 531, Juni 1964). Die Druckerei des Patriarchats wurde geschlossen, so daß das wöchentliche Mitteilungsblatt „Apostolos Andreas" und die theologische Zeitschrift „Orthodoxia" seither nicht mehr erscheinen können. Kurz zuvor hatte die vom Schwiegersohn des damaligen Premierministers Inönü herausgegebene Wochenzeitschrift „Akis" geschrieben: „Die Zeit scheint gekommen, da das Ökumenische Patriarchat und die Griechen von Istanbul abziehen müssen ... Griechenland muß sich darüber im klaren sein, daß wir nicht die Angehörigen eines Landes in der Türkei zu behalten wünschen, das nicht unser Freund sein will." Am 21. April 1964 wurden zwei Metropoliten des Synods wegen angeblicher „staatsgefährlicher Tätigkeit" ausgewiesen: Emilianos, Metropolit von Seleucia und Großvikar des Patriarchats, und Jakovos, Metropolit von Philadelphia, Mitglied des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen. Die türkische Staatsbürgerschaft, die sie seit 20 bzw. 16 Jahren

besaßen, wurde ihnen entzogen. Auf ihrer Durchreise durch London, Paris und Genf und nach ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten (7. 5. 64) protestierten sie vor der Weltöffentlichkeit gegen die Verletzung der türkischen Gesetze und internationalen Verträge, gegen die von der türkischen Regierung gegenüber der Hierarchie, dem Klerus, den Schulen und höheren Bildungsanstalten des Patriarchats ergriffenen Maßnahmen. In Amerika organisierte der griechische Exarch Jakovos einen Feldzug zur Unterrichtung der Öffentlichkeit über die Bedrohung des Ökumenischen Patriarchats und der griechischen Minderheit in der Türkei (nach Angaben der ausgewiesenen Metropoliten damals noch 70 000 in der gesamten Türkei, davon 80 % türkische Staatsangehörige). Senator Keating wies vor dem US-Kongreß am 4. Mai 1964 auf den für die Griechen beängstigenden Hintergrund der Katastrophe von 1955 hin, als türkischer Mob die griechischen Kirchen von Istanbul, griechische Häuser, Schulen, Läden und Friedhöfe verwüstete (vgl. Herder-Korrespondenz 10. Jhg., S. 124 f.). Die christliche Welt erneuerte ihre Appelle vom April 1964 in diesem Jahr, als die türkische Regierung am 19. April 1965 den Beschluß zur Ausweisung aller griechischen Staatsangehörigen gefaßt hatte und türkische Erklärungen zum Streit um Zypern neue Repressalien befürchten ließen. Der Vatikansender, der schon in einer Sendung vom 28. April 1964 dem Patriarchen Athenagoras I. Unterstützung geliehen hatte, versuchte am 13. Mai 1965 die türkischen Behörden davon abzuhalten, den ruchbar gewordenen Plan einer Ausweisung des Patriarchen zu verwirklichen. Der Ökumenische Patriarch habe keinerlei Jurisdiktionsgewalt über andere orthodoxe Kirchen. Der Apostolische Stuhl vertraue darauf, daß die türkischen Behörden in Würdigung der historischen Mission des Patriarchen ihren Willen zu Frieden und Verständigung unter Beweis stellten. „Die Anwesenheit eines geistigen Zentrums von solcher Tragweite ehrt das Land, in dem es sich befindet, und dieses Land zeigt seine Größe, indem es einer solchen Institution alle Freiheiten gewährt, deren sie zur Erfüllung ihrer geistlichen Sendung zum Wohle aller bedarf" (nach NCWC News Service, 13. 5. 65).

Die wichtigere moralische Hilfe des Vatikans bildeten aber wohl die Besuche päpstlicher Delegationen in Istanbul: im April 1964 zur Fortsetzung des in Jerusalem hergestellten Kontakts zwischen Papst und Patriarch und zur Erörterung der Teilnahme von Beobachtern des Ökumenischen Patriarchats an der Dritten Konzilssession, Anfang April 1965 zur Fortsetzung des „Dialogs der Liebe" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 352).

Auch der Weltrat der Kirchen wiederholte seine Appelle. Der Generalsekretär Visser 't Hooft gab folgende Erklärung ab: „Neue Spannungen zwischen der griechischen und der türkischen Volksgruppe auf Zypern haben eine Situation geschaffen, in der sowohl die Türken als auch die Griechen mit Vergeltungsmaßnahmen gegen die Minderheiten in ihrem eigenen Hoheitsgebiet drohen. Gleichzeitig haben jüngste Verlautbarungen, die Mitglieder der türkischen Regierung abgaben, die Besorgnis von Christen und Kirchen innerhalb der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen über die Lage des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel wachgerufen. Als im vergangenen Jahr ähnliche Schwierigkeiten entstanden, gab die türkische Regierung als Antwort auf Vorstellungen der Amtsträger der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten die — später im Sicherheitsrat bestätigte — Versicherung, daß sowohl das Patriarchat als auch die Person des Patriarchen unversehrt bleiben. Die Haltung des Ökumenischen Rates ist gut bekannt. Wir sind fest überzeugt, daß es, wie der Exekutivausschuß und die Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten 1964 feststellten, ‚von wesentlicher Bedeutung für das Wohlergehen der Orthodoxie und in der Tat für die ganze Ökumenische Bewegung ist, daß das Patriarchat volle Freiheit zur Ausübung seiner kirchlichen Funktionen sowohl in der Türkei als auch gegenüber den Kirchen in anderen Ländern genießt'. Zu diesem Zweck muß es weiterhin den Status genießen, der ihm mündlich bei Abschluß des Lausanner Vertrages im Jahr 1923 garantiert wurde" (ökpd, 29. 4. 65).

Auch einsichtige türkische Stimmen stellten die geforderte Vertreibung des Ökumenischen Patriarchats als unrealistisch und schädlich für das türkische Ansehen hin. Ein solcher Schritt, der nicht einmal unter den günstigeren Umständen der türkischen Revolution und im Zweiten Weltkrieg realisierbar gewesen sei, könne als Anzeichen eines neues Kampfes zwischen Islam und Christentum aufgefaßt werden und eine geschlossene Reaktion der christlichen Welt und eine neue Welle der Feindschaft gegen die Türkei in allen Ländern hervorrufen.

Unklarer Schwebezustand

Patriarch Athenagoras ist zur Zeit fast völlig isoliert und darf kirchlichen Besuch aus dem Ausland nur mit Genehmigung der Regierung empfangen (AKID, 10. 5. 65). Als die Lage im April vorigen Jahres bedrohlich wurde, sagte er Besuche beim Weltrat der Kirchen in Genf und beim anglikanischen Primas in London ab, da er unter diesen Umständen seine Gläubigen nicht verlassen könne. Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, ob er Schwierigkeiten bei Einholung der Ausreisegenehmigung hatte. Überhaupt erhält man von außen kein klares Bild über die augenblickliche Lage des Patriarchats.

Die Lagebeurteilung ist vor allem erschwert durch die unterschiedliche Interpretation der vom Lausanner Vertrag garantierten Reste früherer Privilegien des Patriarchats und religiöser Freiheiten der griechischen Minderheit. Der Lausanner Vertrag wollte der christlichen Minderheit im islamischen Staat gewisse Rechte, darunter eigenes Ehe- und Familienrecht, erhalten. Diese Voraussetzungen sieht die säkularisierte Türkei als überholt an, da sie 1926 nach Schweizer Vorbild ein für alle Bürger gleiches Bürgerliches Gesetzbuch einführte (vgl. Wilhelm de Vries, Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart, 1951, S. 122 f.). In diesen Zusammenhang gehört die kürzliche Ausweisung des Standesbeamten des Patriarchats (nach „To Vima", 6. 5. 65). Ähnlich ist die jüngst erhobene Forderung zu verstehen, das Patriarchat müsse seine Beziehungen zur Theologenschule auf Chalki und zu den karitativen Einrichtungen abbrechen (nach „To Vima", 20. 4. 65). Solche Institutionen betrachtet die türkische Regierung als nicht rein religiösen Charakters. Schon im vorigen Jahr mußte das vom Patriarchat unterhaltene Waisenhaus schließen, ebenso die Schulen, an denen griechische Geistliche Religionsunterricht erteilten. Die Entlassung von drei griechischen Schuldirektoren, die den Film über die Begegnung des Patriarchen mit dem Papst in Palästina und über die Tausendjahrfeier auf dem Berge Athos hatten vorführen lassen, wurde mit dem in der Türkei geltenden Verbot des Tragens byzantinischer Gewänder in der Öffentlichkeit begründet. Diese

Filme zeigen Athenagoras I. in seinem kirchlichen Gewand („Alt-katholische Kirchenzeitung", Oktober 1964). Hinsichtlich des Zwecks der zugleich mit der Ausweisung der griechischen Staatsbürger von der Regierung am 19. April 1965 angekündigten Untersuchung der Tätigkeit des Patriarchats widersprechen sich die türkischen Verlautbarungen. Einerseits soll die Verwendung der 10 Mill. türk. Pfund geprüft werden, die das Patriarchat jährlich als Zuschuß erhält, anderseits soll ihm illegale politische Tätigkeit nachgewiesen werden. Eine vom 28. April bis 6. Mai durchgeführte Prüfung im Patriarchat wurde als „ungenügend" erachtet. Inzwischen hat eine neue Kommission, die insbesondere die juristische Stellung des Phanars und die Stellung der griechischen Minderheit auf den Inseln Imbros und Tenedos (am Ausgang der Dardanellen) zu prüfen hat, ihre Arbeit aufgenommen. Im türkischen Parlament wurde bemängelt, daß in den griechischen Schulen dieser Inseln „für den Erfolg der Bemühungen des zypriotischen Präsidenten Makarios" gebetet werde (nach „To Vima", 7. und 30. 5. 65).

Die türkische Regierung hat es noch nicht auf drastischere Repressivmaßnahmen gegen das Patriarchat ankommen lassen. In letzter Zeit scheint — vermutlich auf die ausländischen Proteste hin — der im vorigen Jahr des öfteren angekündigte Plan zur Enteignung von Gebäuden des Patriarchats wegen eines neuen Straßenbaues in den Hintergrund getreten zu sein (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 23. 4. 64). Der Widerspruch zwischen radikaleren und beruhigenden Verlautbarungen der türkischen Diplomatie und der Regierung zeigt die von ihr selbst offenbar als recht heikel empfundenen eigenen Schwierigkeiten.

Die Entwicklung in nächster Zeit wird wesentlich vom Ergebnis der griechisch-türkischen Beratungen abhängen, die Ende Mai in Athen und Ankara zwischen den Botschaftern und Außenministern der beiden Länder begannen.

Aus der jüdischen Welt

Wer ist Jude? Das israelische Heimkehrgesetz, das jedem Juden das Recht auf Niederlassung in Israel zusichert und nach welchem jeder Jude, der sich in Israel dauernd niederläßt, automatisch die israelische Staatsbürgerschaft erwirbt, zwingt die israelischen Behörden und Gerichte, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wer im Sinne dieses Gesetzes Jude ist. Nachdem das Oberste Gericht im Falle Pater Daniel Rufeisens (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 230 f.) gegen die Bestimmungen des jüdischen Religionsgesetzes feststellte, daß ein Jude, der sich zum Christentum bekennt und einer christlichen Glaubensgemeinschaft angehört, nicht mehr Jude genannt werden könne, wird sich das Oberste Gericht wahrscheinlich in absehbarer Zeit mit der Frage befassen müssen, ob jemand, der nach dem jüdischen Religionsgesetz keinesfalls Jude ist, im Sinne des Heimkehrgesetzes als Jude gelten kann. Diese Frage ist vor allem für jene aktuell, die von nichtjüdischen Müttern geboren wurden, da nach dem jüdischen Religionsgesetz das Kind einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters kein Jude ist, sofern nicht die Mutter vor der Geburt des Kindes rite in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen wurde.

Das Problem trat bereits auf, als jüdisch-orthodoxe Kreise in Israel darauf drangen, daß die christlichen Frauen jüdischer Ehemänner und deren Kinder die jüdische Religion annehmen sollten (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 219), da die Kinder aus diesen Ehen nicht als Juden gelten.

Die Frage, wieweit das Kind einer nichtjüdischen Mutter als Jude angesehen werden darf, wurde nun noch einmal aufgeworfen, als sich herausstellte, daß die Stadtverordnete der sozialdemokratischen Mapai in Nazareth, Frau Rina Eitani, die Tochter einer nichtjüdischen Mutter und eines jüdischen Vaters ist, der in einem deutschen Konzentrationslager ermordet wurde. Frau Eitani war nach dem Krieg mit ihrer Mutter nach Israel eingewandert, hatte in einem Kibbuz gearbeitet und in der israelischen Armee ihrer Dienstpflicht genügt. Später betätigte sie sich auf sozialem Gebiet und wurde in Nazareth Stadtverordnete. Wie es scheint, hat sie sich als sozialistische Stadträtin den Unwillen der religiösen Fraktion zugezogen, als sie gegen die Renovierung der Synagoge stimmte. Als Frau Eitani 1964 ihren israelischen Reisepaß verlängern wollte, wurde dieser zuerst unter einem Vorwand vom Innenministerium (das als Pfründe der religiösen Koalitionsparteien gilt) einbehalten, später wurde ihr mitgeteilt, daß sie keine israelische Staatsbürgerin sei, da sie, obgleich Nichtjüdin, auf Grund des Heimkehrgesetzes eingewandert sei und sich daher nicht rechtens in Israel aufhalte. Um die israelische Staatsangehörigkeit zu erwerben, hätte sich Frau Eitani nach ihrer Einwanderung naturalisieren lassen müssen, was ohne weiteres möglich gewesen wäre. Frau Eitani möchte aber nun von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machen, da sie als Jüdin aufgewachsen ist und sich als Jüdin fühlt. Offenbar hat Frau Eitani auch nicht die Absicht, der jüdischen Religionsgemeinschaft beizutreten. Ein solcher Beitritt ist auch nur formal nicht gut möglich, denn obgleich ein Jude nicht aufhört, Jude zu sein, auch wenn er keines der Gebote hält, muß sich doch jeder, der in die jüdische Religionsgemeinschaft aufgenommen werden will, zu Einhaltung der Gebote verpflichten. Da es in Israel nur eine orthodoxe jüdische Gemeinde gibt, müßte sich Frau Eitani verpflichten, nach den Vorschriften des orthodoxen Judentums zu leben, was man von einer Stadtverordneten der Mapai nicht gut erwarten kann.

Die Frage beschäftigte im März dieses Jahres das Parlament, und die linkssozialistische Opposition forderte bei dieser Gelegenheit erneut die „Trennung von Synagoge und Staat". Eine solche Trennung würde aber das Problem in keiner Weise lösen, da ja das Oberste Gericht den Begriff „Jude" bereits im Gegensatz zu den religionsgesetzlichen Vorschriften ausgelegt hat.

Der Fall ist dann selbst dem Innenministerium und den orthodoxen Parteien zu schwierig geworden, denn plötzlich stellte das Innenministerium fest, daß es sich in einem Irrtum befunden habe: Frau Eitanis Mutter sei zwar in der Tat Christin, aber jüdischer Abstammung. Frau Eitani wäre dann wenigstens religionsgesetzlich als Jüdin anzusehen. Sie ließ jedoch durch ihren Rechtsanwalt erklären, daß dies nicht zutreffe und daß sie nicht die Absicht habe, auf Grund einer offenbaren Unwahrheit die israelische Staatsbürgerschaft zu erlangen. Da sie aber auch nicht die Absicht hat, auf ihren Anspruch zu verzichten, ist nun mit einer Klage beim Obersten Gerichtshof zu rechnen.

Als das Oberste Gericht gegen Pater Daniel Rufeisen entschied, daß ein Jude christlicher Konfession nicht mehr als Jude gelten könne, daß die Zugehörigkeit zur jüdischen

Religionsgemeinschaft also die Voraussetzung der Zugehörigkeit zur jüdischen Volksgemeinschaft sei, ließ es noch einige besondere Möglichkeiten offen, um die Angehörigen jüdischer Sekten, wie z. B. der Kharäer, nicht aus der jüdischen Volksgemeinschaft auszuschließen. Der Fall der Mischehen wie bei Frau Eitani wurde bisher nicht berücksichtigt, obgleich mehrere tausend israelische Bürger davon betroffen werden und obgleich nicht unbekannt gewesen ist, daß zahlreiche in Israel geborene Kinder aus Mischehen wieder Juden nach jüdischem Recht geheiratet haben, deren Ehen also wieder ungültig, deren Kinder illegitim und keine Juden sind. Durch die Entscheidung gegen Pater Daniel Rufeisen ist nun das Gericht bereits gebunden, es sei denn, es stellte fest, daß ein Jude nicht notwendig einer jüdischen Religionsgemeinschaft angehören muß. Wie immer aber diese Entscheidung ausfällt, so dürfte sie unabsehbare Folgen für den Personenstand und die Staatsangehörigkeit einiger tausend israelischer Bürger haben, welche heute durchaus als Juden gelten.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Natürliche und christliche Sittlichkeit in der neueren katholischen Theologie

Aus dem weiten Fragenkomplex des Naturrechts, um das die Diskussion unvermindert weitergeht, soll hier nur ein Gesprächspunkt dargestellt werden. Die Frage nach einer natürlichen Sittlichkeit hängt allerdings eng mit dem Naturrecht zusammen, zumal oft Konfusion zwischen den Begriffen „Naturrecht" und „natürliches Sittengesetz" herrscht, wofür auch das „Staatslexikon" und das „Lexikon für Theologie und Kirche" Zeugnis geben, die beide in den Artikeln „Naturrecht" (Band V, Sp. 929 ff. bzw. Band VII, Sp. 821 ff.) keine Definition bieten, aber manchmal den Begriff „Naturrecht" in unterschiedlicher Weise verwenden.

Terminologische Schwierigkeiten

Geradezu ein Merkmal der neueren Publikationen in katholischer Moraltheologie ist es, daß relativ wenig ausschließlich an prinzipiellen Erwägungen, auch zum Naturrecht, dagegen relativ viel über Grenz- und Konfliktfälle geschrieben wird, etwa über Geburtenregelung, Krieg und Verwendung von ABC-Waffen oder über die Todesstrafe, daß aber gerade bei den meisten dieser Abhandlungen zu Einzelfragen weitläufige Grundsatzerwägungen geboten werden, die sehr oft um die Problematik von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit kreisen. Das erleichtert die Diskussion natürlich nicht. Zur Vielfalt der vorgetragenen Argumente kommt eine auffallende Verschiedenartigkeit der Terminologie. Besteht schon keine Einmütigkeit über den Begriff des Naturrechts, so ist eine solche auch nicht für die Begriffe Natur, Recht, Mensch, Person, Akt usw. zu erwarten.
Einer terminologischen Klärung ist das moraltheologische Werk von Gustav Ermecke, das immer noch unter der Mitautorschaft von J. Mausbach figuriert, sehr dienlich, hinsichtlich der Naturrechtsproblematik besonders Band III (1961) § 27, aber auch seine jüngste Schrift „Über Pressefreiheit und Presseverantwortung" (Paderborn 1965), besonders S. 36 ff. Ermecke macht hier auf ein heute weitverbreitetes Unbehagen auch katholischer Theologen am Naturrechtsdenken aufmerksam, das oft in unklaren Vorstellungen und in der unklaren Terminologie begründet ist. An anderer Stelle („Lebendiges Zeugnis", März 1965, S. 148) weist er darauf hin, daß das Naturrechtsdenken seine Grenzen innerhalb der Sozialethik hat und nicht sogleich nach dessen theologischer Geltung gefragt werden darf. „Der Gegensatz zu Naturrecht ist also nicht Gnaden-Recht, sondern Willkür-‚Recht'" (ebd.). Diese hilfreiche Unterscheidung ermöglicht es, einmal von der Naturrechtsproblematik im strengen Sinn abzusehen und nach der Unterscheidung von natürlicher und christlicher Sittlichkeit in der neueren katholischen Theologie zu fragen, ohne dabei immer wieder auf Naturrechtstheorien Bezug nehmen zu müssen. Die katholische Theologie zeigt hier kein einheitliches Bild, zumindest nicht in den deutschsprachigen Veröffentlichungen (eine Übersicht über die Auffassungen bis zur Mitte dieses Jahrhunderts bringt das Staatslexikon unter Berücksichtigung auch ausländischer Meinungen, von denen die von J. Leclercq besonders erwähnt sei).

Natürliches Sittengesetz nicht Ausdruck katholischer Sittlichkeit schlechthin

Es gibt noch immer eine Tendenz, das Naturrecht, in diesem Fall also das natürliche Sittengesetz, für den Ausdruck katholischer Sittlichkeit schlechthin zu halten und alles spezifisch Christliche nur als zusätzliche neue Verpflichtungen zu verstehen. Exponent dieser Tendenz ist Bernhard Schöpf („Das Naturrecht in der katholischen Moraltheologie", in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, Innsbruck 1961, S. 99 ff.), zu dem wohl die große Mehrzahl der heutigen katholischen Staatsrechtler hinzuzuzählen ist. Die gegenteilige Tendenz ist nicht etwa bei jenen Katholiken zu suchen, die die Fragen nach Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit beiseite schieben, sondern bei jenen, die die theologischen Erkenntnisse über das Verhältnis von Natur und Gnade in die Moraltheologie zu integrieren suchen. Eine Zusammenfassung dieser Bemühungen bot Franz Böckle („Bestrebungen in der Moraltheologie", in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 3., erweiterte Auflage 1960, bes. S. 439 ff.), ausgehend von einer Diskussion um das Buch von Josef Fuchs („Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts", Düsseldorf 1955), an der sich vor allem Karl Rahner und Jakob David beteiligten.
Diese Fragestellung wird nun von einem neueren Beitrag des Frankfurter Moraltheologen Bruno Schüller SJ („Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?", in: „Lebendiges Zeugnis", März 1965, S. 41 ff.) weitergeführt. Schüller stellt fest, daß die heutige Situation in der katholischen Theologie weniger von einer Leugnung der Existenz des Naturrechts, die ja einem Widerspruch gegen das kirchliche Lehramt gleichkäme, gekennzeichnet sei, als von manchen Versuchen, konkrete sittliche Weisungen aus der Bibel zu entnehmen und das natürliche Sitten-

gesetz auf sich beruhen zu lassen. Diese Haltung kommt der mancher evangelischer Theologen nahe, die im Gefolge des späten Karl Barth zwar einer natürlichen Theologie nicht mehr ganz ablehnend gegenüberstehen, aber nach einem Wort Barths, das Schüller (S. 42) zitiert, doch der Meinung sind: „Mag es eine lex naturae geben, der Christ ist nicht auf sie angewiesen; ihm ist der Wille Gottes anderswo deutlicher und zuverlässiger kundgetan, nämlich im Werk und Wort Jesu Christi."
Das ist gewiß keine extreme Position. Versteht man unter dem Barthschen „Werk Christi" umfassend Gnade und Heiligung des Menschen, so ließe sich wohl eine Brücke zur katholischen Theologie finden, denn hier ist ja nicht die Rede von der Wortoffenbarung allein, aus der in extremem Biblizismus für alle denkbaren Situationen auch des heutigen Lebens konkrete Weisungen entnommen werden sollen. Dennoch stehen hier die lex naturae und der Wille Gottes in Jesus Christus unverbunden und fremd nebeneinander, was gewiß nicht der letzte Schluß der Theologie sein kann. Schüller gehört zu jenen wenigen katholischen Moraltheologen, die die evangelische Ethik genau kennen und zu einer Diskussion bereit sind. Er hat in seiner römischen Dissertation „Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie" („Analecta Gregoriana", Bd. 128, Rom 1963) eine sachkundige Kritik an Karl Barth, Jacques Ellul und Ernst Wolf geleistet und zugleich das christozentrische Anliegen positiv gewürdigt.

Keine Trennung des Natürlich-Sittlichen vom Christlichen

In seiner neueren Studie weist er zunächst alle Versuche ab, schon in der Schrift natürlich-sittliche Weisungen und christliche Gebote als einander völlig fremd auseinanderzureißen. Dabei bemüht er sich nicht besonders um die beiden klassischen „Naturrechtsstellen" in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes, die in ihrem genauen Inhalt wohl immer umstritten bleiben werden. Er macht vor allem auf die eigentümlichen Haustafeln und Tugendkataloge im Neuen Testament aufmerksam, wofür er sich auf das Werk von S. Wibbing („Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament", Berlin 1959) stützt. Die genauere Erforschung dieser auf die christliche Morallehre so einflußreichen Literaturgattung wurde von A. Vögtle („Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament", Münster 1936) begonnen und jüngst von E. Kamlah („Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament", Tübingen 1964) weitergeführt. In dieser Literaturgattung werden Tugenden bzw. Berufs- und Standespflichten unbefangen als vorgeformte in die Bibel übernommen, wobei die ursprüngliche Formulierung wohl in der stoischen Popularphilosophie zu suchen ist, sich aber auch Einflüsse des iranischen Dualismus und des spätjüdischen Hellenismus, vielleicht auch der Gemeinschaft von Qumran bemerkbar machen. Das Neue Testament bezeichnet viele Tugenden der Stoiker nun einfach als Früchte des göttlichen Pneuma; Paulus sagt, solche genannten Verhaltensweisen ziemten sich „im Herrn". Sie werden also einfach „getauft". Charakteristisch ist auch, daß der Epheserbrief zwar eine christliche Theologie der Ehe in nuce enthält, daraus aber keinerlei neue, typisch christliche Anweisungen für das Verhalten der Ehegatten abgeleitet werden; die dort angemahnten Gattenpflichten würden in jede stoische Haustafel passen (vgl. Schüller, S. 46).

Wenn „natürliche" Tugenden als Früchte des Geistes bezeichnet werden, muß es zwischen natürlicher Sittlichkeit und spezifisch christlicher Moral mehr geben als ein unverbundenes Nebeneinander. In der heutigen Theologie mit ihrer abstrakteren Begrifflichkeit könnte man diese Zusammengehörigkeit mit dem Verhältnis von Natur und Gnade ausdrücken. Das Verhältnis von natürlicher Sittlichkeit zu christlicher Moral würde sich dann analog und parallel verhalten zu dem Verhältnis von Natur und Gnade. Für einen katholischen Theologen liegt eine solche Folgerung nahe. Aber gerade hieraus ergibt sich ein ernstes Problem.

Ist die Natur etwas selbstverständlich Bekanntes?

Nicht nur vielfach in der Moraltheologie, auch überwiegend in Predigt und Unterricht wird die „Natur" als etwas selbstverständlich Bekanntes angenommen. Was der Mensch von Natur aus ist, scheint klar und eindeutig zu sein. Die Natur gilt als etwas in sich Fertiges und Eigenständiges, zu dem bei Gelegenheit das Übernatürliche hinzutritt, um es noch vollkommener zu machen. In diesem Sinne wird gern und unbedenklich das scholastische Axiom angeführt: „Die Gnade zerstört die Natur nicht, sondern setzt sie voraus und vervollkommnet sie."
Dieses Axiom wird oft als angemessene Umschreibung des katholischen „Sowohl-Als-auch" bezeichnet. Speziell in Deutschland wurde es als Reaktion auf einen gewissen Supernaturalismus auf die Banner der Jugendbewegung geschrieben und damit weithin der Eindruck erweckt, als fordere das Christentum zunächst die Pflege des „natürlichen Menschen", also auch „natürlicher Sittlichkeit" und der „Natürlichkeit" überhaupt. Erst so, meinte man, werde der angemessene Ort für die Gnade geschaffen, die „danach" ankommen und das Ganze veredeln solle. Dieser Sachverhalt wurde von Joseph Ratzinger und Georg Muschalek SJ in den gleich zu zitierenden Arbeiten beschrieben. Wenn von nichtkatholischer Seite dem „Stockwerksdenken" in der Gnadenlehre (der Ausdruck stammt von Emil Brunner) immer schon ein Vorwurf gemacht wurde, so muß man zugeben, daß die Mentalität der Jugendbewegung dieses Stockwerksdenken nicht unerheblich gefördert hat. Im deutschen Sprachbereich hat Karl Rahner schon seit 1941 dagegen Stellung bezogen (zusammenfassend: „Natur und Gnade", in: Fragen der Theologie heute, S. 209 ff.).
Unabhängig davon nahmen von mehr historischer Seite die französischen Jesuiten Henri Rondet, Henri Bouillard und vor allem Henri de Lubac (in seinem Werk „Surnaturel", Paris 1946, das im Juli 1965 in einer zweibändigen Neuauflage erscheinen wird) in gleicher Richtung Stellung. Nach vorgängigen Arbeiten von den deutschen Jesuiten Johannes Beumer und Erich Przywara besitzen wir nun neuerdings eine theologische Analyse des erwähnten scholastischen Axioms von Joseph Ratzinger („Gratia praesupponit naturam", in: Einsicht und Glaube, Freiburg 1962, 2. Aufl. 1963, S. 135 ff.). Es ist zu erwarten, daß das Axiom nach dem Vorliegen dieser eindringlichen Studie in Zukunft nicht mehr unbedacht verwendet wird. Bonaventura, der Theologe dieses Axioms, kennt, wie Ratzinger zeigt, nicht nur die beiden Bereiche oder, wie Ratzinger besser sagt, „Abläufe", Natur und Gnade, sondern eine Dreiheit: den allgemeinen Naturbereich, den eigentlich göttlichen Bereich, und dazwischen das eigentümlich Menschliche (S. 141). „‚Natur' wird also

getrennt vom willentlichen Verhalten der Person: Die Personalität des Menschen ist nicht in den allgemeinen Naturbegriff einbezogen, sondern stellt eine eigene Ordnung zwischen dem Offenbarungshandeln Gottes und dem bloß ‚Natürlichen' dar" (S. 142), und zwar wegen des menschlichen Geistes. Geist kann nach Bonaventura als menschlicher Geist nicht in sich allein stehen, er ist als bloß natürlicher Geist undenkbar, vielmehr ist er unmittelbar zu Gott, vom „Übernatürlichen" gehalten. „Geist überschreitet allzeit die reine Natur" (ebd.). In dem Menschen, wie er unter dem Gnadenangebot Gottes konkret immer schon lebt und keineswegs abstrakt in sich betrachtet wird, hat also die Gnade die Natur immer schon tangiert; die Natur bleibt als etwas zurück, das entweder Theorie oder Biologie ist. Also kann es schon von da aus keine natürliche Sittlichkeit geben. Dazu kommt ein Element der Geschichtstheologie Bonaventuras: Die „Zeit des Naturgesetzes" war die niedrigste, heute überwundene Stufe im Aufstieg der Menschheit (ebd., S. 143).

Keine bloße „natura pura"

Mag auch dieses letztere damals eine Sonderlehre Bonaventuras gewesen sein, seine Position ist jedenfalls von dem zu beachten, der sein Axiom für sich in Anspruch nehmen will. Die konkret existierende menschliche Natur ist nicht nur nach einer Sondertheorie Bonaventuras mehr als eine „natura pura"; diese ist ein reiner Hilfsbegriff, der bloße Möglichkeit besagt. Gestützt auf Thomas von Aquin, bezeichnet darum Johannes B. Metz in dem Artikel „Natur" (im „Lexikon für Theologie und Kirche", Band VII, Sp. 805 ff.) die menschliche Natur als Transzendenz. Sie ist nicht ein Fall von Natur im allgemeinen, ist nicht überschaubar und geschlossen wie die untermenschliche Natur, sondern ist „Offenheit" (ebd., Sp. 806). So ist sie auch nicht „fertig" oder „stabil", sondern Natur im Werden, die sich vor einer Zukunft unendlicher Möglichkeiten befindet, in der sie geschichtlich in Kultur realisiert wird (ebd., Sp. 807). Auch einen solchen offenen Naturbegriff kannte bereits die Scholastik, die das Element der Offenheit darin mit „Potentia oboedientialis" umschrieben hat.

Wichtig ist nun, daß für die von der Scholastik herkommende Theologie die konkret existierende menschliche Natur mehr ist als diese naturhafte Offenheit, mehr als „Potentia oboedientialis". Denn sie existiert in der konkreten Heilsordnung nach dem katholischen Dogma vom allgemeinen Heilswillen Gottes und von der objektiven Erlösung aller Menschen in Christus immer schon und fortwährend unter dem Gnadenangebot Gottes und als objektiv in Christus erlöste Natur, vorgängig zu der subjektiven Stellungnahme des Menschen dazu. Zwar ermöglicht erst eine positive subjektive Stellungnahme, von einem Menschen im vollen Sinn des Wortes als „Christ" zu sprechen, so daß erst diese Wirklichkeit als übernatürliche im strengen Sinn qualifiziert werden kann. Dennoch ist — man erinnere sich an die Geistspekulation Bonaventuras — auch die konkret existierende menschliche Natur vorgängig zu einer Stellungnahme nicht ohne Bezug zum Übernatürlichen Wirklichkeit. Diesen theologischen Sachverhalt hat Karl Rahner mehrfach (vgl. das Register in Band II seiner „Schriften zur Theologie") mit dem Hilfsbegriff „übernatürliches Existential" zu bezeichnen versucht. Das Übernatürliche im Begriff selbst stärker zur Geltung zu bringen, verbietet die Glaubenslehre von der Ungeschuldetheit der Gnade.

Der theologische Naturbegriff ist mehrschichtig

Faßt man nun aber diese Elemente der heutigen und doch der Tradition ganz entsprechenden Theologie zusammen, so sieht man, daß die Redeweise von einem „Verhältnis von Natur und Gnade" sehr verkürzt und mißverständlich ist. Die Theologie kennt einen mehrschichtigen Naturbegriff. Wird theologisch oder kirchenamtlich von „Natur" gesprochen, so ist immer zu fragen, was genau gemeint ist: 1. die biologische (untermenschliche) Natur — 2. die menschliche „natura pura" als gedankliche Konstruktion — 3. die menschliche Natur, betrachtet unter dem Aspekt der „Potentia oboedientialis" — 4. die konkret existierende, in dieser Heilsordnung vorkommende menschliche Natur unter dem Zeichen des „übernatürlichen Existentials". Erst vom 3. Begriff an kann wirklich von einem „Verhältnis" dieser Natur zur Gnade gesprochen werden. Nun hat Leonhard M. Weber in seiner Untersuchung über Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit („Mysterium magnum", Freiburg 1963, Teil I) darauf aufmerksam gemacht, daß selbst das päpstliche Lehramt in Äußerungen über das Naturrecht unterschiedliche Naturbegriffe zugrunde gelegt hat. Zu beachten ist auch, daß der CIC in seiner Ehelehre einen biologischeren Naturbegriff verwendet als etwa die neuscholastische Moraltheologie (vgl. z. B. die beiden Bände gesammelter Aufsätze von Wendelin Rauch, hrsg. von Robert Schlund, Freiburg 1955 und 1956). Man kann wohl nicht sagen, daß die Moraltheologie bei ihren Überlegungen zu natürlicher und christlicher Sittlichkeit diese Differenzierungen allzusehr beachtet hat. Aber Schüller hat bei seinen Ausführungen den theologischen Sachverhalt ganz genau vor Augen. Nach ihm ist der Mensch insofern vom natürlichen Sittengesetz betroffen, als er in „Potentia oboedientialis" für das Betroffenwerden vom Gesetz der Gnade Christi zu verstehen ist (S. 48). Das „praesupponit" des scholastischen Axioms wird hier voll gewürdigt; natürlich-sittengesetzliche Weisungen und biblisch-christliche Gebote werden entsprechend dem neutestamentlichen Befund einander zugeordnet und miteinander verbunden. Dennoch beginnt erst hier die Arbeit für Moraltheologie und Unterricht. Es mag nicht schwer sein, im abstrakten Denken die menschliche Natur als „Potentia oboedientialis" zu denken und sie offenzuhalten. Es mag auch nicht schwer sein, sie so zu konzipieren, daß auf jeden Fall die Ungeschuldetheit der Gnade gewahrt wird, diese „Natur" also mit ihrer Offenheit und Unfertigkeit in sich noch sinnvoll ist. Aber bei allen Folgerungen daraus muß immer mitbedacht werden, daß in der konkreten Heilsordnung diese menschliche Natur als „Potentia oboedientialis" so wenig vorkommt wie eine „natura pura". Es ist also schwer, das Gesetz, unter dem eine solche Natur zu denken ist, zu konkretisieren und so genaue Rechte und Pflichten abzuleiten. Rahner unterscheidet (a. a. O., S. 243) zwischen „naturgesetzlichen Maximen", „die aus der transzendentalen Beziehung des Menschen zum absoluten Sein und aus seiner personalen Geistigkeit" erfließen, einerseits und anderen Dingen „mehr konkreter Art", z. B. „bestimmten engeren Prinzipien", anderseits.

Welches sind die Unterscheidungskriterien?

Die Methode, wie diese Maximen und Prinzipien erkannt und voneinander unterschieden werden können, ist nicht ganz klar. Vor allem besteht immer die Gefahr, daß hier die Zuflucht ins Historische genommen wird.

Dadurch kompliziert sich die Problemlage ungemein. Bekannt ist die Frage, ob die heutige Form der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen zur Natur des Menschen gehöre bzw. als dazugehörig nachgewiesen werden könne. Franz Böckle weist (a. a. O., S. 440, Anm. 50) auf diese Frage und auf die mögliche Antwort aus der Historie hin. Es gibt einen breiten Strom der christlichen Tradition, der die Frage eindeutig verneint. Böckle möchte gerade wegen der Breite der Tradition nicht annehmen, sie lasse sich mit einer „gnostisch spiritualisierenden Tendenz" erklären. Wer glaubt, auf empirischem und historischem Weg Aufschlüsse über die Natur des Menschen und das natürliche Sittengesetz zu erhalten (wie z. B. Johannes Messner in seinen bekannten Werken, jüngst gut zusammenfassend: „Sind die Naturrechtsprinzipien Leerformeln?", in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, S. 318 ff.), der muß mit gewichtigen Einwänden solcher Art aus der Historie rechnen, und er kann sie auch nicht mit Hilfe der bekannten Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Naturrecht beseitigen. Die systematische Erforschung der Geschichte in dieser Hinsicht hat erst begonnen (vor allem durch die verdienstvollen „Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie", die Michael Müller seit 1954 herausgibt). Schüller ist dagegen entschieden der Meinung, daß man sich hier die Arbeit nicht zu schwer machen dürfte. „Es liegt nahe, nun zu fragen, mit welchen Kriterien man überzeitliche von zeitbezogenen sittlichen Normen unterscheiden könne. Die Frage hat nicht die enorme Bedeutung, die man ihr meistens zumißt. Denn es ist für den Menschen nicht so unbedingt wichtig, genau zu wissen, was Gottes Wille für vergangene Generationen war oder für künftige Generationen sein wird, wenn er nur weiß, was Gott von ihm heute fordert" (S. 57).

Was ist spezifisch christliche Sittlichkeit?

Zur Erkenntnis gerade dieser spezifisch christlichen Sittlichkeit ist es nun nach Schüller sehr wichtig, das theologisch geklärte Verhältnis von Natur und Gnade heranzuziehen. „Der Mensch ist überhaupt nur deshalb fähig, die sittliche Botschaft Christi zu hören und glaubend zu verstehen, weil er sich (logisch) vorgängig zum Offenbarungswort Gottes immer schon als ein sittliches Wesen versteht und ausspricht" (S. 48). Das Schlüsselwort in diesem Satz ist „logisch". Allzu leicht wird es in ein „historisch" verkehrt, als ob der Christ zeitlich zuerst einen sittlichen Vollzug anstreben müsse, der erst die Bedingung für ein glaubendes Verständnis der sittlichen Botschaft Jesu wäre. Mit anderen Worten Schüllers: „Das glaubende Verstehen der Gebote Christi enthält in sich als seine (transzendentale) Voraussetzung immer schon ein natürliches Verstehen der lex naturae" (ebd.).
Auch hier hängt das katholische, von der Dogmatik geforderte Verständnis des Satzes ganz davon ab, daß die „transzendentale Voraussetzung" nicht in eine „historische Voraussetzung" verkehrt wird. Schüller verdeutlicht die theologische Argumentation in dieser Richtung mit dem Nachweis, daß das naturrechtliche Axiom „Das Sollen gründet im Sein" auch als moraltheologisches Prinzip von höchster Wichtigkeit ist. Das hier gemeinte „Sein" (das natürlich etwas ganz anderes als das heideggersche Sein ist) kann nicht als rein empirisches und faktisches gewußt werden, nicht einmal in der naturrechtlichen Argumentation. Denn bei bloß historischem Rückgriff auf das Empirische und Faktische käme der Mensch gerade nicht zu der unbedingten verpflichtenden Notwendigkeit, die zum echten Begriff eines Sittengesetzes gehört, vielmehr bliebe er immer bei Kontingentem stecken (S. 58). Was in philosophischer Analyse erfaßt werden kann und muß, ist ein „intelligibler Wesenscharakter menschlichen Seinkönnens" (ebd.). Was sich hieraus an Sollen ergibt, ist für den Christen nicht so wichtig angesichts der im Glauben gewußten Wahrheit, daß er in Christus eines neuen Seins teilhaftig ist. Gerade auch hier gilt das Axiom: „Das Sollen gründet im Sein." „Die gratia Christi ist donum und mandatum, nie das eine ohne das andere, aber auch immer zuerst donum, danach erst mandatum" (S. 53).

Das „Sein des Christen" als überbietende Fülle des Natürlichen

So bietet Schüller die Grundlage dafür, aus einer streng theologischen, vor allem auch bibeltheologischen Analyse des „Seins des Christen" doch viel mehr konkrete Weisungen zu entheben, als sie in den direkten sittlichen Geboten des Neuen Testaments enthalten sind. Moraltheologie ist „die aus dem Indikativ in den Imperativ übersetzte theologische Anthropologie" (S. 54). Das Wort „theologisch" ist entscheidend. Die Moraltheologie wird nicht aus dem (historisch-empirisch erfaßbaren?) „natürlichen Sein des Menschen" das „natürliche Sollen des Menschen" ableiten und als historisch Späteres ein „christliches Sollen" noch obendrein hinzufügen. Vielmehr wird sie Hand in Hand mit der Dogmatik das „Sein des Christen" als überbietende Erfüllung des natürlichen Seinkönnens untersuchen, darstellen und das „Sollen des Christen" daraus ableiten, auch wenn dieses in der Wortoffenbarung nicht konkret formuliert ist bzw. damals noch nicht konkret formuliert werden konnte.
In diesem Zusammenhang stellt sich von selbst die Frage, ob es von der theologischen Anthropologie her mit ihrem vorsichtigeren Naturbegriff überhaupt natürlich gute sittliche Akte des Menschen geben könne. Hier ist auf eine neuere Studie von Georg Muschalek SJ („Natürlichkeit und Menschlichkeit. Bemerkungen zur Lehre von den natürlich guten Akten", in: Gott in Welt, Bd. II, Freiburg 1964, S. 103 ff.) aufmerksam zu machen. Im Anschluß an Karl Rahner zeigt Muschalek, daß jeder sittlich gute Akt übernatürlich gut ist. Die Entscheidung für einen sittlichen Wert führt über alle begrenzten, kategorialen Objekte hinaus und rührt an das völlig Unbedingte und im Grunde alles Umfassende (S. 111), das im Wollen bejaht oder abgelehnt wird. Eben dieses, das keinerlei Abhängigkeit kennt, ist nicht der abstrakte Gott der Philosophen, sondern der Gott des gnadenhaften ewigen Lebens (ebd.). Nun wird ein solcher Akt der Annahme oder Ablehnung dieses Unbedingten nicht notwendig reflex gedeutet. Er kann unreflex und „unthematisch" sein. So kann eben auch der, den wir „ungläubig" nennen, der sich vielleicht mit dem Ausdrucksmaterial seiner eigenen Erfahrungswelt selbst als „ungläubig" versteht, übernatürlich sittlich gut handeln (S. 112). Freiheit reicht in der konkreten Heilsordnung in den Bereich des Übernatürlichen — man erinnert sich an die Nähe dieser Gedankengänge zu denen Bonaventuras —, und darum ist eine positive Freiheitsentscheidung nicht im Bereich einer „natürlichen Sittlichkeit" anzusiedeln, sondern sie ist übernatürlich sittlich gut.
Neben dieser großen Aufgabe der Moraltheologie, das

Sein des Christen theologisch zu verstehen und daraus das Sollen abzuleiten, zeichnet sich sofort die weitere Aufgabe ab, nach der Geschichtlichkeit dieses christlichen Sollens und Seins zu fragen. Schüller kritisiert die früher übliche Methode, möglichst zahlreiche überzeitliche Normen aufzustellen, die in der unwandelbaren metaphysischen „Natur" des Menschen gründen würden (S. 55). Dieses Bemühen ging offenbar in Angst vor einem ethischen Relativismus davon aus, den Spielraum des Menschen möglichst zu verkleinern und das geschichtlich Veränderliche möglichst zu minimalisieren (ebd.; vgl. dazu auch Joseph Arntz OP, „Naturrecht und Geschichte", in: „Concilium", Mai 1965, S. 383 ff.). Heute muß aber bedacht werden, daß nicht nur Sollensweisungen, sondern auch das Sein selbst sich entfalten und verändern kann (S. 52 ff.). Dementsprechend ist nicht damit zu rechnen, daß in allen Fällen die sittlichen Gebote des Neuen Testaments aus einem unveränderlichen „Sein des Christen" sich ergeben. Wie dieses in manchen Fällen, so können auch sie sich in manchen Fällen wandeln. Schüller führt als Beispiel an, daß nach der neutestamentlichen Weisung die Ehefrau ihrem Mann „in allem untertan zu sein" hat. „Diese Mahnung setzt offensichtlich einen gewissen Mangel an ‚Mündigkeit' auf seiten der Frau voraus ... Besteht diese Voraussetzung heute noch? Das dürfte zumindest für Europa und Amerika weitgehend zu verneinen sein" (S. 56).

Lehramt und geschichtliche Bedingtheit sittlicher Gebote

Es ist also auch Aufgabe der Moraltheologie, aus dem Sein des Christen *heute* das Sollen des Christen *heute* zu erheben. Dabei kann sich die Moraltheologie selbstverständlich in vielen Fällen an das kirchliche Lehramt halten, dann nämlich, wenn das Lehramt eine unfehlbare Entscheidung fällt. Ebenso selbstverständlich sind auch die nicht-unfehlbaren, aber authentischen und autoritativen Entscheidungen des Lehramtes (S. 63) sichere Richtschnur. Schüller zeigt, daß sich kein Katholik von vornherein ohne ernsthafte und stichhaltige Gründe in solchen Fällen eine vom Lehramt abweichende Auffassung zu eigen machen darf (S. 64). Daran fügt er allerdings eine wichtige Bemerkung an: „In einem Punkte scheint uns diese herrschende Lehre noch verbesserungsbedürftig zu sein. Sie geht gleichsam rein ‚apriorisch' voran. Sie nimmt ihren Ausgang bei der geoffenbarten Wahrheit vom besonderen Beistand des Heiligen Geistes, der auch dem authentischen [Schüller meint hier: dem authentischen, nicht nur dem unfehlbaren; vgl. S. 63] Lehramt von Christus zugesichert ist, und erschließt von da aus die Art von Verbindlichkeit, die den authentischen Lehrentscheidungen der Kirche zukommen muß. Wäre diese Beweisführung ‚a priori' nicht noch zu ergänzen und zu differenzieren durch einige Überlegungen ‚a posteriori'? Mittlerweile hat das authentische Lehramt seit nahezu 2000 Jahren das Gesetz Gottes verkündet und ausgelegt. Müßte man nun nicht einmal versuchen, in einem geschichtlichen Rückblick festzustellen, was von seinen einmal gefällten authentischen (nicht unfehlbaren) Lehrentscheidungen sich im Laufe der Zeit als Irrtum herausgestellt hat, und zwar auch nach dem Urteil eben dieses selben authentischen Lehramtes? Dann ließe sich wahrscheinlich etwas exakter und detaillierter erkennen, wieweit der Heilige Geist sich dafür verbürgt, das authentische Lehramt vor Irrtümern zu bewahren, und wieweit nicht. Dann könnte man vermutlich auch etwas konkreter die Bedingungen angeben, unter denen Verlautbarungen des authentischen Lehramtes ihre Verbindlichkeit für die Gläubigen verlieren. Auch hier, so scheint es uns, liegt eine Aufgabe, die die Moraltheologie erst noch in Angriff zu nehmen hätte" (S. 64 f.).

Kirchliche Ehemoral und Geburtenregelung

Die Diskussion zur Frage der Geburtenregelung hat in den letzten Jahren unüberschaubare Ausmaße angenommen. Die moraltheologische Literatur dazu wächst von Monat zu Monat. Das Meinungsspektrum wird zusehends differenzierter oder zum mindesten farbenreicher. Allmählich bahnt sich auch eine intensivere und gründlichere Diskussion zwischen den Vertretern der Moraltheologie, der Medizin und den verschiedenen modernen anthropologischen Wissenschaften an, die gemeinsam versuchen, das Thema anthropologisch tiefer zu fassen, aus der unnatürlichen Isolierung, in die es durch eine lange gnostisch-manichäisch beeinflußte Tradition geraten ist, zu befreien und in einen umfassenderen Zusammenhang zu stellen. Die Öffentlichkeit nimmt an dieser Diskussion lebhaften, manchmal ungeduldigen, ja leidenschaftlichen Anteil. Diese freie Diskussion wurde auch im innerkatholischen Raum durch die Ankündigung Papst Pauls VI., die Entscheidung einer baldigen eigenen lehramtlichen Stellungnahme vorzubehalten (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515), kaum gehemmt, im engeren moraltheologischen Bereich eher gefördert und belebt. Schließlich hat der Papst durch die Berufung von Fachleuten der verschiedenen Disziplinen und Richtungen in die zum Studium des Problems geschaffene Kommission (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 350) selbst den Willen bekundet, das Thema unter den verschiedenen Gesichtspunkten möglichst gründlich und umfassend erörtern zu lassen. Das Konzil hat schließlich durch die Schaffung einer diskussionsgünstigen Atmosphäre und durch seine eigenen Fragen an die Moraltheologie das freie Gespräch wesentlich erleichtert.

Es kann nun im folgenden nicht darum gehen, ein möglichst breites und vollständiges Spektrum der Vielfalt der Meinungen und Vorschläge nachzuzeichnen (eine im ganzen ausgezeichnete Zusammenfassung der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion bietet Franz Böckle in „Wort und Wahrheit", Jhg. 19, S. 577 ff., und, an Hand der neueren Erscheinungen überarbeitet, in „Concilium", Mai 1965, S. 411—426), vielmehr wollen wir uns darauf beschränken, jene Gesichtspunkte herauszustellen, die einerseits helfen, den ganzen Fragenkomplex im rechten Zusammenhang zu sehen, und anderseits geeignet sind, den Entwicklungsprozeß in seinen wichtigsten Momenten zeitlich und gedanklich sichtbar zu machen, der sich in der Frage sowohl in den lehramtlichen Stellungnahmen wie in der moraltheologischen Diskussion abzeichnet. Dabei sollen weder Lösungen insinuiert noch vorweggenommen werden, sondern es soll die Richtung angezeigt werden, in der nach Lösungen gesucht wird.

Eine gewisse terminologische Klärung dürfte dabei von besonderem Nutzen sein, denn alle Termini, mit denen unser Problem gewöhnlich bezeichnet wird: Geburtenregelung, Geburtenkontrolle, Familienplanung, Empfängnisverhütung, verantwortete Elternschaft, entbehren nicht einer gewissen Zweideutigkeit und sind von

gefühlsmäßigen Momenten überlagert. Der Ausdruck Geburtenregelung — er stammt ursprünglich von dem Berliner Sozialhygieniker Grotjahn —, der im Sinne einer allgemeinen Sprachregelung von Pius XII. in seinen beiden Ansprachen vom 29. Oktober und 26. November 1951 in die katholische Morallehre eingeführt und zugleich gegenüber dem Ausdruck Geburtenkontrolle abgehoben wurde, bezeichnete seither im katholischen Verständnis die Empfängnisverhütung mit Hilfe sogenannter „natürlicher" Mittel bei Vorliegen eines sittlich zu rechtfertigenden Grundes, während man den Ausdruck Geburtenkontrolle auf die unerlaubten Methoden (chemische und mechanische Mittel) beschränkte. Man wollte offenbar damit das „Natürliche" gegenüber dem „Technischen", die verantwortete Elternschaft gegenüber mechanischer Geburtenkontrolle abheben. Diese Terminologie wurde u. a. in Anlehnung an Pius XII. von Stanislas de Lestapis („Geburtenregelung — Geburtenkontrolle", Freiburg 1961) übernommen und von den französischen Kardinälen und Erzbischöfen in ihrer bekannten Erklärung vom März 1961 (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 351) präzisiert. Diese Sprachregelung hat, da offenbar einem apologetischen Bedürfnis entsprungen, etwas Künstliches an sich. Paul VI. hat in seiner Ansprache vom 23. Juni 1963 an die Kardinäle (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515) diese zum erstenmal durchbrochen und unterschiedslos von „Geburtenkontrolle" gesprochen. Ideal sind beide Termini nicht, weil sie strenggenommen Abtreibung oder die Verwendung abortiver chemischer Mittel nicht ausschließen. Genauer wäre demnach der Terminus Empfängnisverhütung, der sich aber wegen des negativen Beigeschmacks im kirchlichen Bereich nicht durchgesetzt hat; man spräche also besser von Empfängnisplanung oder von verantworteter Elternschaft, was in letzter Zeit häufiger vorgeschlagen wird.

Empirische Voraussetzungen

Allzu lange Zeit hat sich die Moraltheologie, besonders in der Sexual- und Ehemoral, auf die Deduktion möglichst konkreter und einschneidender Normen aus allgemeinen und „unveränderlichen" Prinzipien „natürlicher" Sittlichkeit und die Anwendung dieser Normen auf immer neue Fälle beschränkt. Heute hat sie gelernt, das Problem komplexer und zugleich differenzierter zu sehen, die geschichtliche Bedingtheit gewisser Normen und deren empirische Voraussetzungen zu beachten: die Bevölkerungsentwicklung, die sozio-kulturellen Faktoren, innerhalb welcher sich das Problem stellt, und die sozialökonomische Entwicklung, von der die Familien, die die Kinder aufziehen, betroffen sind. Tatsächlich wurde das Problem ja durch diese Faktoren in unserer Zeit wenn nicht geschaffen, so doch durch sie erst zu einem globalen Problem. Nun können zwar Moralgesetze, ob es sich dabei um Elemente natürlicher Sittlichkeit oder im strengen Sinn um Offenbarungsinhalte oder auch nur um allgemein als sittliches Gesetz anerkannte ethische Traditionen handelt, nicht einfach wegen einer für den Zeitgenossen ungünstigen Konjunktur dieser Faktoren geändert werden, aber die Einsicht in ihre Bedeutung und gegenseitige Abhängigkeit kann dazu helfen, das Problem vielseitiger und in den richtigen Perspektiven zu sehen; diese Faktoren müssen also zum mindesten von der Moraltheologie oder der Sozialethik als Erkenntnishilfen akzeptiert werden.

Bevölkerungsexplosion in Entwicklungsländern

Nun gibt es gerade hinsichtlich des Problems der Geburtenregelung eine ganze Reihe solcher Faktoren, die das Problem und die Dringlichkeit einer Lösung anschaulich machen. Das erste und wohl wichtigste dieser Daten ist die Bevölkerungsexplosion in den Entwicklungsländern bei zunehmender Verschärfung der demographischen Diskrepanz zwischen diesen und den westlichen Industrieländern. Blieb bis vor etwa 200 Jahren die Weltbevölkerung wegen der hohen Mortalitätsziffer im wesentlichen konstant, so rechnet man heute mit einer Verdoppelung der Weltbevölkerung in knapp vierzig Jahren. Der Grund dafür liegt kaum oder überhaupt nicht in biologischen Veränderungen, sondern im wissenschaftlich-technischen, vor allem medizinischen Fortschritt, dem es in den letzten hundert Jahren gelang, bei gleichbleibender Natalität in den Entwicklungsländern die Sterblichkeitsziffer so herabzusetzen, daß die Bevölkerungszahl explosionsartig zunahm. War früher infolge hoher Kindersterblichkeit, Seuchen, Hungersnöten usw. die Lebenserwartung so niedrig, daß die sehr hohe Sterblichkeit den natürlichen Bevölkerungsregulator bildete, so bewirkten die Segnungen der Medizin, die bisher von allen Entwicklungsfaktoren den eindeutigsten Fortschritt erzielten, zum erstenmal die radikale Durchbrechung dieses „natürlichen" Gleichgewichts. Der Prozeß ist in den Entwicklungsländern und in den europäischen Ländern der grundsätzlich gleiche, nur wirkte er sich dort sozusagen als europäisches Erbe aus und vollzog sich in Europa selbst unter völlig verschiedenen sozio-kulturellen Konstellationen.

Die im 19. Jahrhundert in Europa eintretende demographische Explosion fand ein Ventil in der Auswanderung. Dieses Ventil ist den Entwicklungsländern heute verschlossen. Für sie kommt die Auswanderung als Mittel der Bevölkerungsregulierung nicht oder kaum in Frage. In Europa vollzog sich die Bevölkerungsvermehrung, bedingt durch die Herabsetzung der Sterblichkeitsziffer, durch wirtschaftlichen, kulturellen und hygienischen Aufstieg, unter den günstigen Voraussetzungen eines relativ organischen Gesamtentwicklungsprozesses — sozialökonomisch und sozio-kulturell —, der infolge des zivilisatorischen Niveaus fast gleichzeitig zu den günstigsten Bedingungen einer gewollten Geburtenherabsetzung führte. In den Entwicklungsländern fallen die Faktoren, die eine solch günstige Entwicklung ermöglichen könnten, auseinander.

Der medizinische Fortschritt, der den Entwicklungsländern als erste zivilisatorische Errungenschaft mit Erfolg zugute kam, ist nicht von einer gleichzeitigen Veränderung der anderen sozio-kulturellen Voraussetzungen begleitet. Der Rückgang der Sterblichkeit erfolgt ohne eine wesentliche Veränderung der Kultur und übt auch keinen wesentlichen Einfluß auf die Fruchtbarkeit aus. A. Miller kommt in einem im Rahmen eines Sonderheftes zur Frage der Geburtenregelung veröffentlichten Beitrag über die damit zusammenhängenden soziologisch-demographischen Faktoren („Schweizer Rundschau", März/April 1965, S. 146) zu dem Schluß: „Ohne eine Revolutionierung der gesamten Kultur und des herrschenden Wertsystems besteht in den Entwicklungsländern kaum die Hoffnung auf die Reduktion der Familiengröße. Jede diesbezügliche Hilfe von seiten der Industrieländer stößt dabei auf Schwierigkeiten. Werden die Gesundheit und ein möglichst langes Leben in allen Kulturen als positive Werte

betrachtet, so daß eine Hilfe bei der Reduktion der Sterblichkeit nirgends abgelehnt wird, so gilt das für die Fruchtbarkeit nicht." Aber die starke Bevölkerungszunahme drückt auf das Wohlstandsniveau, verschärft die Armut, führt zu noch tieferer Verelendung. „Die radikale Reduktion der Familiengröße in den Entwicklungsländern und die möglichst starke Beschleunigung der Fruchtbarkeitsabnahme gehören deshalb zu den dringenden Aufgaben, welche diese Länder in Angriff nehmen müssen" (ebd. S. 147). Hier stellt sich der Zusammenhang von Bevölkerungsdichte und Subsistenzmitteln in aller Schärfe. Der Hinweis allein, wie er auch gelegentlich noch in kirchlichen Stellungnahmen zu hören ist, wirtschaftlicher Wohlstand dürfe nicht durch Verminderung der Tischgenossen erzielt werden, nützt nichts. Auch der Hinweis auf die Erfolglosigkeit kontrazeptiver Methoden kann kaum als gültiges Argument angesehen werden. Es gelte vielmehr, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen solche Methoden, die natürlich der sittlichen Würde des Menschen entsprechen müssen, wirksam werden können.

Kinderreichtum und Industriekultur

Aber das Problem der Geburtenregelung besteht nicht nur für die Entwicklungsländer, es besteht auch in den Industrieländern, freilich aus anderen Gründen und unter anderen Voraussetzungen. Diese ergeben sich aus der spezifischen Situation, in der heute die Ehen ihre Aufgabe der Fortpflanzung erfüllen müssen. Gehört zu den Zielen der Ehe nicht nur die Zeugung, sondern auch die Aufzucht der Kinder, so ist die Erfüllung dieses Zieles abhängig von den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen, in denen sich die Familie befindet. Diese sozialen Verhältnisse aber erlauben keine Fruchtbarkeit um jeden Preis. Trotz Familienlastenausgleich und Kindergeld unterliegt gerade die Familie mit mehreren Kindern der Gefahr der wirtschaftlichen und sozialen Diskriminierung, bedeutet ein weiteres Kind unter Umständen soziale Deklassierung. Die Wohnverhältnisse sind ein weiterer Hinweis auf die Notwendigkeit der Beschränkung der Kinderzahl und der Regelung der zeitlichen Folge der Schwangerschaften für die Mehrzahl der Familien. Hinzu kommen andere Sozialfaktoren: der soziologische Strukturwandel der Familie von der agrarischen Großfamilie zur städtischen Kleinfamilie, in der die Gatten in ganz anderer Weise aufeinander angewiesen sind, da sie die Last der Erziehung zunächst weitgehend allein zu tragen haben. F. Böckle (in: „Concilium", Mai 1965, S. 413) weist noch auf weitere Sozialfaktoren hin: die Abhängigkeit der Stabilität der heutigen Ehe fast ausschließlich von den personalen Faktoren, die Auflösungen der traditionellen tragenden gesellschaftlich-familiären Bindungen (Dorfgemeinschaft, Verwandtschaft, Einheit von Wohn- und Arbeitsplatz). Eine agrarische Mentalität kann als pure Eigenliebe und als Mangel an Großmut auslegen, was innerhalb städtisch-industrieller Verhältnisse nicht nur sittlich gerechtfertigt, sondern auch gefordert sein kann.
Hinzu kommen noch Faktoren, die gewisse biologische Veränderungen einschließen und die heute medizinisch als gesichert gelten: Der Rückgang der Säuglings- und Kindersterblichkeit bedingt den fast völligen Ausfall der „natürlichen" Selektion. Ein großer Prozentsatz schwächer konstituierter Frauen kommt heute ins gebärfähige Alter. Diese müssen dann aber ihren Fruchtbarkeitsauftrag unter gesundheitlich schwächeren Voraussetzungen erfüllen. Hier müßten wohl auch die höheren nervlichen Belastungen der Frau erwähnt werden. Von medizinischer Seite wird weiter auf die Möglichkeit der optimalen Sicherung der Fruchtbarkeit hingewiesen, die die Reduktion der „natürlich" sterilen Zeiten zur Folge hat. Eine in sich lobenswerte Haltung versucht den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten nur mit dem Hinweis auf gläubige Großmut und Gottvertrauen zu begegnen. Doch die Moraltheologie sieht heute das Problem wohl fast übereinstimmend wesentlich differenzierter: „Die gläubige Haltung zeigt sich aber nicht in der Übergabe der Verantwortung für die Kinderzahl an die göttliche Vorsehung, sondern in der eigenen bewußten und freudigen Annahme der Verantwortung" (Böckle, a. a. O., S. 414). Es geht bei der Diskussion um die Geburtenregelung nicht um die Abwälzung irgendwelcher Verantwortung, sondern im Gegenteil um die bewußte Aufsichnahme des Fruchtbarkeitsauftrages im Rahmen der gegebenen sozialen Verhältnisse.

Die kirchliche Ehelehre in Frage gestellt?

Die hier genannten Voraussetzungen, die im einzelnen der Differenzierung bedürften, werden heute auch im kirchlichen Raum anerkannt. Damit beginnt aber für die Moraltheologie und die kirchliche Pastoral erst das eigentliche Problem. Es ergibt sich aus der Tatsache, daß einerseits zugleich mit der Konstellation der Faktoren, die heute eine Empfängnisplanung in den Entwicklungsländern, aber auch in den Ländern mit industrieller Zivilisation gebieterisch fordern, nicht nur die Einsicht des Menschen in die Vorgänge und Abläufe der Natur, sondern auch das Bewußtsein von deren Lenkbarkeit gewachsen ist, daß anderseits neben die genannten soziokulturellen, sozial-ökonomischen und biologisch-physiologischen Faktoren neue anthropologische Voraussetzungen getreten sind. Für ein an die Beherrschbarkeit und Formbarkeit der Natur gewöhntes „technisches" Denken ist z. B. die Lehre der Päpste von der „natürlichen" Ausrichtung des ehelichen Aktes auf die Zeugung schwer vollziehbar und wirken alle Unterscheidungen, die daraus für die sittliche Bewertung der einzelnen empfängnisverhütenden Methoden folgen (etwa für die Unterscheidung zwischen natürlichen Methoden der „Geburtenregelung" und den künstlich-technischen Methoden der „Geburtenkontrolle"), kaum überzeugend. Es kommt hinzu die wachsende Einsicht in die Geschichtlichkeit unseres Denkens und entsprechend auch in die geschichtliche Bedingtheit ethischer Normen besonders in Bereichen, wo es um den konkreten Lebensvollzug geht, dessen Vollzugsweisen sich jeweils unter variierenden Voraussetzungen ändern, die sich deshalb nicht einfach mit der Alternative Gebot—Verbot rechtfertigen oder erklären lassen, besonders in Fragen, auf die die biblische Offenbarung die Antwort weitgehend offenläßt. Die Moraltheologie ist sich heute dessen bewußt, daß die kirchliche Ehelehre und Sexualmoral, besonders in der augustinisch-franziskanischen Tradition, die wenigstens zunächst auch für die päpstlichen Interventionen in neuerer Zeit bestimmend blieb (vgl. Enzyklika *Casti connubii,* zit. nach Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, bes. Nr. 1689—1691), mit stoisch-gnostisch-manichäischen Elementen durchsetzt war, daß lange Zeit die eigentlich positive Bedeutung der Sexualität für das Gut der Ehe (das dann im letzten auch das bonum prolis ist) nicht voll erkannt wurde und in der altkirchlichen Tradition sich der Sinn der Ehe

zu sehr in der Zeugung und Arterhaltung erschöpfte und darüber hinaus der eheliche Verkehr einseitig nur als „remedium concupiscentiae" konzediert wurde. Hinzu kommt, daß die medizinische Wissenschaft angesichts des medizinischen Befundes in der Mehrzahl ihrer Vertreter — auch der katholischen Vertreter — etwa die Auffassung der Kirche von der sittlichen Differenz zwischen „verhütenden" und „vermeidenden" oder vorbeugenden Mitteln der Empfängnisplanung nicht teilt, sondern aus der Einsicht in die tatsächlich zur Verfügung stehenden Mittel und Methoden vor einer einseitigen Identifizierung der Kirche mit einer bestimmten Methode oder einem bestimmten Mittel warnt. Sehr ausdrücklich der Luzerner Privatdozent G. A. Hauser: „Jede Identifikation einer Konfession oder Kirche, einer Autorität, einer Beratungsstelle, einer Behörde mit einer ganz bestimmten antikonzeptionellen Methode ist falsch. Jede Methode ist unvollkommen [nicht nur in der Wirkung, sondern auch im Vollzug], mangelhaft und unter Umständen gefährlich. Nur die genaue Abklärung der mitbestimmenden Faktoren zeigt, welche Methode am ehesten gangbar ist" („Schweizer Rundschau", März/April 1965, S. 174). Und noch deutlicher (verbunden mit einer Warnung vor möglichen Festlegungen): „Statt sich der Haltung der Eheleute gegeneinander, gegenüber der Familie, den vorhandenen und den kommenden Kindern zu widmen, läuft man Gefahr, sich in methodische Fragen zu verlieren, die nie generell, sondern nur individuell gelöst werden können" (ebd., S. 175). Jede Fixierung sei bei einem bestimmten Stande der Wissenschaft falsch, und er verweist beispielsweise auf die Theorie des Thomas von Aquin, nach der die Beseelung erst eine gewisse Zeit nach der Zeugung stattfinden sollte, wonach dann eine Schwangerschaftsunterbrechung, wie sie heute meist durchgeführt wird, nicht nur straflos, sondern auch moralisch zu verantworten wäre.

Das Dilemma verdichtet sich auch nach der pastoralen Seite hin, weil immer mehr Gläubige in einem Konflikt zwischen der Überzeugung des eigenen Gewissens und der amtlichen Lehre der Kirche stehen und diese nicht aus eigener ethischen Überzeugung, sondern nur unter Berufung auf das Gebot der Kirche zu erfüllen in der Lage sind. Mehr noch als in der schriftlichen Diskussion wird gesprächsweise auch von seiten der Moraltheologen auf diesen Sachverhalt verwiesen. Es ist das Verdienst von Weihbischof J. M. Reuß, ihn in aller Schärfe formuliert zu haben („Tübinger Theologische Quartalschrift", Nr. 4, 1963, S. 454 ff.).

Schließlich darf der ökumenische Aspekt der Frage nicht übersehen werden. Sie hat ihre Bedeutung für das Gespräch zwischen den Kirchen, und es liegt nahe, auch auf die keineswegs einheitlichen Meinungen innerhalb der protestantischen Konfessionen zu hören (vgl. neben der laufenden Berichterstattung in der Herder-Korrespondenz J. Fischer, „Die Problematik der Geburtenregelung in der Diskussion der Kirchen", Stuttgart 1965, und „Kindersegen und Geburtenkontrolle". Ein Symposion mit Joachim Beckmann, Wilhelm Giesen, Richard Kepp, Gertrud Osterloh, Hermann Schubnell, Helmut Simon und Helmut Thielicke, Hamburg 1964). Die Herausstellung der gemeinsamen Elemente einer christlichen Anthropologie könnte zur Verringerung des Gegensatzes in dieser Frage beitragen und zugleich einer einseitigen Konzentration der Moraltheologie auf Methodenfragen entgegenwirken.

Bedeutung und Interpretation der Lehramtsautorität

Bilden die Festlegungen des kirchlichen Lehramtes seit *Casti connubii* ein Hindernis für eine umfassende Erörterung und Lösung des Problems? Diese oft gestellte Frage kann kaum beantwortet werden, wohl aber kann gesagt werden, daß angesichts der besonders entschiedenen Stellungnahmen zur „Natur" des ehelichen Aktes und seiner Ausrichtung auf die Zeugung und der daraus resultierenden strikten Ablehnung aller „nicht natürlichen" antikonzeptionellen Methoden die Klärung der Tragweite und Qualifikation der Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes in der Diskussion eine erstrangige Rolle spielt.

Abgesehen davon, daß es tatsächlich Moraltheologen und Vertreter des Lehramtes gibt, die die traditionelle Lehre der Kirche über die eheliche Fruchtbarkeit als unwandelbare Lehre qualifizieren (vgl. dazu den instruktiven Überblick über die moraltheologische Diskussion zur Geburtenregelung im angelsächsischen Raum von M. E. McDonagh in „Concilium", Mai 1965, S. 427—440), wird — wie sich für die katholische Theologie von selbst versteht — diesem Sachverhalt auch gerade von seiten jener Moraltheologen große Bedeutung beigemessen, die eine weitgehende Überprüfung der traditionellen Lehre der Kirche intendieren.

So äußert z. B. E. Schillebeeckx (De Naturwet in verband mit de katholieke huvelij opvatting, in: Jaarboek der Katholieke Theologie, Hilversum 1963, S. 25), auch wenn es sich dabei um keine Ex-cathedra-Entscheidung handle, so habe man es doch mit einer allgemeinen Lehre des Weltepiskopats zu tun, so daß es kein Zurück mehr gebe. Es sei zudem undenkbar, daß sich die Kirche in einer so wichtigen Lebensfrage „in einer nicht unfehlbaren Lehraussage tatsächlich irren würde" (ähnlich neuestens auch Bernhard Häring nach NCWC News Service, 15. 5. 65). Böckle, der sich dieses Urteil wohl zu eigen macht (a. a. O., S. 423), weicht mit Schillebeeckx diesem Sachverhalt gegenüber auf die Feststellung aus, es sei nun aber ganz entschieden zu fragen, was denn der eigentliche Kern der kirchlichen Aussage sei (ebd.), und er sieht, auf Schillebeeckx verweisend, diesen Kern darin, daß „das Wesen der Ehe und dementsprechend die Grundentscheidung zur Eheführung mit der positiven Ausschließung des Kindes unvereinbar sei" (ebd.). Nun hat dieses Fragen nach der eigentlichen Intention des Lehramts in der Ehemoral sicher seinen guten Sinn, es erklärt aber nicht die eigentliche Schwierigkeit, die darin besteht, daß heute Zweifel an bestimmten, vom Lehramt autoritativ festgehaltenen Normen der traditionellen Ehemoral vor allem in der ethischen Normierung des ehelichen Aktes bestehen.

Anders scheint sich Weihbischof Reuß (Eheliche Hingabe und Zeugung, in: „Tübinger Theologische Quartalschrift", 1963, S. 454) zu entscheiden: Es lasse sich nicht bestreiten, daß aus bestimmten Voraussetzungen entstandene und weiter überlieferte Normen, die nicht als Offenbarungsgut nachzuweisen seien, in späteren Zeiten nicht mehr fraglos gültig erscheinen. „Dieses Problem stellt sich, wenn die Normen sich nicht aus der Offenbarung ergeben und keine unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung vorliegt... Das gilt um so mehr, wenn solche nicht definierten überlieferten Meinungen, die weder als Offenbarungsgut nachgewiesen noch aus der Offenbarung zwingend abzuleiten sind, den neuen Erkenntnissen nicht mehr voll genügen", ein Tatbestand, den Reuß bezüglich der Frage

der Geburtenregelung als gegeben ansieht. Und er beruft sich auf die Ansprache Pauls VI. an das Kardinalskollegium, in der dieser hinsichtlich der von Pius XII. aufgestellten Normen erklärte: „Sie müssen deshalb für gültig gehalten werden, wenigstens solange Wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern" (in der Replik auf die Einwände A. Günthörs gegen den Artikel von Reuß über „Eheliche Hingabe und Zeugung" in: „Tübinger Theologische Quartalschrift", 1964, S. 449), und er zieht daraus den Schluß: „Ist aber eine solche päpstliche Lehre nicht definitiv und irreformabel, so kann auch die von ihr und zu ihr geforderte Zustimmung nicht absolut und irreformabel sein" (Reuß, a. a. O., S. 449).
Günthör hat in seiner Auseinandersetzung mit Janssens und Reuß gegen letzteren den Vorwurf erhoben, er mache sich die Frage nach der lehramtlichen Qualifikation der traditionellen Ehelehre der Kirche zu leicht, indem er die Lehre der Kirche als „überkommene theologische Auffassung" und „nicht definierte überlieferte Meinung" abwerte („Tübinger Theologische Quartalschrift", 1964, S. 322) und z. B. in der Frage der Sterilisation auch tatsächlich „nicht der führenden Hand des Magisteriums" folge, sondern „eine ihm wohl entgegengesetzte Lehre" vortrage (ebd.). Ähnliches wirft Günthör auch hinsichtlich der Beurteilung der Aussagen Pius' XII. über den „Wesens"unterschied zwischen der Anwendung empfängnisverhütender Mittel und der Wahl empfängnisfreier Tage L. Janssens vor (zur ganzen Auseinandersetzung vgl. Janssens, Morale conjugale et progestogènes, in: „Ephemerides Theologicae Lovanienses", 1963, S. 787 bis 826, und A. Günthör, a. a. O., S. 323 ff.).

Kirchliche Tradition und päpstliche Lehre

In der Frage der Bindung an das kirchliche Lehramt wird man in bezug auf unser Problem zunächst einmal unterscheiden müssen zwischen kirchlicher Tradition und päpstlicher Lehre. Zweitens wäre zu untersuchen, inwieweit die hier genannte Tradition einerseits und die päpstliche Lehre anderseits Kontinuität oder gar Identität aufweisen. Stellungnahmen des obersten kirchlichen Lehramtes gibt es erst seit dem 19. Jahrhundert. Erst mit *Casti connubii* beginnen die autoritativen päpstlichen Stellungnahmen, und zwar hier zunächst als Erwiderung auf die Feststellungen der Lambeth-Konferenz von 1930, die ein grundsätzliches Ja zur Anwendung kontrazeptiver Methoden bei „sittlich begründeter Veranlassung" aussprach (Auszug bei J. Fischer, a. a. O., S. 75 f.), ohne daß dieser Erwiderung bereits eine umfassendere innerkirchliche Diskussion zur neu heraufbrechenden Problematik vorausgegangen war. Historisch läßt sich in der kirchlichen Tradition (bei den Vätern, in den Pönitentialien des Mittelalters, bei den Moraltheologen des 16. und 17. Jahrhunderts) zwar eine übereinstimmende Ablehnung kontrazeptiver Mittel feststellen, aber die Motivierung geht doch nicht immer von denselben Gesichtspunkten aus, zudem ist auch in der Tradition wie in der Gegenwart ein gewisser Gegensatz zwischen moralischer Strenge und pastoraler Milde festzustellen (vgl. dazu u. a. P. Riquet SJ, Brève histoire de la contraception, in: La Régulation des naissances, Paris 1962, S. 34 ff.). Man vergleiche dazu etwa die in heutiger Sicht verengte Schau des „Hauptzwecks" der Ehe und das zur Begründung angefügte argumentum ad hominem: „In der Tat steht das in direktem Gegensatz zum hauptsächlichen und beinahe einzigen Zweck der Ehe (der Kindererzeugung) ... Im übrigen würden die Frauen, sollte ihnen in diesem oder jenem Fall erlaubt werden, die Empfängnis zu verhüten, diese Erlaubnis in erschreckender Weise mißbrauchen zum großen Schaden der menschlichen Bevölkerung" (Laymann, Theologia moralis, 1625; zit. nach Riquet, a. a. O., S. 25). Das entscheidende Argument gegen die Tradition ist aber wohl, daß es ein Problem der Geburtenregelung als globales soziales Problem, wie wir es heute kennen, für diese Tradition gar nicht gegeben hat.

Identität oder Kontinuität der Lehramtsentscheidungen?

Was die päpstlichen Stellungnahmen betrifft, so gibt es zwar insofern eine übereinstimmende Kontinuität, als sowohl in *Casti connubii* wie auch in den Ansprachen Pius' XII. die Verwendung empfängnisverhütender Mittel ausdrücklich als der Natur der ehelichen Einigung (dem ehelichen „Akt") widersprechend ausgeschlossen, die Wahl empfängnisfreier Tage aber (wenigstens einschlußweise auch in *Casti connubii*) erlaubt wird. Die Stellungnahme Pius' XI. ist eindeutig: „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür des Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur; und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld" (*Casti connubii*, zit. nach Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, Nr. 1690). Dieser Feststellung folgt noch eine strenge Mahnung an die Beichtväter, die Gläubigen „über dieses schwer verpflichtende Gesetz nicht im Irrtum zu lassen" oder diese selbst nicht in solche Irrtümer zu führen (ebd., Nr. 1691). Zugleich erkennt aber Pius XI. sozialökonomische und medizinische Gründe für die Beschränkung der Kinderzahl und die eheliche Enthaltsamkeit als Mittel (ohne Spezifizierung) an.
Pius XII. hat die Lehre von *Casti connubii* in einer der letzten Ansprachen seines Pontifikats am 12. September 1958 nochmals ausdrücklich bekräftigt und zugleich unter ausdrücklicher Berufung auf *Casti connubii* die Anwendung der Zeitwahl (nunmehr Methode Ogino-Knaus) unter ausdrücklicher Zitierung Pius' XI. für erlaubt erklärt, nachdem er bereits in seiner Ansprache an die Hebammen vom 29. Oktober 1951 das Verbot seines Vorgängers, irgendeinen Eingriff in den Vollzug des ehelichen Aktes vorzunehmen, wiederholt hatte. In der gleichen Ansprache drückte der Papst das Verständnis der Kirche „für die wirklichen Schwierigkeiten des Ehelebens in unserer Zeit" aus, und er wiederholte in der Ansprache vom 26. November 1951 den Hinweis auf die „Berechtigung und zugleich die tatsächlich weitgesteckten Grenzen für eine Regulierung der Nachkommenschaft" (Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., Nr. 1119). In der Ansprache vom 12. September 1958 befaßte sich der Papst ausführlich mit der Frage der Erlaubtheit der zeitweiligen Ovulationsunterbrechung. In scharfer Formulierung lehnt er die Verwendung von Pillen (zu eugenischen Zwecken) mit dem Effekt der direkten Sterilisierung ab: „Selbst wenn manche diese Einstellung gutheißen, ist das Christentum einer davon verschiedenen Überlieferung gefolgt und wird ihr weiter folgen" (Utz-Groner, Nr. 5455). Zugleich räumt er aber nach der traditionellen Lehre von der doppelten Wirkung eines Aktes die Zulässigkeit einer „indirekten" Sterilisierung ein mit der breit auslegbaren Formulierung: „Wenn die Frau diese Arznei nicht mit der Absicht, diese Empfängnis zu verhüten, nimmt, sondern einzig und allein auf Weisung des Arztes als ein notwendiges Heilmittel wegen der Gebärmutter- oder Organis-

muskrankheit, ruft sie eine indirekte Sterilisation hervor, die nach dem allgemeinen Grundsatz von den Handlungen mit zweifacher Wirkung erlaubt bleibt" (a. a. O., Nr. 5451). In Auslegung dieser Norm wurde die Verwendung hormonaler Mittel zur Regulierung des Menstruationszyklus zur Feststellung der unfruchtbaren Tage, also eine medikamentöse Kombination mit der Methode Ogino-Kraus, für erlaubt angesehen. Aufrecht blieb jedoch das Prinzip, daß der Akt wegen seiner direkten Hinordnung auf die Zeugung nicht um seine „natürliche" Wirkung gebracht, die Empfängnis nur „vermieden", nicht aber „verhindert" werden dürfe.

Eine genaue Untersuchung über die Ehelehre Pius' XII., genauer seiner Aussagen zur Frage der Geburtenregelung, steht noch aus, und deswegen kann im Augenblick auch nicht gesagt werden, ob bereits alle Interpretationsmöglichkeiten erschöpft sind und wieweit die völlige Identität zur Lehre von *Casti connubii*, die er selbst bekräftigt, tatsächlich in allen Punkten besteht. Auf jeden Fall kann man hinsichtlich der Lehre von den Ehezwecken insofern eine Entwicklung und Akzentverschiebung feststellen, als Pius XII. viel stärker die Bedeutung der ehelichen Liebe betont, als das in *Casti connubii* der Fall ist, ohne daß die traditionelle Unterscheidung zwischen erstem Zweck (Kinderzeugung) und zweitem Zweck (mutuum auxilium) aufgehoben wurde. Vielleicht ist bei einer allseitigen Interpretation aber gerade dieses Moment zu beachten (vgl. dazu die Ausführungen von L. M. Weber zum „Person"-Charakter der Ehe in seinem Beitrag „Natur der Ehe und Geburtenregelung", in: „Schweizer Rundschau", März/April 1965, S. 193f. und die dortigen Hinweise auf die Ansprache Pius' XII. vom 29. September 1949; Utz-Groner, Nr. 1028—1044, und vom 29. Oktober 1951).

Wie steht aber das kirchliche Lehramt nach Pius XII. zur Frage der Geburtenregelung? Johannes XXIII. hat zur Frage geschwiegen, obwohl gerade unter seinem Pontifikat die Diskussion vor allem um die Verwendung ovulationshemmender Pillen in Bewegung kam. Ohne ausdrücklich zu verurteilen, weist der Papst in *Mater et magistra* im Zusammenhang mit dem Bevölkerungsproblem auf die Frage der Geburtenregelung hin. Er beschränkt sich dabei aber auf einige allgemeine Hinweise: Bei der Behandlung der mit dem Problem der Überbevölkerung zusammenhängenden Fragen dürfe „der Mensch weder Wege gehen noch Mittel anwenden, die in Widerspruch zu seiner Würde stehen, wie sie von jenen ungescheut angeboten werden, die vom Menschen und seinem Leben rein materialistisch denken" (191). Bei der Weitergabe des menschlichen Lebens müsse beachtet werden, daß es sich um einen personalen Akt handle, der an unerschütterliche und unantastbare Gesetze gebunden sei, darum seien „Mittel und Wege schlechterdings unerlaubt, die bei der pflanzlichen und tierischen Fortpflanzung bedenkenfrei sind" (193). Eindeutig tritt hier das personale Moment viel stärker in den Vordergrund.

Schließlich sind die eingangs erwähnten Initiativen Pauls VI. zu beachten. Wenn er in der Ansprache an das Kardinalskollegium erklärte, an der Lehre Pius' XII. müsse wenigstens so lange festgehalten werden, als er sich nicht im Gewissen verpflichtet fühle, sie zu ändern, so kommt darin neben der Sorge um die Einmütigkeit unter den Katholiken und um die Geltung der päpstlichen Autorität doch auch die Erkenntnis zum Ausdruck, daß diese Lehre an Hand der neueren Erkenntnise und Diskussionen zum mindesten neu geprüft werden müsse. Und seine Äußerungen an die Päpstliche Kommission, die er zur Klärung der Frage eingesetzt hat, und die Tatsache dieser Einsetzung selbst zeigen, daß vom Papst selbst die Diskussion offengelassen wird und formale Bedenken wegen der Autorität früherer Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und der Tradition nicht bestehen, daß die Autorität früherer Entscheidungen in der Konfrontation mit den neuen Problemen zwar ihr Gewicht behalten, daß aber letztlich aus der Einsicht in die Sachzusammenhänge entschieden werden muß, womit nicht gesagt wird, die Entscheidung selbst müsse in dieser und könne nicht auch in jener Richtung fallen.

Die Gewissensentscheidung der Ehegatten

Mit der Geltung der Autorität des ordentlichen Lehramts und der kirchlichen Lehrtradition hängt ein anderes Moment engstens zusammen: die Gewissensfreiheit oder Gewissensentscheidung der Ehegatten. Vielleicht hat dieses Moment in der bisherigen moraltheologischen Diskussion nicht die Rolle gespielt, die es verdient. Paul VI. hat das Beziehungsverhältnis von kirchlicher Autorität und Gewissensfreiheit der Ehegatten wie folgt umschrieben: „Die Kirche anerkennt seine vielfältigen Aspekte, d. h. die verschiedenen Zuständigkeiten, zu denen an erster Stelle die der Eheleute, ihrer Freiheit, ihres Gewissens, ihrer Liebe und ihrer Pflichten zählen. Aber die Kirche muß auch ihre eigene Zuständigkeit betonen, d. h. die des göttlichen Gesetzes, das von ihr ausgelegt, gelehrt, gefördert und verteidigt wird. Und die Kirche muß dieses Gesetz verkünden im Lichte der wissenschaftlichen, sozialen und psychologischen Wahrheiten, die in neuester Zeit neue und reichhaltige Forschungen und Dokumentationen erhalten haben" (Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515).

Der Papst anerkennt die Gewissensfreiheit der Ehegatten. Es wäre Aufgabe der Moraltheologie, ihre Geltung von der Natur der ehelichen Gemeinschaft her und auf Grund der heutigen physiologischen und psychologischen Kenntnisse näher zu bestimmen. In der Tat stellt man hier aber ein gewisses Zögern fest. Und dieses Zögern hat tief eingewurzelte Ursachen in der Moraltheologie selbst oder bei vielen ihrer Vertreter. A. Sustar nennt das Übel wohl beim Namen, wenn er sagt, vielen sei dabei nicht recht wohl. „Sie wissen nicht, ob sie von Gewissensfreiheit mehr Schlimmes zu befürchten oder mehr Gutes zu erwarten haben. Die Gewissensfreiheit ist für sie ein gefährliches Instrument, das man deshalb nicht in die Hände aller legen darf, das man lieber sorgfältig hüten, wenn nicht geradezu verbergen soll" („Schweizer Rundschau", März/April 1965, S. 210). Dieses Verbergenwollen hat in bezug auf unser Problem noch einen besonderen Grund: Auf kaum einem anderen Gebiet hat die Moraltheologie ein so detailliertes Instrumentarium sittlicher Normen entwickelt oder deduziert wie in der Sexual- und Ehemoral. Nun kann wenigstens gefragt werden, inwieweit in einer geschlossenen christlichen Gesellschaft dieses Normeninstrumentarium nicht nur der sittlichen Führung, sondern auch der sozialen Kontrolle gedient hat in einem Bereich, der so eng mit dem Personkern und zugleich mit der Keimzelle der Gesellschaft verwachsen ist, daß eine solche Kontrolle eben nur durch streng gehandhabte sittliche Normen wirksam werden kann. So bedeutet das volle Ernstnehmen der Person, deren Vollendung in der Gewissensfreiheit zum Ausdruck kommt, doch eine wohlverstandene Begrenzung der Zuständigkeit kirchlicher

oder moraltheologischer Autorität, denn diese muß die Freiheit der Person, besonders in ihrer höchsten Entfaltung, der Freiheit des Gewissens, nicht nur voraussetzen und respektieren, sondern auch bilden und entfalten helfen, nicht aber an deren Stelle treten, sie einzuengen oder gar zu ersetzen suchen. Sustar stellt einige Grundregeln auf, die für den engeren Bereich der Geburtenregelung Beachtung verdienen: Auf Grund ihres Personseins und der Möglichkeit freier Gewissensentscheidung haben die Ehegatten ein Anrecht „auf die ganze Wahrheit über die Natur der Ehe und das Eheethos". Sie haben ein Anrecht darauf, zu erfahren, über was in Ehesachen diskutiert und was nicht mehr so gesichert oder in Frage gestellt sei; vom Personcharakter der reifen und mündigen Menschen her müsse gesagt werden, „daß es ein Unrecht ihm gegenüber wäre, so zu tun, als ob nichts geschehen wäre" (Sustar, a. a. O., S. 216). Man sei es der Gewissensfreiheit der Person zudem schuldig, angesichts der heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis in dieser Problematik zu differenzieren, „was eindeutig der göttliche Wille sei, was aus der positiven Offenbarung, was aus der Natur der Sache und was aus menschlicher Auslegung, was aus philosophischen Voraussetzungen und was aus zeitbedingten geschichtlichen Umständen zu verstehen sei" (ebd.). Da weiter zur Gewissensfreiheit auch das Anrecht auf eigene Individualität gehöre, seien die Eheleute verpflichtet, allen konkreten Umständen innerhalb der allgemeinen sittlichen Norm Rechnung zu tragen. „Nur die Eheleute selber können entscheiden, in welchem Stadium der Reife sich ihre Ehe befindet, wozu sie in der Ehrlichkeit vor Gott fähig sind, wo sie die Forderung des göttlichen Willens auch inhaltlich voll erfüllen können und wo sie im Bewußtsein der eigenen Schwäche und des eigenen Versagens, im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und Gnade im ehrlichen Bemühen den Weg weiter suchen müssen" (ebd., S. 217).

Dieser Forderung am nächsten kommen unter den verschiedenen Gruppen diejenigen, die in der moralischen Beurteilung der Mittel zur Schwangerschaftsverhütung, ohne die geltenden Normen eigentlich in Frage zu stellen, betonen, daß dabei die sittliche Verpflichtung der Ehegatten sich nicht auf den Rahmen „verboten — erlaubt" reduzieren lasse, sondern das personale Wachstum der Partner, ihre sittliche Reife und die konkreten Voraussetzungen des Ehevollzugs zu beachten seien, daß an sich kein Mittel der Empfängnisverhütung als sittlich ideal und als völlig einwandfrei angesehen werden könne, daß nicht die Normerfüllung als solche das Entscheidende sei, sondern die konkrete und entschiedene Erstrebung des Leitbildes, das den entsprechenden Normen, Geboten und Verboten zugrunde liegt; der Aktvollzug müsse auf das mögliche Optimum an realisierbaren Werten gerichtet sein (vgl. zur Kritik Böckle in: „Concilium", Mai 1965, S. 416; dazu W. van der Marck, Liebe und Fruchtbarkeit, Freiburg 1965, S. 26 ff.). Ihren seelsorglichen Ausdruck gefunden hat diese Richtung in einer Erklärung von Bischof Bekkers von 's Hertogenbosch (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 519). Nahe kommen ihr in manchen Punkten auch die „Hinweise zur pastoralen Behandlung der Fragen um Ehe und Elternschaft" von J. Reuß (veröffentlicht in: „Pastorales Forum für Seelsorger im Erzbistum München-Freising", Heft 3, 1964, S. 10 bis 17). Vor dieser Perspektive wird aber aus zwei Richtungen gewarnt: von denen, die situationsethische Elemente darin vermuten und deshalb vor einer solchen „Verpflichtung zum Möglichen" warnen (z. B. J. Fuchs, Moraltheologie und Geburtenregelung, in: „Arzt und Christ", Heft 2, 1963, S. 82), und von denen, die sich mit einer nur pastoralen Lösung nicht zufriedengeben, weil sie keine eindeutige Antwort auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit gewisser Normen gibt und deswegen eine wirkliche Lösung nur zu verdecken scheint (vgl. Böckle, a. a. O., S. 418). Schließlich dürfte diese Richtung nicht die Gefahren übersehen, die sich aus einer pastoralen Lockerung sittlicher Normen für die sittliche Bewältigung des Sexuallebens innerhalb und außerhalb der Ehe ergeben können.

Die Natur des ehelichen Aktes

Befanden wir uns bisher mehr im Vorfeld der eigentlichen Diskussion, auf dem Lösungen allerdings bereits vorentschieden werden können, so ist mit der Frage nach der Natur des ehelichen Aktes der Kern der Debatte berührt. Um ihn bzw. die Art seiner Ausrichtung auf die Zeugung kreist die gesamte moraltheologische Auseinandersetzung der jüngsten Zeit, und sie bildet auch die Grundlage für die Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes. Die Grundnorm lautet, daß der eheliche Akt nicht seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt werden darf. Diese Grundnorm hat Pius XI. deutlich ausgesprochen und Gläubigen und Beichtvätern eingeschärft (vgl. oben), und L. M. Weber stellt fest („Schweizer Rundschau", März/April 1965, S. 193), daß Pius XII. hier die Lehre seines Vorgängers nicht nur übernommen, sondern „in der logischen Konsequenz ihrer Formulierung diese noch eher verschärft" hat, und weist darauf hin, daß Pius XII. offenbar darauf bestehen wollte, daß der can. 1013 § 1 des CIC, der die Zeugung und Erziehung von Nachkommen als ersten Ehezweck bestimmt, „nicht mehr nur auf die Ehe als Institution, sondern grundsätzlich auch auf den einzelnen ehelichen Akt angewendet" werde. Die „Integrität" des ehelichen Aktes wurde so als unabdingbar notwendig gelehrt.

Diese direkte Ausrichtung des ehelichen Aktes auf die Zeugung ist aber heute umstritten, nicht nur beim Laien, für den die Begründungen nur noch schwer einsichtig zu machen sind, sondern auch bei den Moraltheologen. Und einzelne Stellungnahmen im Konzil haben gezeigt, daß auch unter den Bischöfen dieses Grundprinzip nicht mehr übereinstimmend verfochten oder zum mindesten ein „dubium honestum" zugelassen wird. Kardinal Suenens warnte das Konzil und indirekt die Päpstliche Kommission, sich in dieser Frage festzulegen, mit dem Hinweis auf den Fall Galilei. Kardinal Léger von Montreal kritisierte die traditionelle Ehezwecklehre und forderte eine klare Formulierung der Gesamtfinalität der Ehe. Die eheliche Liebe sei ein Gut in sich mit seinen eigenen Erfordernissen und Gesetzen, sie sei deshalb auch erlaubt, wenn sie nicht auf die Zeugung ausgerichtet sei. Die Prokreation müsse von der Ehe als ganzer und nicht vom einzelnen ehelichen Akt her verstanden werden. Und Patriarch Maximos IV. Saigh stellte an die Konzilsväter die Frage, ob denn die äußere biologische Richtigkeit das einzige Kriterium für dessen Moralität bilden könne, unabhängig vom konkreten Leben der Familie (vgl. die Debatte über die Geburtenregelung innerhalb der Diskussion des Schemas 13, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177 f.). Diese Konzilsdebatte bildete trotz nur weniger Wortmeldungen ein getreues Spiegelbild der Diskussion unter den Moraltheologen und spiegelte wohl auch die Mei-

nungsverhältnisse, wie sie in der Päpstlichen Kommission für Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung herrschen, annähernd wieder. Diese Stellungnahmen im Konzil zeigen, daß die Diskussion sich bereits in einem fortgeschrittenen Stadium befindet.

Der wohl bedeutendste Beitrag zur Frage nach der Natur des ehelichen Aktes ist der von J. Davig, Zur Frage der Geburtenregelung („Theologie der Gegenwart", Heft 2, 1964, S. 71—79). Diese These Davids wird von anderen Moraltheologen in jeweils verschiedener Perspektive geteilt (vgl. Böckle, a. a. O., S. 421 ff.; L. M. Weber, a. a. O., S. 188 ff., und „Pastorales Forum", Heft 3, 1964, S. 3—10; E. Schillebeeckx, a. a. O., S. 5 ff.; W. Brugger in einem von Böckle referierten Manuskript; Herman und Lena Buelens in: „De Maand", Nr. 3, 1964; A. Hulsbosch in: DO-C-Dienst, deutsche Ausgabe, Nr. 160. Aus dem angelsächsischen Bereich vergleiche man dazu die beiden Werke „Contraception and Holiness", herausgegeben von Erzbischof Th. D. Roberts, New York 1964, und „Experience of Marriage", herausgegeben von Michael Novak, London 1964, sowie die Auseinandersetzung um verschiedene Erklärungen von Erzbischof Roberts bei E. McDonagh, a. a. O.). Der Kürze halber halten wir uns im folgenden hauptsächlich an die beiden Beiträge von David und Buelens, weil sie die Argumente gegen die traditionelle Ehelehre über die Natur des ehelichen Aktes am besten zusammengefaßt wiedergeben.

Fruchtbarkeits- oder Ehemoral?

David hält dem Argument, die Ausrichtung auf die Zeugung müsse auch beim einzelnen Akt gewahrt bleiben, als These entgegen: die Natur selbst löse die Fruchtbarkeit vom Akt ab. Beim Menschen komme hinzu, daß vieles seinem Verstand und seinem Willen anheimgegeben ist, er brauche sich deshalb auch in diesem Punkt nicht darauf zu beschränken, den Naturvorgang nur zu begleiten, sondern habe die Möglichkeit der Gestaltung. Wer das verbieten wolle, müsse beweisen, „daß wohl die Natur, nicht aber der Mensch die Fruchtbarkeit vom einzelnen Akt ablösen" könne (a. a. O., S. 75). Diene der Akt der ehelichen Liebe, so diene er indirekt auch der ehelichen Fruchtbarkeit. Die Auffassung von der direkten Ausrichtung des einzelnen Aktes auf die Zeugung beruhe auf zwei überholten Voraussetzungen: erstens, daß die eheliche Begegnung einer Rechtfertigung durch die Kinderzeugung bedürfe, sonst aber eigentlich des Menschen unwürdig sei; zweitens, daß der Naturzweck der Ehe, die Fortpflanzung der Menschen allein durch den Naturtrieb gesichert werden könne und deshalb die Anheimstellung an das freie, verantwortliche Tun des Menschen, die keine genügende Garantie dafür biete, nicht statthaft sei. Der Satz des Ulpian, daß naturgemäß sei, „quod natura omnia animalia docet", mit dem die Ausrichtung auf die Zeugung begründet werde, treffe gerade hier nicht zu, weil das Entscheidende am Menschen das Personale sei und weil bei ihm auch das Biologische anderen Gesetzen folge als beim Tier.

Böckle stimmt den Thesen Davids weitgehend zu und lehnt den einseitig biologisch verstandenen Naturbegriff für die Normierung des ehelichen Aktes als „physizistisch" ab, läßt aber das Argument Davids von der andersgearteten biologischen Determination der menschlichen Sexualität nicht gelten, weil es selbst ein „physizistisches" Element darstelle, und interpretiert das „secundum naturam" in Anschluß an Schillebeeckx von der Totalität des ehelichen Vollzugs her. Die copula (als biologisch-physiologischer Vorgang) dürfte zwar frustriert werden, aber nicht die copula als actus humanus, als personaler, auf den „Gesamtentwurf" der Ehe gerichteter Akt. Als actus humanus dürfe die copula nicht als ein punktuelles Moment, sondern „als ein Element innerhalb der Sinnfülle des Totalentwurfs und des Grundwillens der Gesamtperson" verstanden werden (Böckle, a. a. O., S. 423; Schillebeeckx, a. a. O., S. 31).

Herman und Lena Buelens gehen vom gleichen Ansatz aus, deuten die Sinnerfüllung des ehelichen Aktes ebenfalls aus dem Gesamtgefüge der Ehe, betonen aber neben dem Personalen noch stärker das soziale Element, d. h. die Vollgestalt der ehelichen Partnerschaft zwischen Mann und Frau im Rahmen einer nicht mehr naturalistisch, „physizistisch" oder rein biologisch verstandenen Ausrichtung auf die Fruchtbarkeit: Wenn der eheliche Akt in den meisten Fällen der Zeugungskraft entbehrt, warum sollte man ihm dann in anderen Fällen diese nicht nehmen können, denn die aktive Gestaltung der Natur durch den Menschen gehöre ebenfalls zur „natürlichen Ordnung". Eine konzeptualistische Moraltheologie habe nur eine „Moral des Aktes" und keine „Moral der Fruchtbarkeit" entwickelt, die nur vom Gesamtgut der Ehe her konzipiert werden könne. Auf diese Weise spreche die Moral Eheleute wegen Vergehen gegen die Fruchtbarkeit schuldig, die in großzügigster Weise den Fruchtbarkeitsauftrag im Rahmen des ihnen Möglichen erfüllt haben. „Anderseits kann ein anderes Ehepaar, das freiwillig beinahe unfruchtbar geblieben ist, vollkommen mit der ‚Fruchtbarkeitsmoral' übereinstimmen, wie immer es sich mit anderen Tugenden verhält, mit denen es möglicherweise in Konflikt kommt" (zitiert nach der von der Redaktion herausgegebenen französischen Übersetzung; deutscher Text in: DO-C, Nr. 152—153).

Ein konzeptualistisches Verständnis des isolierten Aktes vertrage sich nicht mehr mit unseren modernen anthropologischen Erkenntnissen, auf Grund deren wir gewohnt sind, biologische Vorgänge aus der Gesamtstruktur des Menschen zu deuten. Deshalb wenden sie sich gegen eine Überbewertung der Frage nach den erlaubten oder nicht-erlaubten Mitteln. „Wissenschaftlich gesehen, verhindert jede Methode die Vereinigung der Gameten, ob nun das Hindernis chemisch oder mechanisch ist, ob es dazu den Raum oder die Zeit benutzt. Deswegen besitzt für die moderne Mentalität das Hindernis zeitlicher Art [Nachahmung des natürlichen Zyklus — Methode Ogino-Knaus] die gleiche physische Realität wie die anderen Methoden."

Kasuistische Lösungen?

Neben diesen Vorschlägen, die auf eine Sinndeutung des ehelichen Aktes aus dem Gesamtvollzug der ehelichen Lebensgemeinschaft abzielen und damit nicht nur die Diskussion um die Geburtenregelung, sondern die Ehemoral als solche auf eine neue anthropologische Basis zu stellen versuchen (wobei die meisten, wie Schillebeeckx und auch Reuß, soweit letzterer zu dieser Gruppe zu rechnen ist, die Kontinuität der Lehre interpretierend wahren wollen), gibt es andere Strömungen, die die direkte Kontinuität mit der von Pius XII. gefaßten Ehe- und Fruchtbarkeitsdoktrin zu wahren und — wenn auch in verschiedenem Grade — weiterzuentwickeln versuchen. Während die einen im Sinne Pius' XII. neben der Methode Ogino-Knaus die Verwendung chemischer oder hormonaler Mittel nur zu medikamentösen Zwecken zu-

lassen wollen und nach der Lehre von der doppelten Wirkung nur die „indirekte" Sterilisation gestatten möchten, wollen andere die ovulationshemmenden Pillen (Progestagene) zulassen, mit der Begründung, hierbei handle es sich nicht um Sterilisierung, sondern nur um einen die Befruchtung aufschiebenden Effekt (vgl. J. Rock, deutsch: Geburtenkontrolle. Vorschläge eines katholischen Arztes, Olten-Freiburg 1964; J. Férin, De l'utilisation des médicaments „inhibiteurs d'ovulation", in: „Ephemerides Theologicae Lovanienses", Oktober/Dezember 1963, S. 779ff.; L. Janssens, Morale conjugale et progestogènes, ebd., S. 787ff.), lehnen aber chemische Mittel, z. B. Hesperidin, das den Eintritt des männlichen Samens in das weibliche Ei verhindert, wegen sterilisierender Wirkung als „gegen die Natur gerichtet" ab (zur Diskussion vergleiche van der Marck, a. a. O., S. 11f.), während wieder andere in „Grenzfällen" auch sterilisierende Mittel (z. B. Vorbeugung bei Gefahr der Vergewaltigung) zulassen möchten („Studi cattolici", November/Dezember 1964, S. 68; van der Marck, a. a. O., S. 24; vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 344). Allen diesen Versuchen gemeinsam ist: die Suche nach einem wirksamen Ausweg angesichts eines schwierigen und komplexen Problems; das Bemühen um einen möglichst engen Anschluß an die Tradition nicht nur in den Grundlagen und in der Motivierung, sondern auch in den konkreten Normen; ein kasuistischer Grundzug mit dem Bemühen um die Anwendung überlieferter Normen auf immer neue Fälle. Am weitesten geht wohl der Versuch von G. Ermecke (KNA-Dokumentation, 12. 8. 64) mit dem Bemühen um die Ausweitung des Totalitätsprinzips vom Individuum auf den sozialen Bereich und dessen Anwendung in Fällen, wo es durch die Beziehung des einzelnen zur Gemeinschaft gefordert wäre. Aber Ermecke hält sich dabei streng an den Grundsatz von der Handlung mit doppeltem Effekt (Anwendung eines an sich unerlaubten Mittels zur Verhinderung eines größeren Übels). Die Eheleute dürften sich empfängnisverhütender Mittel nur dann bedienen, wenn eine solche Notlage tatsächlich gegeben ist. Überbevölkerung, erbliche Belastung; wohl auch soziale Notlage). Die Intention dürfte nicht auf die Empfängnisverhütung, sondern nur auf die Vermeidung des größeren Übels gerichtet sein. Hier handelt es sich ohne Zweifel — im Sinne von Schillebeeckx und Buelens — um ein notionelles, konzeptualistisches Denken, das die Frage nach der Natur des ehelichen Aktes und seine Sinngebung im Gesamtvollzug der Ehe mit den traditionellen moraltheologischen Kategorien zu umgehen versucht. Aber wie bei der pastoralen Lösung bleibt als unbefriedigender Rest zurück, daß Normen aufrechterhalten werden, deren Begründung im existenziellen Vollzug der Ehe und angesichts des gewandelten Verständnisses der physisch-biologischen Natur nur schwer einsichtig gemacht werden können. Das gleiche gilt wohl auch für diejenigen, die im Bemühen, den Gemeinschaftswert der Sexualität stärker hervorzuheben, die physiologische Integrität des einzelnen Aktes zu wahren suchen, ohne hinreichend die jeweils verschiedene und konkrete Situation des Vollzugs zu beachten.

Aus der totalitären Welt

Das neue Bildungsgesetz der „DDR"

Wenn die SED-Führer auch von 1945 an alles unternahmen, um in der „antifaschistisch-demokratischen Schule" zahlreiche Elemente sozialistischer Erziehung und Bildung durchzusetzen, so wurde erst 1958 der Kurs auf die „sozialistische Schule" in aller Offenheit und mit allen Konsequenzen eingeschlagen. Auf dem V. Parteitag der SED (Juli 1958) hielt Walter Ulbricht ein richtungweisendes Referat über die „Entwicklung der sozialistischen Schule und Pädagogik". Nach parteioffizieller Version wurde damit die allgemeine „Revolution der Bildung" in Mitteldeutschland eingeleitet.

Auf der Vierten Tagung des Zentralkomitees der SED (Januar 1959) wurden Thesen „Über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens in der Deutschen Demokratischen Republik" verabschiedet. Diese Thesen und der Beschluß des V. Parteitages bildeten die inhaltliche Grundlage für das „Gesetz über die sozialistische Entwicklung des Schulwesens in der Deutschen Demokratischen Republik" vom Dezember 1959. In diesem Gesetz wurde die zehnklassige allgemeinbildende polytechnische Oberschule (die bis 1964 für alle Kinder eingeführt werden sollte) gesetzlich verankert.

Für die Schüler der oberen Klassen wurde der wöchentliche „Unterrichtstag in der Produktion" und als zusätzliches Fach „Einführung in die sozialistische Produktion von Industrie und Landwirtschaft" eingerichtet. Im Rahmen des polytechnischen Unterrichts sollen die Schüler Grundfertigkeiten in der Metallbearbeitung, Maschinenkunde, Elektrotechnik oder Landwirtschaft erwerben. Manche Betriebe betrachten jedoch die Schüler nur als willkommene Hilfsarbeiter, ohne sich für ihre Ausbildung zu interessieren, andere verhalten sich ablehnend, weil die Anwesenheit von Schulklassen den Produktionsprozeß stört und die Planerfüllung gefährdet.

Obwohl es erhebliche Widerstände gegen diese Neuerungen von vielen Lehrern, Betriebsfunktionären, Eltern und Schülern gibt und bis auf den heutigen Tag auch beträchtliche Schwierigkeiten bei der Realisierung dieser Konzeption auftreten, hält die SED an dieser Konzeption fest. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als die orthodoxen Kommunisten der Arbeit nahezu rituelle heilspädagogische Bedeutung beimessen.

Die Grundlagen des Entwurfs

Von 1959 bis 1964 hatten die SED-Pädagogen unter Beibehaltung der Grundkonzeption neue Lehrpläne und Lehrbücher ausgearbeitet (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 483). Dennoch erschienen die bestehenden Regelungen bereits auf dem VI. Parteitag der SED-Führung als unzureichend. Nicht nur die Schulen, sondern alle Bildungseinrichtungen sollten von einer einheitlichen gesetzlichen Regelung erfaßt werden. Bestehende Gesetze und Verordnungen zu den einzelnen Bildungsbereichen sollten weiterentwickelt und in einem einzigen Gesetz zusammengefaßt werden.

Auf dem VI. Parteitag (Januar 1963) erklärte Walter Ulbricht:

„Die Hebung der wissenschaftlichen Qualität der Ausbildung an unseren Schulen erfordert ein einheitliches Bildungssystem vom Kindergarten bis zur Hochschule und bis zur Erwachsenenqualifizierung. Den höheren Anforderungen an die Wissenschaftlichkeit der Ausbildung entsprechend ist es notwendig, den gesamten Inhalt der Bildung und Erziehung und das Zusammenwirken aller Bildungseinrichtungen und -stufen vom Kindergarten bis zum Hochschulwesen zu gewährleisten. Dabei ist es erforderlich, den Übergang von einer Bildungsstufe oder -einrichtung zur anderen inhaltlich aufeinander abzustimmen und einen kontinuierlichen Bildungs- und Erziehungsprozeß zu sichern" („Neues Deutschland", 16. 1. 63).

Gelenkte Diskussion

Dieser programmatischen Erklärung folgte am 28. März 1963 die Gründung einer „Staatlichen Kommission beim Ministerrat der DDR". Zu ihrem Vorsitzenden wurde Alexander Abusch (Stellvertreter des Vorsitzenden des Ministerrates) ernannt. Sie umfaßte insgesamt 67 Personen, darunter 28 Professoren. Nach einjähriger Arbeit wurde ein von dieser Kommission ausgearbeiteter Entwurf am 16. April 1964 im „Ministerrat der DDR" als Gesetzentwurf bestätigt und zur öffentlichen Diskussion gestellt.

Es handelte sich dabei eindeutig um eine gelenkte Diskussion. Im Vergleich zu anderen Diskussionskampagnen wurde diesmal jedoch weniger in der Parteipresse publiziert. Dies mag ein Indiz dafür sein, daß es unliebsame Erörterungen gegeben hat. Verschiedene Kommissionsmitglieder beanstandeten in Presseerklärungen, daß in der Diskussion organisatorische Probleme eine größere Rolle spielten als die grundsätzlichen Fragen. Aus den veröffentlichten Stellungnahmen der Kommissionsmitglieder kann man auch entnehmen, daß zahlreiche Eltern die Befürchtung geäußert hatten, die zu starke Betonung der Naturwissenschaften und der polytechnischen Bildung könnte zu einer Einengung der Allgemeinbildung führen. Die inhaltlich bedeutsamen Fragen, an denen vornehmlich die bekennenden Christen Anstoß genommen und offene Kritik geübt hatten, wurden in der Presse weitgehend totgeschwiegen. Vertreter der Ost-CDU bemühten sich in der „Neuen Zeit" um den Nachweis, daß das neue Gesetz den Bedürfnissen der modernen Wissenschaft und Technik Rechnung trage und allen — auch den Christen — nütze. Luitpold Steidle verteidigte dieses Gesetz in der „Volkskammer" aus „christlicher" Sicht mit folgenden Argumenten: die Kenntnis des Marxismus-Leninismus gehöre zum Grundwissen unserer Zeit; der humanistische Gehalt des Gesetzes müsse Marxisten und Christen einen; die polytechnische Bildung sei gerechtfertigt durch die Forderung des Evangeliums, jede Arbeit des Menschen (gleich, ob körperliche oder geistige) zu achten; im Bildungsgesetz seien auch die positiven Erkenntnisse christlicher Pädagogen, wie Comenius, Francke, Pestalozzi und Fröbel, berücksichtigt worden.

Auf der Achten Tagung des Zentralkomitees der SED (11. und 12. Februar 1965) wurde nach einem Referat des Leiters der Abteilung Volksbildung im ZK der SED, Lothar Oppermann, der Gesetzentwurf nochmals im Plenum des ZK erörtert und wenige Tage vor der Annahme des Gesetzes in der „Volkskammer" noch eigens ein Parteibeschluß gefaßt. Offenbar sollte durch dieses sonst nicht allgemein übliche Verfahren die programmatische Bedeutung dieses Gesetzes für die Entwicklung in den beiden nächsten Jahrzehnten auch vor der SED-Mitgliedschaft herausgestellt werden. Im übrigen läßt dieses Verfahren auch darauf schließen, daß dazu unter Ausschluß der Öffentlichkeit möglicherweise auch vertrauliche Direktiven zur Durchführung für die leitenden Parteifunktionäre verabschiedet wurden.

Die politischen und wirtschaftlichen Zielsetzungen

In seinem Referat erläuterte Oppermann die grundsätzlichen Gesichtspunkte des neuen Bildungsgesetzes und machte auf Unklarheiten und Mißstände aufmerksam, u. a. darauf, daß verschiedene Professoren und Lehrer nur Fachwissen vermitteln, aber nicht erziehen und somit den Grundsatz von der Einheit von Bildung und Erziehung ignorieren. Oppermann betonte ferner die besondere Verantwortung der Parteiorganisationen sowie der Industrie und der Landwirtschaft für das gesamte Bildungswesen. In dem neuen Gesetz sah er einen „entscheidenden Beitrag zur Lösung der politischen und ökonomischen Grundprobleme unserer Zeit".

Die Absichten der SED-Führung kann man auch aus einer Erklärung von Abusch vor der Verabschiedung des Gesetzes am 25. Februar 1965 vor der „Volkskammer der DDR" ersehen:

„Das sozialistische Bildungssystem wird jedem einzelnen wie unserem ganzen Volk dazu dienen, die Anforderungen unseres Zeitalters zu erkennen und zu erfüllen, um das wahrhaft humane Werk des Sozialismus zu vollenden und das Ansehen unseres Staates in der Gemeinschaft der friedliebenden Völker zu mehren . . .

Es geht darum, hochqualifizierte sozialistische Fachleute aller Stufen auszubilden und zu erziehen nach dem Welthöchststand von heute, aber mit der Kenntnis der Entwicklungstendenzen und der Anforderungen, die morgen an sie gestellt sein können . . .

Wir, die Deutsche Demokratische Republik, sind mit unserem sozialistischen Bildungssystem der westdeutschen Bildungspolitik um eine ganze historische Epoche vorangeschritten. Wir sagen das, legitimiert durch die tiefe und gründliche Bewältigung der Vergangenheit, die unsere Gesellschaft vollzogen hat. Wir sagen das, gestützt auf die moralisch-politische Einheit der Bürger unserer Republik. Wir sagen das auch, weil nicht wenige Menschen in Westdeutschland — und noch vor wenigen Tagen mußte es der westliche Rundfunk bestätigen — in unserem Erziehungswesen ein Vorbild für ganz Deutschland sehen.

So haben wir auch in der Bildungspolitik das moralische Recht, für das humanistische und demokratische, für das wirklich freie Deutschland zu sprechen . . ." („Sonntag", Wochenzeitung für Kulturpolitik, Ost-Berlin, Heft 10, 7. 3. 65, Beilage).

Ähnliches steht in der Präambel des Textes. Dort heißt es nämlich:

„Die wichtigsten Ziele beim umfassenden Aufbau des Sozialismus bestehen darin, die technische Revolution zu meistern, die nationale Volkswirtschaft der Deutschen Demokratischen Republik zu entwickeln, die Produktion und die Arbeitsproduktivität auf der Grundlage des höchsten Standes von Wissenschaft und Technik, vor allem in den führenden Zweigen, und durch die Anwendung des neuen ökonomischen Systems der Planung und Leitung der Volkswirtschaft zu steigern . . .

Die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung in der Deutschen Demokratischen Republik erfordern, das Bildungssystem mit den Aufgaben des umfassenden Aufbaus des Sozialismus in Übereinstimmung zu bringen. Sie verlangen eine dem modernen Stand der Wissenschaft und Technik angemessene Bildung und Erziehung, die es ermöglichen, die Menschen, vor allem in der Arbeit, in der Gemeinschaft der Arbeitenden und durch die gegenseitige Hilfe zu Persönlichkeiten zu erziehen, die der Deutschen Demokratischen Republik, ihrem sozialistischen Vaterland, treu ergeben und bereit sind, sie zu stärken und zu verteidigen" (Wortlaut des Gesetzes: in „Neues Deutschland", 24. 3. 65, ND-Dokumention).

Das neue Bildungsgesetz will Bildung und Erziehung vornehmlich auf die Bedürfnisse der Wirtschaft ausrichten. Es dient praktisch als Ergänzung zu den am 24. Juli 1963 angenommenen „Richtlinien für das neue öko-

nomische System der Planung und Leitung der Volkswirtschaft" und dem bestehenden Volkswirtschaftsplan, der eine forcierte Entwicklung der chemischen Industrie vorsieht. Auch müssen die großen Verluste an Technikern, Ingenieuren, Lehrern und Wissenschaftlern ausgeglichen werden, die durch Massenflucht vor der Errichtung der Mauer entstanden sind. Im Sinne der Produktionssteigerung genießen insbesondere Mathematik, Physik, Chemie, Technik und Ökonomie besondere Wertschätzung. Unmißverständlich wird auch durchgehend die Formung des „sozialistischen Menschen" angestrebt.

Einheit von „sozialistischer" Bildung und Erziehung

Im Ersten Teil des Gesetzes werden die „Grundsätze und Ziele des einheitlichen sozialistischen Bildungssystems und gesellschaftlichen Erziehungsfaktoren" genannt. Die Einheit von Bildung und Erziehung wird mit allem Nachdruck als Grundsatz herausgestellt. Bereits im § 1 Abs. 1 wird die Bildung und Erziehung „sozialistischer Persönlichkeiten", die bewußt das gesellschaftliche Leben gestalten, gefordert. Im Absatz 2 wird u. a. festgestellt, daß das sozialistische Bildungssystem dazu beitragen muß, „Charakterzüge im Sinne der Grundsätze der sozialistischen Moral" herauszubilden.
Direkte Angriffe auf Religion und Kirche sind bewußt vermieden. In der Praxis wird natürlich von den Lehrern, Berufsausbildern und Jugendfunktionären versucht, das Erziehungsziel in kämpferischer Auseinandersetzung mit allen feindlichen Anschauungen — auch religiösen — zu erreichen. Für die Kommunisten führt die Erziehung zur sozialistischen Moral zwangsläufig zur Bekämpfung der „unzeitgemäßen heuchlerischen" religiösen Moral. Im § 5 Abs. 4 und 5 steht zu lesen:

„ (4) Den Schülern, Lehrlingen und Studenten sind gründliche Kenntnisse des Marxismus-Leninismus zu vermitteln. Sie sollen die Entwicklungsgesetze der Natur, der Gesellschaft und des menschlichen Denkens erkennen und anzuwenden verstehen und feste sozialistische Überzeugungen gewinnen. So werden sie befähigt, den Sinn des Lebens in unserer Zeit zu begreifen, sozialistisch zu denken, zu fühlen und zu handeln und für die Überwindung von Widersprüchen und Schwierigkeiten bei der Lösung von Aufgaben zu kämpfen.
(5) Der Bildungs- und Erziehungsprozeß und das Leben der Schüler, Lehrlinge und Studenten sind so zu gestalten, daß sie im Kollektiv und durch das Kollektiv zum bewußten staatsbürgerlichen und moralischen Verhalten erzogen werden."

Der Marxismus-Leninismus schließt den dialektischen und historischen Materialismus und den ihm innewohnenden Atheismus zwangsläufig mit ein. Für die Kommunisten sind „feste sozialistische Überzeugungen" nicht ohne Bekenntnis zur kommunistischen Weltanschauung in Wort und Tat denkbar. Auch die angeführten Formeln „den Sinn des Lebens in unserer Zeit zu begreifen, sozialistisch zu denken, zu fühlen und zu handeln" sowie das Bekenntnis zur erzieherischen Rolle des Kollektivs dokumentieren die weltanschauliche Intention dieses neuen Bildungsgesetzes.

Stärkere Hervorhebung der Familie

Vergleicht man das Gesetz mit dem Entwurf vom April 1964, muß man jedoch feststellen, daß unter dem Druck christlicher Kritik einige Formulierungen abgeschwächt wurden. Im Entwurf war stets noch von „wissenschaftlicher Weltanschauung" die Rede. An einer Stelle wurde sogar die Formel „weltanschaulich-atheistische Propaganda" benutzt. Der Verzicht auf diese Formeln bedeutet in der Praxis aber keine echte Konzession, da auch die geringfügig abgeschwächten Texte die kommunistischen Partei- und Staatsfunktionäre eindeutig orientieren. Bei konsequenter langfristiger Anwendung könnte das neue Gesetz zusammen mit dem Jugendgesetz und dem geplanten neuen Familiengesetzbuch mit den Mitteln „sozialistischer Legalität" religiöses und kirchliches Leben weitgehend ersticken.
Im Unterschied zu früheren Gesetzen und Verordnungen ist im Gesetz die Bedeutung von Familie und Elternhaus stärker vorgehoben. Aber das Gesetz kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es heute noch vielfach einen Gegensatz von staatlicher und familiärer Beeinflussungstendenz gibt. Jahrelang sprachen die SED-Pädagogen offen aus, daß zahlreiche Kinder zwischen den unterschiedlichen Ansichten von Schule und Elternhaus hin und her gerissen und zu einem doppelgleisigen Denken genötigt wurden. Denn in der Wertung der SED-Führung ist auch heute noch antikommunistische Kindererziehung ein ernstes Vergehen.

Vorbereitung auf das „sozialistische Leben" im Kindergarten

Durch das neue Bildungssystem soll in lückenloser perfektionierter Art der Mensch von der Kinderkrippe bis zu den Einrichtungen der Erwachsenenbildung permanent auf dem Niveau der entsprechenden Bildungsstufe ideologisch berieselt werden. Der Dritte Teil des Gesetzes ist den Kinderkrippen und Kindergärten gewidmet. Im § 10 werden bereits für die Kinderkrippen (Kinder bis zu 3 Jahren) Aufgaben genannt, die keimhaft eine kommunistische Beeinflussung beinhalten. In § 11 werden den Kindergärten z. B. folgende Aufgaben gestellt:

„(1) Die Kindergärten sind Stätten frohen Kinderlebens. Sie nehmen Kinder vom dritten Lebensjahr bis zum Beginn der Schulpflicht besonders von berufstätigen und studierenden Müttern auf. In den Kindergärten lernen die Kinder, in zunehmendem Maße selbständig in der Gemeinschaft tätig zu sein. Sie sind in einer ihren Kräften und Fähigkeiten angemessenen Weise auf das Lernen in der Schule vorzubereiten und mit dem sozialistischen Leben und dem Schaffen der werktätigen Menschen bekannt zu machen. Dabei wirken Kindergarten und Schule zusammen."

Für die nicht in Kindergärten erfaßten Kinder sollen gemäß § 12 von allen örtlichen Organen der Volksbildung ein Jahr vor Schulbeginn Spiel- und Lernnachmittage veranstaltet werden, um auch diese Kinder auf die Schule vorzubereiten. (Nach Oppermann besuchen heute schon 55 Prozent aller Vorschulkinder einen Kindergarten; vgl. „Neues Deutschland", 13. 2. 65.)
Außerordentlich bemerkenswert sind auch folgende Festlegungen im § 11:

„(5) Die Errichtung der Kindergärten bedarf der staatlichen Genehmigung. Alle Kindergärten unterliegen der staatlichen Aufsicht.
(6) Das Ministerium für Volksbildung hat einheitliche Grundsätze für die Bildung und Erziehung in den Kindergärten und für die Aus- und Weiterbildung der Erzieher zu erlassen.
(7) Die örtlichen Räte sind für die Entwicklung aller Kindergärten in ihrem Territorium verantwortlich. Sie sorgen für den Unterhalt der kommunalen Kindergärten."

Die hier angeführten Bestimmungen waren im Entwurf noch nicht enthalten. Sie können sich auf die wenigen kirchlichen Kindergärten verhängnisvoll auswirken, da alle Kindergärten damit offiziell der staatlichen Aufsicht unterstellt werden. Das Ministerium für Volksbildung und die örtlichen Räte können somit auch auf die Tätigkeit der kirchlichen Kindergärten unmittelbaren Einfluß

nehmen, ohne für den Unterhalt dieser Kindergärten sorgen zu müssen. Zwar wurden kirchliche Kindergärten schon bisher durch administrative Schikanen in ihrer Arbeit gehemmt, doch unterstanden sie bisher nicht vollständiger staatlicher Aufsicht.

Vorrang der Tageserziehung

Im Vierten Teil des Gesetzes werden relativ detailliert die Probleme der allgemeinbildenden Schulen fixiert. Die zehnklassige polytechnische Oberschule wird als „der grundlegende Schultyp im einheitlichen sozialistischen Bildungssystem" bezeichnet.
Die Bildungs- und Erziehungsziele ihrer einzelnen Stufen — der Unter-, Mittel- und Oberstufe — werden im einzelnen gewürdigt. Für die Oberstufe sind Aneignung einer beruflichen Grundausbildung sowie die Vermittlung der ökonomischen, weltanschaulichen und politischen Grundkenntnisse des Marxismus-Leninismus und das Erlernen einer zweiten Fremdsprache (in der Regel Englisch) vorgesehen.
Der § 17 ist der Tageserziehung gewidmet. Die SED-Führer treten für die Tageserziehung ein, weil ihrer Ansicht nach dadurch am wirkungsvollsten sozialistische Erziehungsarbeit geleistet werden kann:

„(1) Die Tageserziehung entspricht den höheren Anforderungen an die Bildung und Erziehung, dem Bedürfnis unserer Jugend nach sinnvoller Freizeitgestaltung und nach schöpferischer Selbstbetätigung. Sie ist für eine ständig wachsende Zahl von Schülern an allen Schulen mit hoher Qualität durchzuführen. Schulische und außerschulische Bildung und Erziehung sind eng miteinander zu verbinden ...
(5) Die Lehrer und Erzieher haben die Tageserziehung als festen Bestandteil des einheitlichen Bildungs- und Erziehungsprozesses an der Schule zu leiten. Sie beziehen die Freie Deutsche Jugend und ihre Pionierorganisation ‚Ernst Thälmann', den Deutschen Turn- und Sportbund und andere Organisationen ein. Sie nutzen die gesellschaftliche Kraft der Kinder- und Jugendorganisation zur Entwicklung der geistigen Interessen der Schüler und eines interessanten Lebens im Schülerkollektiv."

Tagesschule und Lenkung der Freizeit

Die Schüler sollen also auch außerhalb der Schule systematisch gelenkt werden. Deshalb wird großer Wert auf die gemeinsame Feriengestaltung gelegt (§ 17 Abs. 3). Die Ferienlager der Betriebe bzw. Schulen sollen ermöglichen, daß einmal im Jahr die Schüler einige Wochen lang intensiver und vielfältiger von früh bis spät erzogen werden. Die Betriebe und wissenschaftlichen Institutionen werden nachdrücklich verpflichtet, Tageserziehung und Feriengestaltung zu fördern und geeignete Kräfte und Einrichtungen zur Verfügung zu stellen. Am Schluß des § 17 wird nur in einem Satz gesagt: „Tagesschulen sind entsprechend den ökonomischen Möglichkeiten schrittweise aufzubauen." Daraus kann man entnehmen, daß die SED-Führung in bezug auf Tagesschulen langsam und vorsichtig vorgehen will. Offenbar soll die Tageserziehung eine vorbereitende Zwischenstufe sein, die gegenwärtig in den Vordergrund gestellt wird.
Die zehnklassige polytechnische Oberschule, die in Ausnahmefällen auch nach dem 8. und 9. Schuljahr verlassen werden kann (z. Z. wird der vorzeitige Abgang wegen Arbeitskräftemangel mitunter sogar gefördert), führt jedoch nicht zur Hochschulreife. Dazu ist der Besuch der „Erweiterten Oberschule" oder der Abiturklassen in den Einrichtungen der Berufsausbildung notwendig. In diesen Einrichtungen werden die Schüler in zweijährigen Kursen auf das Abitur vorbereitet.

Die Hochschulreife kann ferner auch durch den Besuch von Volkshochschulen und Spezialschulen erworben werden. Absolventen von Fach- und Ingenieurschulen erwerben mit ihrer Abschlußprüfung zugleich die Hochschulreife. Darüber hinaus können an den Universitäten und Hochschulen Sonderreifeprüfungen abgelegt werden, zu deren Vorbereitung Lehrgänge im Direkt- und Abendstudium durchgeführt werden (§ 21 Abs. 4).
Die Schüler für die Erweiterte Oberschule werden erst nach der zehnten Klasse ausgewählt. Nach der achten Klasse ist jedoch schon eine Vorauswahl möglich. Stillschweigend wird übrigens auf das „Jahr in der Praxis" verzichtet. Künftig soll wieder ein Übergang von der einfachen zur Erweiterten Oberschule und von dieser zur Universität ohne Unterbrechung möglich werden. Im Unterschied zu früher wird eine Nivellierung zugunsten der schwächeren Schüler nicht mehr gefördert. Besonders begabten Schülern soll der Besuch von Spezialschulen ermöglicht werden.

Die „gesellschaftlichen" Aufgaben des Lehrers

Im § 25 werden die Verantwortung und die Pflichten der Lehrer bei der Bildung und Erziehung hervorgehoben. Als die wichtigste gesellschaftliche Aufgabe des Lehrers wird die qualifizierte sozialistische Bildungs- und Erziehungsarbeit bezeichnet. Dazu heißt es:

„In seiner gesellschaftlichen Tätigkeit außerhalb des Unterrichts soll sich der Lehrer vorwiegend Aufgaben der Erziehung und der Freizeitgestaltung der Jugend zuwenden können. Alle Staats- und Wirtschaftsorgane haben zu gewährleisten, daß sich die Lehrer voll auf ihre Bildungs- und Erziehungsarbeit konzentrieren können."

Damit wird nur eine alte Forderung wiederholt, die in der Praxis bisher wenig befolgt wurde. Wenn es irgendwo in der Landwirtschaft oder an anderen Stellen Schwierigkeiten gab, was häufig vorkam, wurden Lehrer, Studenten und Schüler zu berufsfremden Einsätzen mobilisiert. Auch die SED hat oftmals Lehrer mit anderen Funktionen belastet und dadurch in ihrer Lehrtätigkeit gehemmt.
Der Fünfte Teil enthält Einzelbestimmungen zur Berufsausbildung und Berufserziehung. Sie sehen vor: frühzeitige Berufslenkung, Konzentration auf die nach dem Volkswirtschaftsplan wichtigsten Industriezweige, Gewinnung möglichst vieler Mädchen für technische und landwirtschaftliche Berufe, verstärkte Einschaltung von Frauen in die Produktion, Unterordnung persönlicher Berufswünsche unter die gesellschaftlichen Interessen. Die Studenten sollen „nach Abschluß ihres Studiums dort ihre Tätigkeit aufnehmen, wo sie mit ihrem Wissen und Können der allseitigen Entwicklung der Deutschen Demokratischen Republik am besten dienen".

Studentenauslese durch die Hochschulen

Im Sechsten Teil, über die Fachschulen, Hochschulen und Universitäten, heißt es:

„§ 53 (1) Die Universitäten und Hochschulen der Deutschen Demokratischen Republik haben wissenschaftlich hochqualifizierte und sozialistisch bewußte Persönlichkeiten zu bilden und zu erziehen, die fähig und bereit sind, den Prozeß der immer tieferen Durchdringung der Produktion, der Kultur und aller anderen Bereiche der sozialistischen Gesellschaft mit den neuesten Erkenntnissen der Wissenschaft bewußt zu gestalten und verantwortliche Tätigkeiten zu übernehmen ...
§ 56 (2) Die Zulassung zum Hochschulstudium erfolgt durch die Universitäten und Hochschulen auf der Grundlage der staatlichen Pläne nach dem Leistungsprinzip. Dabei ist die soziale Struktur der Bevölkerung zu beachten. Es können Eignungsprüfungen durchgeführt werden."

Der Student kann also nur das Fach studieren, in dem laut Plan ein entsprechender Bedarf besteht. Wichtig ist aber der Hinweis auf das Leistungsprinzip. Es besagt, daß nicht mehr Betriebsfunktionäre auf Grund „gesellschaftlicher Bewährung" Leute zum Studium delegieren können, sondern daß die Hochschulen auswählen dürfen. Unter den gegebenen Umständen kann man es auch als positiv werten, daß die Universitäten und Hochschulen Eignungsprüfungen veranstalten können, wodurch ihnen ein maßgeblicher Einfluß auf die Zusammensetzung der Studentenschaft ermöglicht wird. Aber mit der Devise „mehr Arbeiter- und Bauernkinder an die Universitäten" besteht für die Partei weiterhin die Möglichkeit, unter Umgehung des Leistungsprinzips zuverlässigen Anhängern einen Studienplatz zu sichern. Zu beachten ist auch die Betonung des Sports.

In den Bestimmungen des Achten Teils, über „Planung und Leitung des einheitlichen sozialistischen Bildungssystems", wird die Instrumentalisierung des Bildungswesens besonders deutlich.

Noch stärker als bisher soll das gesamte Bildungs- und Erziehungswesen auf die von der Partei angegebenen Schwerpunkte konzentriert werden. Vom Ministerrat wird die Ausarbeitung langfristiger Pläne zur Ausbildung der notwendigen Führungskräfte entsprechend den Erfordernissen der gesellschaftlichen Entwicklung gefordert. Dem Volkswirtschaftsrat, dem Landwirtschaftsrat und den Vereinigungen „Volkseigener" Betriebe werden bestimmte Bildungseinrichtungen direkt unterstellt. Diese Institutionen sind auch für die Hoch-, Ingenieur- und Fachschulen in ihrem Fachbereich verantwortlich, wobei sie jedoch zur Beachtung der allgemeinen Grundsätze des Staatssekretariats für das Hoch- und Fachschulwesen verpflichtet sind.

Schrittweise Durchführung

In den Schlußbestimmungen wird festgelegt, daß der Ministerrat die schrittweise Verwirklichung dieses Gesetzes zu gewährleisten hat. Wie aus den Ausführungen von Oppermann auf der Achten Tagung des ZK hervorgeht, will die Partei auch nach der Verabschiedung des Gesetzes nicht überstürzt vorgehen. Große Pannen durch Umstellung sollen vermieden werden.

Wichtige Probleme bleiben auch nach der Verabschiedung des Gesetzes ungelöst. Viele Mißstände und Mängel konnten nicht an der Wurzel angepackt werden, z. B. können unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen die weitverbreitete politische Heuchelei und die Doppelgleisigkeit im Denken und Handeln der Schüler und Studenten kaum überwunden werden. Bisher hat die SED-Führung meist vergeblich versucht, Jugendliche für landwirtschaftliche Berufe zu interessieren und sie dazu zu bewegen, den gesellschaftlichen Interessen den Vorrang vor den persönlichen einzuräumen. Es bleibt auch zweifelhaft, ob die polytechnische Bildung in Zukunft die gewünschten Resultate haben wird. Vielfach wirkt das Betriebsklima auf die Schüler politisch desillusionierend, weil sie erhebliche Widersprüche zwischen dem bisher Erlernten und der Wirklichkeit bemerken und skeptischer werden. Im übrigen ist heute selbst in der Sowjetunion die Zweckmäßigkeit dieses Bildungsweges umstritten.

Das neue Bildungsgesetz darf aber nicht unterschätzt werden. Politischer und wirtschaftlicher Zielsetzungen wegen ist die SED-Führung bereit, gewaltige Mittel für das Bildungs- und Erziehungswesen auszugeben. Manche Universität oder Hochschule in der ‚DDR' ist heute schon vorbildlich ausgestattet, z. B. die Technische Universität Dresden und die Hochschule für Körperkultur in Leipzig. Zwar besteht eine große Diskrepanz zwischen Aufwand und Resultat, doch können durch Konzentration großer Mittel auf wichtige Objekte bedeutsame Teilerfolge erzielt werden. Als gesetzlicher Rahmen kommunistischer Zwangserziehung bedeutet das neue Gesetz für die gesamte Bevölkerung eine weitere empfindliche Freiheitsbeschränkung.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Papst Paul VI. über die Kollegialität der Bischöfe

Am 18. Dezember 1964, wenige Wochen nach der Verabschiedung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 317 ff.), richtete der Papst ein persönliches Schreiben an die einzelnen Bischöfe der katholischen Kirche, das das Thema des dritten Kapitels der Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe und die daraus folgenden Verpflichtungen gegenüber der Gesamtkirche zum Gegenstand hat. Das Schreiben wurde zum erstenmal in italienischer Übersetzung von der „Civiltà Cattolica" (1. 5. 65) veröffentlicht. Die folgende Übersetzung stützt sich auf den bisher unveröffentlichten lateinischen Wortlaut.

Ehrwürdige Brüder!

Zu euch vor allem gehen Unsere Gedanken, während Wir den Anbruch jenes festlichen Tags erwarten, an dem wir das Gedächtnis der Menschwerdung des Wortes Gottes erneuern und dieses Mysterium feiern. Wir glauben nicht, daß es eine geeignetere Weise gäbe, die Feier der Geburt unseres Herrn Jesus Christus zu begehen, als wenn Wir Uns euch anschließen, Unseren Lobpreis Gottes mit dem Chor vereinen, in dem ihr ihn preist, Unsere Gebete denen hinzufügen, die aus euren Herzen kommen, Unsere Freude mit der Freude verbinden, mit der der gesamte katholische Episkopat auf Christus blickt, der unter uns erschienen ist als der letzte der Brüder, aber als wahrer Erlöser, Meister und Herr. Wir sind tief bewegt, ehrwürdige Brüder, die Wiederkehr dieses hohen Festes in Gemeinschaft mit euch feiern zu können.

Das Fest der Geburt des Herrn war der Kirche immer Anlaß, an ihre Verpflichtung zu denken und freudig den Glauben zu bekennen und die Liebe zu wecken, in der wunderbaren und tief geheimnisvollen Eintracht ihrer katholischen Einheit. Aber in diesem Jahr bildet die Konstitution De Ecclesia, die von Uns zusammen mit jenen von euch, die an der letzten Sitzung der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils teilgenommen haben, gebilligt wurde, einen neuen und kräftigen Antrieb, daß wir in der Feier der Weihnacht jene enge und festgefügte geistliche Gemeinschaft (communio) bezeugen, kraft deren der Episkopat die

höchste Stufe der Teilnahme am Priestertum Christi ist. Durch diese Konstitution wurde ja offen die Lehre von dem kollegialen Band verkündet, durch das der Ordo der Bischöfe in einzigartiger und herausragender Gemeinschaft vereint ist.

Wann aber könnten wir, ehrwürdige Brüder, besser solcher Gemeinschaft innewerden als bei dieser Feier, da wir nun das Vorhandensein dieser Communio durch die vorsorgende und wunderbare Gabe des Heiligen Geistes einmütig erkannt haben? Versammeln sich denn nicht in ungeheuchelter Frömmigkeit die christlichen Familien um die häusliche Krippe? Und empfindet nicht jeder rechtschaffene und ansprechbare Mensch Gefühle der Rührung in dieser Zeit, die so sehr zu heiliger und ehrlicher Besinnung anregt? Um wieviel mehr müssen deshalb diejenigen untereinander zur Feier des Kommens des Herrn auf diese Erde vereint sein, denen er selbst aufgetragen hat, in seinem Namen zu handeln, die er als seine Diener, Freunde und Brüder wollte und für die er den himmlischen Vater gebeten hat, daß sie eins seien in seiner Liebe (vgl. Joh. 17).

Die Einheit des Episkopats

Dieses Jahr also, ehrwürdige Brüder, werden wir die Gemeinschaft, in der wir alle verbunden sind, an der Krippe unseres geliebten Erlösers feiern. Wir wollen ihm die Ehre geben und zeigen, daß wir über seinen höchsten Wunsch gut nachgedacht und ihn verstanden haben: daß sie eins seien. Und wir wollen zu unserem Vorsatz stehen, das in Zukunft treu und von Tag zu Tag voller zu verwirklichen. Wir wollen selbst die Worte erwägen, die uns zu solcher Eintracht ermuntern: „Wenn wir ... im Lichte wandeln, wie auch er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft miteinander" (1 Joh. 1, 7). Wir wollen uns auch folgenden bezeichnenden Satz des heiligen Cyprian ins Gedächtnis rufen: „Der Episkopat ist einer, an dem jeder einzelne nur unter Wahrung des Ganzen seinen Anteil hat" (De unitate Eccl., V; PL 4, 516). Erinnern wir uns auch der Worte des heiligen Ambrosius, die sich auf Unsere Aufgaben im Bischofskollegium beziehen. Dieser schrieb (im Jahre 381) an die Kaiser Gratian und Valentinian: „Damit sie nicht zulasse, daß die Römische Kirche, das Haupt des ganzen Römischen Reiches, und jener hochheilige Glaube der Apostel angetastet werde, müssen wir eure Milde anrufen. Von ihr [der Römischen Kirche] gehen nämlich auf alle die Rechte der verehrenswürdigen Communio aus" (Ep. XI, 4; PL 16, 986). Und Wir möchten noch folgende Worte des heiligen Augustinus zitieren: „Ich gehöre der Kirche an, deren Glieder alle jene Kirchen sind, von denen wir wissen, daß sie aus der Mühe der Apostel hervorgegangen sind und durch die kanonischen Schriften bestätigt werden. Ihre Gemeinschaft werde ich, so wahr mir Gott helfe, nicht verlassen, weder in Afrika noch irgendwo sonst" (Contra Cresconium Donatistam III, 35; PL 43, 517).

Zeichen und Band der Einheit

Wir selbst, die Bischöfe der Kirche, die diesen Willen und diese Denkweise immer gefördert haben, müssen noch intensiver über die Bedeutung der kollegialen Befindlichkeit (conditio) der Bischöfe nachdenken, ihre Verantwortung ermessen, ihrem Geheimnis nachspüren, die ihr innewohnende Kraft entdecken, und das jetzt, da die dazugehörige Lehre mit Autorität ausgesprochen worden ist. Das ist, so scheint Uns, nicht ohne geheimen Eingriff Gottes geschehen: unsere Zeit, uneins und verwirrt in den Lehrüberzeugungen, gleicht dem geteilten Reich, von dem im Evangelium die Rede ist (Matth. 12, 25). Sie ist ständig vom Untergang bedroht, sucht aber gleichzeitig immer dringender und gleichsam instinkthaft nach einer gewissen *praktischen* Einheit. Sie bedarf eines Beispiels wahrer und geistiger Übereinstimmung, eines höheren Beistandes, der sie zur Einheit führt und in der Eintracht und Brüderlichkeit bestärkt. Seht, da erhebt sich die Kirche als Zeichen, das den Völkern gesetzt ist (vgl. Is. 11, 12), und zeigt sich in jener wunderbaren, jetzt von neuem erklärten Einheit, stark durch den inneren Halt des Glaubens, der Liebe und der Disziplin, die das Bischofskollegium und das heilige Volk Gottes verbinden. So scheint durch göttliche Disposition die Kirche in den Stand versetzt, der Menschheit neues Leben und neue Hoffnung einzugeben.

Vor unseren geistigen Augen, die gewohnt sind, Gottes Schöpfung zu betrachten, möge in der Tat das großartige Bild dieses erhabenen und ganz einzigartigen Werkes Gottes aufleuchten. Die eben verkündete Lehre von der wahren und unveränderlichen Verfassung der Kirche sei uns Antrieb, ihren göttlichen Urheber Jesus Christus zu loben und ihm zu danken, der in treuer Erfüllung der Prophetenworte seine Kirche so aufgebaut hat. Bewundern wir, ehrwürdige Brüder, die Universalität dieser Kirche, d. h. ihre vollkommene Einheit und ihre weittragende Katholizität!

Die großen Aufgaben der Bischöfe

Freuen wir uns demütigen Herzens, von Gott gerufen zu sein, dieser ganz einzigartigen religiösen Gemeinschaft, die zugleich sichtbar und geistig ist, Form und Festigkeit zu geben: wir, die Hirten des Gottesvolkes, die Förderer und Hüter seiner wahren Eigenart, seiner tiefen Einheit, seiner inneren und äußeren Betätigung, seiner richtigen Organisation. Auf Grund des gegenwärtigen Konzils können wir aus Erfahrung ermessen, welche Fülle und Kraft diese Gemeinschaft haben kann, durch die wir in der Kirche geeint werden.

Der berühmte Märtyrer und Bischof aus Afrika, der heilige Cyprian, warnt uns nach einer Frage, die weniger eine Wahrheit darlegen, als vielmehr eine Mahnung sein will: „Kann jemand darauf vertrauen, in der Kirche zu sein, wenn er die cathedra Petri, das Fundament, auf dem die Kirche aufruht, im Stiche läßt", und fordert uns auf: „Diese Einheit müssen wir mit allem Nachdruck verfechten, besonders wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz führen, damit wir den Episkopat selbst als einen und unteilbaren erweisen" (PL 4, 516).

Die Früchte der Kollegialität

Während Wir also mit euch zusammen an Christi Krippe dies Mysterium unaussprechlicher Einheit feiern wollen, bekunden Wir euch Unser Vertrauen auf die reichhaltigen guten Früchte, die das so bekräftigte Band der Kollegialität der Kirche erbringen wird. Die Kirche erfordert, daß jeder von uns sich für das Wohl aller verantwortlich fühlt; daß in jedem der unverfälschte Glaube aufleuchte und die kanonischen Gesetze beachtet werden; daß willkürliche Neuerungen abgewehrt werden; daß die Liebe zu unseren besonders bewährten Traditionen erhalten bleibt; daß alle an den Leiden teilnehmen, die in so weiten Teilen der Welt die Kirche bedrücken, und sie zu lindern versuchen; daß der Ansturm der Feinde Gottes

und die Gefahren einer profanierten und verderbten Welt abgewiesen werden; daß die Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt von allen in rechtem und gemeinsamem Bemühen gefördert wird; daß Christi Kreuz, dessen übergroßes und ruhmvolles Gewicht vor allem wir tragen müssen, von uns in gemeinsamer Anstrengung und gegenseitiger Erbauung getragen wird.
Niemand entziehe sich einer so erhabenen und ernsten Aufgabe; niemand beschränke sich bloß auf sein eigenes Amt, da doch der apostolische Dienst das ganze Universum umfaßt. Niemand sei Einzelgänger in der Art zu denken und zu handeln. Jeder sei wie ein Sänger in dem einen Chor, der in voller Eintracht die Ehre Gottes und den Frieden Christi auf Erden verkünden soll.
Im Vertrauen darauf, daß diese Gedanken in euren Herzen Widerhall finden, grüßen Wir alle und jeden einzelnen von euch mit dem heiligen Bruderkuß und segnen euch alle von Herzen, und Wir bitten den Erlöser, euch selbst und den euch anvertrauten erwählten Gemeinden die reichsten Gnadengaben zu schenken.
Gegeben zu Rom, bei St. Peter, am 18. Dezember 1964, im zweiten Jahre Unseres Pontifikats.

Paulus P. P. VI.

Interpretationen zur „erklärenden Note"

Bekanntlich bildete die Abfassung der als „nota explicativa praevia" bekanntgewordenen erklärenden Note zum dritten Kapitel der Konstitution über die Kirche einen der Hauptgründe für das verbreitete Mißbehagen am Ende der Dritten Sitzungsperiode (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 185). Diese erklärende Note war in der Hundertdreiundzwanzigsten Generalkongregation auf Disposition der „höheren Autorität" vom Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, verlesen und in der nächsten Generalkongregation den Vätern des Konzils in gedruckter Form ausgehändigt worden. Bei der Verlesung der erklärenden Note hatte Erzbischof Felici darauf hingewiesen, daß die Abstimmungen über das dritte Kapitel, genauer über den Abschnitt über die Kollegialität, im Sinne dieser Note verstanden werden müßten. Diesen Hinweis wiederholte und präzisierte der Generalsekretär in der Hundertsechsundzwanzigsten Generalkongregation vor der Abstimmung über die Kirchenkonstitution als ganze: Sowohl diese Abstimmung wie die Endabstimmung in der Öffentlichen Sitzung vom 21. November 1964 müsse im Lichte der erklärenden Note verstanden werden. Die Note solle für immer Geltung haben und gehöre zu den Akten des Konzils.
Diese die formale Geltung der Note stark betonende Formulierung wurde von den Anhängern der Minderheit, zu deren Beruhigung die erklärende Note in erster Linie verfaßt worden war, so interpretiert, als gehöre die Note selbst zum Text der Konstitution oder sei in ihrer lehrmäßigen und juristischen Geltung dieser zum mindesten gleichgestellt. Diese Meinung wurde zudem nicht nur von einer Minderheit der Konzilsväter vertreten, sie wurde auch außerhalb des Konzils verfochten (vgl. „Rivista Diocesana di Roma", Dezember 1964, S. 897 ff.). Da sich auch die Vertreter der Mehrheit von der Interpretation des Generalsekretärs bei der Beurteilung der Note leiten ließen und dadurch die Meinung entstand, die Absichten des Papstes deckten sich vollinhaltlich mit den Äußerungen von Erzbischof Felici, wurde auch von der Mehrheit der Note eine Geltung zuerkannt, die sie offenbar nur bedingt hatte. Ganz ohne Grund geschah diese Aufwertung der Note allerdings nicht, denn der Papst selbst hatte sich in der Schlußansprache, ohne sie freilich ausdrücklich zu nennen oder zu zitieren, zustimmend darauf bezogen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 180). Erzbischof Felici interpretierte seinerseits in einem Vortrag in Rom kurz nach Ende der Dritten Session die Note im maximalistischen Sinne (vgl. „Osservatore Romano", 29. 11. 64), und der „Osservatore Romano" wies in seiner Ausgabe vom 3. März 1965 in einer besonders hervorgehobenen Meldung darauf hin, daß die Endabstimmungen und somit der Text des dritten Kapitels der Konstitution im Lichte der „nota explicativa praevia" verstanden werden müßten. Diese Hinweise zeigen, daß es zum mindesten in Rom auch nach dem Ende der Dritten Session Bestrebungen gibt, die Note juridisch und theologisch aufzuwerten.

Stellungnahmen aus der Theologischen Kommission

Doch handelt es sich hier offenbar nur um eine Interpretationsweise, die von anderer Seite nicht unwidersprochen blieb. Dieser Widerspruch verdient um so mehr Beachtung, als er aus den Reihen der Mitglieder der Theologischen Kommission selbst kommt, und zwar von zwei besonders kompetenten Mitgliedern, die beide als Berichterstatter der Kommission im Plenum zum Text des dritten Kapitels fungierten. In einem in „Città Nuova" (25. 1. 65) veröffentlichten Beitrag nahm Erzbischof Parente, Assessor des Heiligen Offiziums — als Berichterstatter der Theologischen Kommission der nachdrücklichste Verteidiger des dritten Kapitels in der von der Kommission revidierten Form —, zur Frage wie folgt Stellung: Die Note sei in der Aula verlesen worden, damit sich die Väter bei der Abstimmung klarer über den Text der Konstitution Rechenschaft geben konnten. Seit Beginn der Abstimmungen habe eine Minderheit ihre ausdrückliche Opposition bekundet, die sich (bei den ersten Abstimmungen) in mehr als 300 Neinstimmen niedergeschlagen habe. Die einen oder anderen Vertreter der Opposition hätten ihre Argumente schriftlich dem Papst zugeleitet. Und der Papst habe, „um die Zweifelnden zu beruhigen", die Theologische Kommission aufgefordert, einige Punkte genauer zu präzisieren.
Das sei durch die Abfassung der Note geschehen. Aber die Lehrpunkte, die darin vorgetragen werden, seien bereits alle im Text der Konstitution selbst enthalten: „Die Note hebt sie hervor, unterstreicht sie, erklärt sie, fügt aber dem Text nichts substanziell Neues hinzu." Dem Papst habe die von der Kommission formulierte Note gefallen, und auf seine Veranlassung sei sie in der Aula verlesen worden. „Aber die Abstimmung der Väter hatte nicht die (im übrigen nicht notwendige) Note zum Gegenstand, sondern den Text der Konstitution." Ausdrücklich wendet sich Erzbischof Parente gegen jene Kommentare (er verweist dabei ausdrücklich auf die „Rivista Diocesana di Roma"), die die „nicht ganz gelassenen Gefühle" jener widerspiegelten, „die unnütze Vorbehalte gegenüber dem Text machen, der in sich selbst klar ist". Die Note bleibe erklärende Note, die von der Kommission, der Verfasserin der Konstitution, selbst zusammengestellt und vom Papst als solche approbiert worden sei.
Eine ähnliche Klarstellung kam von einem zweiten Mitglied der Theologischen Kommission, von Weihbischof Luis E. Henríquez von Caracas, Relator der Theologi-

schen Kommission für den Abschnitt über den Diakonat, in einem Schreiben an die venezolanische Zeitschrift „Sic" (von dieser veröffentlicht in Nr. 272, Februar 1965): Die Note sei ausschließlich von der Theologischen Kommission „redigiert" worden, er selbst habe daran teilgenommen. Es sei aber klar, daß diese wie alle wichtigen Dinge vom Papst geprüft worden sei. Aber bei dem publizierten Text handle es sich genau um den von der Kommission redigierten Text. Die Note sei notwendig geworden, weil sich zeigte, daß Väter, die mit „juxta modum" gestimmt hatten, den von der Kommission revidierten Text „nicht richtig verstanden oder nicht versucht hatten, ihn richtig zu verstehen". Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, habe man die Note verfaßt, die die Kommission im übrigen nicht wenige Sitzungen gekostet habe. Die Art und Weise, wie Erzbischof Felici die Note dargelegt habe („neben Msgr. Staffa einer der aktivsten und beharrlichsten Vertreter der opponierenden Minderheit"), habe diese so erscheinen lassen, als handle es sich dabei um eine Korrektur des Textes. Demgegenüber stellt Weihbischof Henríquez fest: die Note gehöre nicht zum Text und habe z. B. keinen höheren theologischen Wert als entsprechende Erklärungen des Ersten Vatikanums über die Infallibilitätsdefinition. Sie korrigiere nichts, sie füge dem Text nichts Neues hinzu und nehme ihm nichts von dem, was bereits darin stand.

Der Kontext der Note

Diese Erklärungen fügen zwar der Diskussion um die erklärende Note kaum substanziell Neues hinzu, auch dürfte die Minderheit, zu deren Beschwichtigung die Note verfaßt worden ist, weiterhin eine andere Meinung vertreten und diese mit Hilfe römischer Organe, wie der oben erwähnte Hinweis im „Osservatore Romano" zeigt, aufzuwerten versuchen. Sie erhalten aber ihr Gewicht und zugleich ihre Erklärung aus dem redaktionellen Kontext, in dem die Note verfaßt worden ist und dessen wichtigste Daten erst allmählich nach Abschluß der Dritten Session außerhalb der Kommission bekannt geworden sind. Diese Daten werfen auch ein klares Licht auf das Verhalten und das Vorgehen der Theologischen Kommission selbst. Die bisher wohl vollständigste Übersicht, die auf direkten Informationen aus der Theologischen Kommission beruht, veröffentlichte bisher Jan Grootaers in „De Maand" (Dezember 1964 und Januar 1965).

Danach bestanden seit Beginn der Dritten Session starke Spannungen zwischen der Kommissionsmehrheit und der Minderheit im Plenum, die mit der Art und Weise, wie die Kommission die Verbesserungsvorschläge verarbeitet hatte, nicht einverstanden war. Noch vor Beginn der Dritten Session waren Versuche unternommen worden, die Frage der Kollegialität von neuem zu diskutieren. Dieser Widerstand erklärt auch das ausführliche Eingehen des Papstes auf diese Frage in der Eröffnungsansprache zur Dritten Session und seinen ausdrücklichen Wunsch, das Problem während der Session zu einem Abschluß zu bringen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 43 ff.). Trotzdem gab es bis zum Beginn der Einzelabstimmungen Bestrebungen, die Abstimmungen zu vertagen oder das ganze Schema fallenzulassen. Mehrere Kardinäle hatten sich in diesem Sinne an den Papst gewandt. Erst die Abstimmungen, die alle wider Erwarten äußerst positiv verliefen, brachten einige Klarheit, ohne daß es zu einem wirklichen Ausgleich zwischen Mehrheit und Minderheit gekommen wäre. Auf der Suche nach einem Ausgleich war bereits auf der Sitzung der Führungsgremien der Vorschlag gemacht worden, neue Mitglieder in die Kommission zu berufen.

Anfang November, nach Abschluß der Redaktion, tauchte dann zum erstenmal der Gedanke an eine einleitende Note auf, die dem Kommissionsbericht über die Verarbeitung der Juxta-modum-Stimmen vorangestellt werden sollte. Es entstanden zur gleichen Zeit zwei verschiedene Texte: ein kurzer, der von Mitgliedern der Kommission verfaßt worden war, und ein zweiter, längerer, der über Titularbischof Carlo Colombo dem Präsidium der Kommission zugeleitet worden war. Der Initiative der Kommission war es offenbar zu verdanken, daß sie schließlich die erste, kürzere Note durchsetzen konnte, die nach mehreren Veränderungen von der Kommission angenommen und vom Papst gebilligt wurde. Bedenkt man, daß die von der Kommission gebilligte und vom Papst approbierte Note eine andere, dem Sinne und dem Inhalt nach viel negativere Note verhinderte, so erscheint sie tatsächlich in einem anderen Licht, ohne daß damit die Bedenken, die auch in der Kommission gegen sie vorgetragen wurden, an Gewicht verlören. Einen im Sinne der Mehrheit positiven Effekt hatte die Note auf alle Fälle: Durch sie wurde verhindert, daß im Text selbst weitere Aufweichungen vorgenommen wurden, wie das im Falle des Ökumenismusdekrets geschah. Dieser Hintergrund erklärt auch die Bedeutung der Auseinandersetzung um die Qualifikation der Note: Hat sie nur einen erklärenden Sinn, bleibt der Inhalt der Konstitution selbst unangetastet. Hätte sie einen korrigierenden oder auch nur komplementären Sinn, wäre sie dem Text der Konstitution irgendwie übergeordnet, wäre sie nicht nur Interpretationshilfe (wie sie Parente und Henríquez verstehen), sondern Interpretationsprinzip (im Sinne von Felici und Staffa).

Wie versteht der Papst die Kollegialität?

Entscheidender als diese verschiedenen Interpretationen dürfte jedoch für die nächste Zeit die Stellung des Papstes zur Frage der Kollegialität überhaupt sein. Der Papst hat einen Monat nach dem Ende der Dritten Session (am 18. Dezember 1964) einen persönlichen Brief an alle Bischöfe gerichtet, in dem er zu dieser Frage Stellung nimmt. In diesem Schreiben an den Weltepiskopat, das bisher entgegen sonstigen Gepflogenheiten weder vom „Osservatore Romano" noch von den „Acta Apostolicae Sedis" veröffentlicht wurde (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 479), hält sich der Papst streng an die Lehre der Konstitution über die Kirche, ohne die erklärende Note überhaupt zu erwähnen. Zugleich aber kommt darin deutlich zum Ausdruck, wie der Papst selbst den Sinn dieser Lehre interpretiert: Sie soll der Stärkung der Einheit dienen zwischen den Bischöfen selbst und zwischen diesen und dem Papst als dem Haupt des Kollegiums, einer Einheit, in der das kollegiale und das hierarchische Element die beiden Pole bilden, durch die das rechtliche und pastorale Gefüge der Kirche zusammen und in dynamischer Bewegung gehalten wird. Dem hierarchischen Element soll dadurch nichts genommen, vielmehr soll es durch „praktische Einheit" in seiner Wirksamkeit gestärkt werden. Die gleichzeitige Betonung der beiden Elemente macht zudem eine weniger lehrhafte als vielmehr praktische Sorge des Papstes sichtbar: die im Gefolge des Konzils auftauchenden oder sich verschärfenden Gegensätze innerhalb der Kirche könnten die bestehende Einheit bedrohen.

Ökumenische Voten zur Dritten Konzilsperiode

Nach gemessenem Abstand von der Dritten Konzilsperiode sind vor Beginn der Vierten einige überlegte Gutachten von ökumenischen Konzilsbeobachtern wie von namhaften Theologen des Weltrats der Kirchen erschienen. Trotz ungleicher Bedeutung und Thematik ergeben sie zusammen ein recht genaues Bild von den kirchenpolitischen Intentionen, mit denen in diesen Kreisen der Fortgang der katholischen Erneuerung begleitet wird. Das ökumenische Sendungsbewußtsein gegenüber Rom ist wohl noch gewachsen. Die Freude über das bisher Erreichte, über den Einfluß auf das Konzil, der nach übereinstimmendem Urteil alle Voraussagen übertrifft, hat die Ansprüche nicht vermindert, sie werden größer, aber äquivalente Bemühungen innerhalb der Kirchen der Ökumenischen Bewegung, diese wie den Weltrat der Kirchen in die zeitgemäße Form zu bringen, sind kaum zu erkennen. Doch die nachstehend zu berichtenden Voten enthalten eine gewisse Selbstkritik, die bei einzelnen Theologen langsam lauter und verpflichtender wird, ohne jedoch ganze Kirchengemeinschaften zum Handeln zu bringen (vgl. aber zur Kirche von England ds. Heft, S. 456).

„Ein doppeltes Gesicht"

Bei der Unvollständigkeit dieser ökumenischen Voten empfiehlt sich eine Anordnung nach dem Umfang ihrer Thematik: zunächst das Urteil über die ganze Dritte Session, sodann eine Analyse der ekklesiologischen Hauptfrage und schließlich die Bewertung des Ökumenismusdekrets. Beginnen wir mit den abgewogenen Ausführungen von Lukas *Vischer,* Konzilsbeobachter des Weltrats der Kirchen und Studiensekretär von Faith and Order, jetzt auch Mitglied des Konsultativ-Ausschusses mit Rom. Er hat sie vor dem Zentralausschuß des Weltrats in Enugu Anfang dieses Jahres vorgetragen (vgl. die kurze Zusammenfassung in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 256; voller Wortlaut in: „Ökumenische Rundschau", April 1965, S. 97—116). Die Dritte Session, erklärte Vischer, sei in erster Linie von dem Willen bestimmt gewesen, Ergebnisse zu erzielen. Aber die Aufgaben waren zu groß, die Probleme zu kompliziert, als daß das Ende hätte erreicht werden können, das der Papst sich gewünscht hatte. Manche Hoffnungen seien unerfüllt geblieben, und die getroffenen Entscheidungen hätten viele enttäuscht. Aber die Ernüchterung habe ihr Gutes, sie führe zu den wirklichen Problemen und zeige, daß noch ein langer Weg zurückgelegt werden muß.

In diesem Licht müßten die Ergebnisse dieser Session verstanden werden: „Sie sind Kompromisse." Die Bestrebungen der Reformer hätten sich nur zum Teil durchsetzen können, obwohl die promulgierten Texte „noch immer weit über das hinausgehen, was die kühnsten Voraussagen ... erhofft hatten". Diese Tatsache könne gar nicht genug unterstrichen werden. Aber sie hätten auch „ein doppeltes Gesicht", neben der tiefgreifenden Erneuerung bleibe die Fortführung der spezifisch römisch-katholischen Tradition. Es hänge nun alles davon ab, wie die Leitung der Kirche die Texte im Leben der Kirche verwirklichen werde. Was die Konstitution über die Kirche betreffe, so sei geklärt, daß die Kirche nicht in erster Linie als juridische Größe, sondern als Geheimnis verstanden werden müsse und daß die Hierarchie nicht über, sondern in dem Volke Gottes stehe (anders hernach Nissiotis). Zwar bleibe der Begriff der Kollegialität der Bischöfe problematisch, ja die nota explicativa habe „manche Interpretationen, die heimlich für möglich gehalten worden waren, von vornherein unmöglich gemacht". Aber dem Begriff wohne eine Dynamik inne, die nicht übersehen werden könne. Der Text enthalte beide Möglichkeiten: daß die Bischöfe mehr Verantwortung mittragen und daß der Papst in noch dynamischerer Weise die alles umfassende Universalität der Kirche zum Ausdruck bringt, worauf auch der neue päpstliche Stil deute. Diese maßvolle Beurteilung eines Sprechers des Weltrats erstreckt sich auch auf das Marienkapitel. Es sei eine wichtige Neuerung, daß die Mariologie mit der Ekklesiologie verbunden worden ist, aber „das Konzil ist offenkundig nicht imstande gewesen, die weitere Entfaltung der Mariologie zum Stillstand zu bringen".

Fragen und Zweifel

Lukas Vischer geht nun die weiteren Dekrete und die diskutierten Schemata der Reihe nach durch. Trotz des Ökumenismusdekrets, das die Ökumenische Bewegung endlich zur Kenntnis nimmt und auch die ekklesiale Realität der Kirchen anerkennt, bleibe es eine große Frage, wie es zu einem bleibenden Gespräch mit Rom kommen könne, weil sich die römisch-katholische Kirche als Mittelpunkt versteht und die Führung im ökumenischen Gespräch ergreift. Der promulgierte Text biete eine Gelegenheit zum Gespräch, obwohl Zweifel aufkommen könnten, daß die römisch-katholische Kirche wirklich bereit ist, eine Gemeinschaft des Dialogs und der Zusammenarbeit zu bilden; denn alle Änderungen, die in letzter Minute am Schema vorgenommen wurden, zielten darauf, die Einheit und Einzigkeit der römisch-katholischen Kirche herauszustellen und die Ekklesialität der anderen Kirchen in Zweifel zu ziehen.

Aus der kritischen Beleuchtung der anderen Schemata seien nur einige charakteristische Sätze herausgegriffen: an der Judendeklaration wird bemängelt, daß „die theologische Frage, die das Verhältnis der Kirche zu den Religionen aufwirft, nicht beantwortet ist ... Wie wird die römisch-katholische Kirche den nicht-christlichen Religionen gegenübertreten? Wird sie imstande sein, einen klaren Unterschied zu machen zwischen der Begegnung der getrennten Kirchen und der Begegnung mit den nicht-christlichen Religionen? Wird sie imstande sein, die Offenbarung in Christus allein geltend zu machen? Oder wird sie sich zur Vorkämpferin einer Verständigung zwischen den Religionen machen, durch die das Besondere des christlichen Glaubens gerade aufgehoben wird?" (106). Zum Schema über die Religionsfreiheit heißt es u. a.: Die Behauptungen, daß die Kirche immer so gelehrt habe — obwohl das Gegenteil nachzuweisen sei —, zeigten, „wie tief die Überzeugung in der römisch-katholischen Kirche verwurzelt ist, durch alle Jahrhunderte dieselbe geblieben zu sein ... Diese innere Nötigung erweist sich immer wieder als innere Schwierigkeit des römisch-katholischen Denkens." Sie führe oft zum Widerspruch zwischen theologischer Behauptung und historischer Wirklichkeit. „Sie wirkt sich auch als Hemmnis im Gespräch mit den anderen Kirchen aus", weil ihm durch die behauptete Kontinuität von vornherein Grenzen gesetzt seien. „Die Frage der Kontinuität und Diskontinuität der Kirche ist eine der wichtigsten Vorfragen des ökumenischen Gesprächs" (107).

Bedarf es einer „rückläufigen Bewegung"?

Von der weiteren Diskussion des Schemas 13 in der Vierten Session erhofft sich Vischer einen günstigen Einfluß

auf die Interpretation der Kirchenkonstitution: „Eine Besinnung über die gegenwärtige Stellung der Kirche zur Welt kann uns die geschichtliche Bedingtheit mancher ekklesiologischer Überzeugungen aufdecken und uns den ursprünglichen Willen Christi neu zum Bewußtsein bringen. Die heutige Situation kann zur Lehrmeisterin in der Ekklesiologie werden" (109). Wichtig ist aber vor allem zum Verständnis der Prämissen dieser wie der in den anderen Gutachten vorgebrachten Kirchenkritik der Schluß des Referates. Mit besonderem Interesse hält Vischer fest, es sprächen „manche Zeichen dafür, daß die römisch-katholische Kirche nach soviel Erschütterungen einer rückläufigen Bewegung bedarf, daß sie die Überlieferung bekräftigen muß, um die Kontinuität mit der Vergangenheit nicht zu verlieren ... Die römisch-katholische Kirche selbst ist sich noch nicht im klaren, was ihr mit dem Konzil eigentlich widerfahren ist" (113).

Diese z. T. „unerwarteten Komplikationen" seien aber kein Grund „zu neutraler Distanz oder gar heimlicher Schadenfreude", denn die Niederlage einer Kirche sei kein Sieg für die anderen, sondern eine Niederlage für die Verkündigung des Namens Christi überhaupt. Daher müßten die anderen Kirchen „durch ihren Beitrag versuchen, das, was potentiell im Konzil angelegt ist, zur Entfaltung zu bringen. Dialog, Begegnung, die auf dem offenen Bekenntnis zur Wahrheit ruht, ist die Hoffnung für den weiteren Weg. Ein innerer Rückzug wäre ein sicherer Weg, die Bewegung des Konzils zum Stillstand zu bringen" (114). Das dürfte etwa die Idee sein, die von seiten des Weltrats zu dem Plan und dann zur Verwirklichung des Konsultativ-Ausschusses mit der katholischen Kirche geführt hat. Vischer schließt mit der Bemerkung: obwohl sich bisher die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates bewährt habe, hätten „die nichtrömischen Kirchen zugleich auch Grund zu einiger Zurückhaltung. Sie können weder als Gemeinschaft noch als Einzelne der römisch-katholischen Kirche als die Überlegenen gegenübertreten." An dem Versuch der Kirche Roms seien die Schwierigkeiten sichtbar geworden, in neuer Weise zur gegenwärtigen Welt zu sprechen. „Haben aber die im Ökumenischen Rat zuammengeschlossenen Kirchen als Gemeinschaft oder als Einzelne diese Aufgabe besser erfüllt? Stehen sie nicht vor genau denselben Schwierigkeiten? Sind sie nicht immer wieder beschämt über den Mangel an geistlichem Reichtum?"

Orthodoxe Kritik an De Ecclesia

Ehe wir auf die verschiedenen Voten zum Ökumenismusdekret eingehen, die eine ähnliche Erwartung bezeugen, soll zunächst eine wieder sehr kritische Abhandlung von Prof. Nikos A. *Nissiotis* zu Wort kommen über „Das ekklesiologische Hauptproblem des Zweiten Vatikanischen Konzils" (in: „Journal of Ecumenical Studies" 1965, S. 31—62; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 440 und zu den früheren Aufsätzen, die Nissiotis fortsetzt, 18. Jhg., S. 603 bzw. 605 f.). Angesichts der Härte seiner Thesen bemerkt Nissiotis, er spreche nur für seine Person, also nicht für den Weltrat, dessen orthodoxer Konzilsbeobachter er ebenso ist wie Vertreter im Konsultativ-Ausschuß mit Rom. Eben deshalb sind seine Gedanken zu beachten, weil sie hier zur Wirkung kommen werden. Es sei gleich vorausgeschickt, daß Nissiotis diesmal mit einer ausführlichen Selbstkritik an der praktischen „Häresie" der Mitgliedskirchen des Weltrats wie besonders der Orthodoxen schließt, die sich zu sehr auf politische Mächte und nationale Rivalitäten eingelassen hätten, so daß nun alle zusammen unfähig seien, wirksam zur Welt zu sprechen. Er hält diese Selbstkritik nach der Vorleistung der römisch-katholischen Kirche für ein unbedingtes Erfordernis des Gesprächs (S. 54 f.).

Der wichtigste Teil seiner Ausführungen ist die Kritik am Schema *De Ecclesia* (der Aufsatz wurde noch vor der Bekanntgabe der nota explicativa abgeschlossen, die sein Urteil nur noch verschärft hätte). Im Grunde führt Nissiotis nur die These aus, daß es der Kirchenlehre Roms von jeher an der Pneumatologie gefehlt habe, und dieser grundlegende Mangel wirke sich nun immer weiter aus. Rom habe die Wirklichkeit der Kirche in die De-jure-divino-Institution und ihr Mysterium gespalten. Die Gedanken des später hinzugefügten ersten Kapitels des Schemas über das trinitarische Geheimnis der Kirche kämen in den übrigen sieben Kapiteln nicht mehr zu Wirkung. So werde die Ekklesiologie, die auf dem Papst als Vikar Christi und der De-jure-divino-Hierarchie beruht, für die Orthodoxen unannehmbar. Das Vaticanum II habe nicht das Vaticanum I interpretiert, sondern gefestigt und ergänzt. Trotz wichtiger Akzente, wie etwa in dem neuen zweiten Kapitel über „Das Volk Gottes", werde das ganze Sein der Kirche nicht auf eine Sakramentstheologie und auf die Lehre vom Heiligen Geist gegründet, sondern mindestens vom dritten Kapitel ab auf ontologisch-juridische Begriffe, die nur die äußere Struktur betreffen. Das zweite Kapitel werde durch den Legalismus des dritten isoliert. Damit sei eine rechte Lehre von der Kirche wieder gescheitert. Rom bedürfe nun wie nie zuvor der Hilfe der orthodoxen Kirche.

Warum das Zweite Vatikanum „versagt" habe

Nissiotis faßt seine Kritik in drei Punkten zusammen, an denen die Ursachen für das Versagen des Vaticanum II deutlich würden: 1. Die Identifizierung der Apostolizität der Kirche nur mit dem Episkopat. 2. Die Abwesenheit des Pleromas der Kirche, die untrennbar aus Laien und Klerus bestehe. 3. Der Mangel einer ekklesialen Theologie des Heiligen Geistes. Zu Punkt 1 sagt er u. a.: Die Interpretation der Unfehlbarkeitsformel des Vaticanum I für den Papst „ex sese non autem ex consensu Ecclesiae" sei weder durch Hinzufügung eines „non *sine* ex consensu" noch eines „non sine ex consensu *episcoporum* Ecclesiae" gelungen. Da überdies der Episkopat als de jure divino und in dem unbiblischen Begriff der Kollegialität der Bischöfe verstanden sei, scheine „eine neue Trennung innerhalb des Leibes bezeichnet, es sei denn, mit dem Episkopat wird das ganze Volk Gottes gemeint". Wenn nicht, sei der „Lehrabirrung des Vaticanum I" durch die Erhebung der Bischöfe eine weitere Abirrung hinzugefügt worden, ohne das monarchische System zu korrigieren. Dieses Urteil zeigt, so darf man wohl folgern, daß die Absicht des Konzils — wenn es seine Absicht war —, durch die Aufwertung des Episkopats einer Angleichung an die Ostkirche zu dienen, nicht erreicht worden ist, sondern eher das Gegenteil (vgl. auch unten das Urteil von Evdokimov).

Das ergibt sich aus einer Reihe kritischer Erinnerungen, die Nissiotis an die „Römische Kirche" richtet. Da heißt es u. a. (S. 43 f.): „Die zwölf Apostel sind nicht anzusehen als Einer und Elf." Sie seien schon unmittelbar nach Pfingsten bei der Gründung der Kirche nicht mehr isoliert gewesen. Eine verbindliche Lehrentscheidung sei damals nicht von dem Einen plus Elf getroffen worden, sondern

zusammen mit den Ältesten und der ganzen Kirche (Apg. 15, 22). Die Apostolizität der Kirche werde nirgends in der Bibel oder in der Tradition beschrieben als direkte Sukzession nur der Bischöfe von den Aposteln. Die Apostolizität der Bischöfe sei die der Kirche, aber die Apostolizität der Kirche komme nicht von den Bischöfen, sie bestehe in der ganzen Communio einschließlich des gläubigen Volks. Die Bischöfe schließlich könnten gar nicht existieren ohne die Gemeinde. Immer seien sie mit ihren Priestern und dem zum Gottesdienst vereinten Volk. Der Satz des hl. Ignatius von Antiochien: „Wo der Bischof ist, da ist die Kirche" meine durchaus nicht, daß der Bischof das schöpferische Element der Kirche sei. Dies sei ein Irrtum. Die Orthodoxen sähen in diesem Satz gerade nicht die bischöfliche Apostolizität, sondern die Fülle der Ortskirche, die mit ihrem Bischof die ganze Wahrheit besitze.

Nissiotis faßt zusammen: „Bei der Behandlung der Kollegialität der Bischöfe hat das Schema eine Analogie zwischen der Linie Christus — Petrus — Papst und der Linie Christus — die Elf — Bischöfe gebildet, so daß man dahin kommt, vom Episkopat als einem Sakrament zu sprechen. Hier verfehlt das Schema die Erkenntnis, daß die ganze katholische Tradition immer von dem besonderen Amt als einem Sakrament und als dem ‚Diakonat in Christus' gesprochen hat, wie die Orthodoxen ihr ganzes Priestertum nennen, eingeschlossen Diakone, Priester und Bischöfe." Die Propositionen über das Priestertum sollten anscheinend den Mangel ausgleichen.

Was den zweiten Punkt, die Kollegialität der Bischöfe und das Pleroma der Kirche, betrifft, so habe das Konzil eine typische Rangordnung praktiziert: Vor dem Altar, wo auf den alten Konzilien das Evangelienbuch aufgestellt war, der leere Thron des abwesenden Papstes; in der Sprechordnung kamen die Kardinäle zuerst, nach ihnen die Bischöfe, während Priester, Theologen und Ordensobere auf der Galerie stumm zuschauten und einige wenige Laien jeden Morgen die Kommunion empfangen durften. Diese Ordnung aber sei das Bild der römischen Ekklesiologie. Gewiß, so werde Unordnung verhindert, jeder kenne seinen Rang und seine Würde, aber die Orthodoxen seien davon nicht zu überzeugen (46). „Unsere Sorge ist, daß dieses Vorurteil aus der Kirche einen sakralen Ordo macht und durch Konzilsverkündigungen die sogenannte Laienschaft davon wegschneidet, die doch das Volk Gottes ist, für das die Kirche überhaupt existiert . . ." (47). Dennoch meinte Nissiotis (noch vor der Abfassung der nota explicativa), in Rom glaubten viele, der Text des Schemas gebe den römischen Theologen „enorme Möglichkeiten, den päpstlichen Primat erneut in einer für nicht-römische Katholiken annehmbaren Weise zu interpretieren".

Noch einige Gedanken zum dritten Punkt, der „Ekklesiologie ohne Pneumatologie". Nissiotis führt die „sehr schwache Theologie des Heiligen Geistes" im Kirchenschema auf die späte Einfügung des Filioque in das Nizänische Credo zurück, daher die übertriebene Sorge um die hierarchische Struktur der Kirche. Immerhin sei nach heftiger Kritik seitens der Konzilsväter wie der ökumenischen Beobachter in dem revidierten Schema der Heilige Geist an vier entscheidenden Stellen erwähnt worden. Das sei ermutigend. Aber es sei doch nicht so, als komme der Heilige Geist am Pfingsttag, um die bereits bestehenden Strukturen der Kirche mit Vollmacht zu erfüllen, so daß sie nun in harmonischem Zusammenwirken funktionieren. „Wenn der Papst nach ernster Kritik der nichtrömischen Theologen diesen Irrtum durch seine Eröffnungsansprache zur Dritten Session zu korrigieren versuchte, indem er immer wieder den Heiligen Geist erwähnte [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 43 f.], der in seiner Rede vom Vorjahre völlig fehlte, so beweist er, daß dieser Irrtum tiefe Wurzeln hat. Man kann geradezu von einer Unterordnung des Wirkens des Geistes unter das Wirken Christi im Bereich der Erlösung sprechen. Der Römische Pontifex meint, der Geist unterstütze die von Christus prästabilierte Ordnung auf der Basis des Primates Petri unter den Aposteln und seines eigenen Primates durch das ‚Tu es Petrus'" (50). Das Fehlen des Heiligen Geistes zeige sich schließlich auch in bezeichnender Weise im Marienkapitel. Aber darauf kann hier nicht mehr eingegangen werden. Soweit die Kritik von Nissiotis, der vermutlich auf dieser Linie die Gespräche im Konsultativ-Ausschuß mit den Theologen des Kardinals Bea führen wird.

Ökumenismusdekret als Übergang

Zu beachten sind die Kommentare zum Ökumenismusdekret in „The Ecumenical Review" (April 1965), dem Organ des Weltrats der Kirchen. Die Reihe wird eröffnet von Oscar *Cullmann*. Er bewertet das Dekret als ein Dokument des Erneuerungswillens und zitiert Yves Congar OP: „Es ist nicht nur ein Text, es ist eine Tat." Der völlig neue Begriff des Ökumenismus erstrebe „nicht mehr unsere Rückkehr". Ohne Vorbehalte werden nichtkatholische Charismata anerkannt, eine „ausgezeichnete Basis für den künftigen Dialog". Aber nachdem dieser Ökumenismus heute Mode geworden sei, werden beide Seiten versucht, auch jene Diskussionen als Bekundungen eines wahrhaft ökumenischen Geistes zu betrachten, in denen beide ihre Akzente verschieben, die Wahrheit verdrehen und Illusionen erzeugen, so daß am Ende die große Enttäuschung steht. Das Dekret fördere diesen Irrtum nicht. Cullmann nennt als den revolutionärsten Satz in Paragraph 11 die Stelle, „daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt". Danach werde es möglich, „Dogmen über den Primat des Petrus oder die Assumptio Mariens (ohne sie natürlich zu verleugnen) auf eine andere Ebene zu stellen als die Dogmen über Christus und die Trinität. Für mich scheint dies der erste Schritt zu sein, der ein Drittes Vatikanum anzeigt". Diese Perspektive sollte man beachten.

Auch der folgende Beitrag des Konzilsbeobachters der Presbyterianer aus den USA, Robert McAfee *Brown*, nennt das Dekret ein „Übergangsdokument", das erst einmal das rechte Klima herstellt: gegenseitige Stärkung und Vergebung, die Anerkennung der protestantischen Gruppen als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften" mit einer die einzelnen Gläubigen umfassenden „ekklesialen Realität", in der sie vom Heiligen Geiste erlöst werden, einschließlich einer gewissen Anerkennung auch des Abendmahls und nicht, wie ursprünglich, nur der Taufe. Er begrüßt sodann die wohl wesentlich für Orthodoxe gemeinte, von diesen aber beanstandete Communicatio in sacris und die klare Warnung vor falschem Irenismus. „Wir müssen uns ständig vor Augen halten, daß Einheit nicht hinter der nächsten Kurve kommt." Weitere Diskussionen müßten freilich noch klären, ob die römisch-katholische Kirche den nicht-römischen Gruppen ständig „ekklesiale Realität" zuerkennen kann in dem Grad, den

die meisten von ihnen für nötig halten, wenn ein Dialog in wahrer Gleichheit geführt werden soll. Ferner ob und wieweit beim Ernstnehmen der offenkundigen Voraussetzung des Dekrets, wonach allein in der römisch-katholischen Kirche wahre Einheit zu finden ist, das Bild einer „Rückkehr" im ökumenischen Gespräch beiseite gelassen werden kann. Brown schließt sein Votum mit der Mahnung, die letzte protestantische Antwort auf das Dekret müsse sein, daß die Protestanten sich selber erneuern und endlich ihr eigenes Haus in Ordnung bringen.

Communicatio in sacris?

Auch der orthodoxe Theologe Paul *Evdokimov* nennt das Dekret mehr als eine „Reform", einige seiner Sätze seien im Vergleich zur jüngsten Vergangenheit „revolutionär". Aber er nimmt Anstoß an dem Kapitel über die Ostkirchen. Nicht nur, daß wieder der Ausdruck „getrennte Brüder" in dem Dokument erscheint, überhaupt sollte im ökumenischen Gespräch nicht von den unierten Ostkirchen gesprochen werden, da diese Bildung ein Fehlgriff gewesen sei. Sie gehörten nicht zusammen mit den orthodoxen Kirchen. Daher erschwerten die Erleichterungen für eine Communicatio in sacris nur den Dialog (darauf hatte auch Kardinal Lercaro bereits hingewiesen; vgl. seinen Aufsatz in „Irénikon" nach: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 287). Schließlich seien Ausdrücke wie „die nicht-römischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" oder „vestigia ecclesiae" keine klaren dogmatischen Begriffe, sie beantworten keine Frage, um so weniger, als die Kirche Roms von sich im Singular spreche und sich als das Zentrum betrachte. Ein echter Dialog sei nur möglich, wenn man über die historischen Institutionen hinausgehe und das eigentliche Zentrum, das himmlische Jerusalem, betrachte. Dann werde man vielleicht auch entdecken, daß sich unter verschiedenen Formeln derselbe Glaubensinhalt verberge, ein Gesichtspunkt, der im ökumenischen Gespräch besonders durch Prof. Edmund Schlink vertreten wird (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 329 f.; vgl. hierzu auch die Erklärung der Kirchenversammlung der Monophysiten, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 304). Wie Nikos Nissiotis, so ist natürlich auch Prof. Evdokimov vom orthodoxen St.-Sergius-Institut in Paris nur eine Stimme der Orthodoxie, aber eine einflußreiche. Trotz seiner erheblichen Einwände tritt auch er dafür ein, auf das Ökumenismusdekret eine positive Antwort zu geben.

Aus den weiteren Stimmen in „The Ecumenical Review" sei kurz erwähnt das Votum des früheren französischen Konzilsbeobachters des Reformierten Weltbundes, Pfarrer Hébert *Roux,* das im ganzen etwas negativer ausgefallen ist als seine früher hier berichtete Stellungnahme vor dem Ende der Dritten Session (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 140). Auch er nennt das Ökumenismusdekret einen erfreulichen Wendepunkt, obwohl es nicht die bekannten Prinzipien der römisch-katholischen Kirchenlehre verschweige. Aber für das weitere Gespräch meint er folgende Fragen stellen zu müssen: „Warum erwähnt das Dekret nicht die historische Tatsache des Weltrats der Kirchen als einer Organisation, die konkret ein ‚gewisses' Maß von Gemeinschaft in Christus unter seinen Mitgliedskirchen ausdrückt? Würde denn die Ökumenische Bewegung ohne den Weltrat je die Chance gehabt haben, die Aufmerksamkeit der römisch-katholischen Kirche zu finden?" Und ferner: „Selbst wenn die Politik einer ‚Rückkehr in den Schafstall' wirklich aufgegeben worden sein sollte, kann die römische Kirche es vermeiden, die Bewegung zur Einheit, wegen ihrer Universalität, als eine Bewegung anzusehen, die auf das Zentrum ihrer eigenen Einheit, nämlich den Römischen Stuhl, gerichtet ist?" Roux lehnt also wie die anderen Beobachter den „Romano-Zentrismus" ab. Er fragt schließlich, ob die katholische Auffassung vom Dialog wirklich alle Erfordernisse eines solchen Dialogs respektieren könne, denn dazu gehöre auch, daß man die Kirche und ihre verschiedenen Erscheinungsformen rigoros mit der Kirche vergleiche, wie Jesus Christus sie gewollt hat. Nach welchen Normen und Kriterien wolle denn die römische Kirche ihre innere Erneuerung durchführen? Natürlich spielt er auf das sola scriptura der Reformation an.

Auffallend verbindlich ist das Urteil des anglikanischen Bischofs von Bristol, Oliver *Tomkins,* der zwar nicht Konzilsbeobachter seiner Kirche war, aber jetzt dem Konsultativ-Ausschuß des Weltrats der Kirchen mit dem Sekretariat Bea angehört (vgl. auch ds. Heft, S. 458). Er nimmt es von vornherein als selbstverständlich hin, daß das Ökumenismusdekret ein römisches Dokument ist, das eine bestimmte Phase der inneren Auseinandersetzung widerspiegelt. Er hätte gern mehr gewußt über die wahre Bedeutung der in letzter Minute verfügten Korrekturen, aber im großen und ganzen scheint er zufrieden, daß die Anglikaner im Dekret in ihrer Sonderstellung beachtet worden sind. Er belastet jedenfalls nicht das kommende Gespräch zwischen Rom und Canterbury mit formulierten Einwänden.

Der Ökumenismus ein Wagnis

Das letzte Votum stammt von dem Konzilsbeobachter der Methodisten in Lateinamerika, Pfarrer José Miguez *Bonino,* Buenos Aires. Er folgt etwa den Voten von Roux und Cullmann, betont die relative Anerkennung der getrennten kirchlichen Gemeinschaften und die Bedeutung des Passus in Paragraph 11 von der Rangordnung der katholischen Wahrheiten, dann aber stellt er scharf die Antithese zwischen einem „christologisch-zentrierten und einem Rom-zentrierten Ökumenismus" heraus, sieht indessen in dieser Spannung ein positives Element des Gesprächs; denn nun müßten die Mitgliedskirchen des Weltrats, die in Neu-Delhi die Vision der „Einheit" verkündet haben, sich genauer erklären, worin diese Einheit manifest werde, wenn es nicht die Identität der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi sein solle. Es kennzeichnet das neue Klima, das bereits die Weltmissionskonferenz von Mexiko-City 1963 zwischen den Freikirchen und dem römischen Katholizismus in Lateinamerika erkennen ließ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 343 ff.), daß Miguez Bonino seine Glaubensbrüder eigens davor warnt, sich hinter einem Protest gegen die „Ansprüche" Roms zu verschanzen.

Im ganzen ist zu diesen Voten zu sagen, daß die Zusammenarbeit mit dem Weltrat der Kirchen, die mit dem Konsultativ-Ausschuß eingeleitet worden ist, das ökumenische Gespräch schwerer und spannungsvoller machen wird. Bei aller Offenheit gegenüber den Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die in irgendeiner Form zur Anerkennung gelangten „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften" entschlossen, der Kirche von Rom zu helfen, falls sie entschlossen ist, auf dem eingeschlagenen Wege der Erneuerung fortzuschreiten. Aber an eine „Rückkehr" denkt niemand.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

FRIES, Heinrich. *Das Konzil und die Einheit der Christen.* In: Catholica Jhg. 19 Heft 2 (1965) S. 83—107.

Anknüpfend an ein negatives Bild vom Konzil im Urteil einiger evangelischer Beobachter wegen des Endes der Dritten Session, gibt Fries in wohlgemeinter Apologetik ein positives Gegenbild und verstärkt es durch die optimale Interpretation derjenigen Partien in der Konstitution über die Liturgie, über die Kirche und im Ökumenismusdekret, die für die Einheit der Christen besonders wertvoll sind.

GÖRRES, Ida Friederike. *Die Mischehe. Erwägungen über einige Grundlagen ihrer Neuordnung.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 5 (Mai 1965) S. 342—356.

In einem ausführlichen historischen Exkurs zeigt Ida Friedrike Görres die kulturelle Entwicklung der Ehe von der alten Form der Geschlechterehe zur heutigen Paarehe, die ebenso eine Hochform wie eine Dekadenzform werden kann. Auch die Paarehe muß auf ein überindividuelles Element hin ausgerichtet sein. Daher auch die Trauung vor der Kirche, die bei der Mischehe gerechterweise Doppeltrauung bzw. gemeinsame Trauung sein muß.

KÖNIG, Franz, Kardinal. *Theologische Fakultät. Ihre Aufgaben im Rahmen der Universität von heute.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 5 (Mai 1965) S. 329—341.

Nach einem geschichtlichen Rückblick auf die Vergangenheit der Theologischen Fakultäten vertritt Kardinal König mit Nachdruck die gegenseitige Bezogenheit von Theologischer Fakultät und Universität. Beide sind aufeinander angewiesen.

KÖSTERS, Reinhard. *Luthers These ‚Gerecht und Sünder zugleich'.* In: Catholica Jhg. 19 Heft 2 (1965) S. 136—161.

Zu dem gleichnamigen Buch von Rudolf Hermann und dessen Erklärung der These Luthers aus dem durch Luther vertieften Consensus-Begriff Augustins gibt Kösters mit weiteren diffizilen Distinktionen einen neuen Versuch, dem elementaren, aus der Christologie stammenden Satz Luthers beizukommen und ihn katholisch zu rechtfertigen.

LECLERCQ, Jean. *De la tradition comme ouverture au présent.* In: Rythmes du Monde Jhg. 39 Nr. 1/2 (1965) S. 5—15.

In dem hier abgedruckten Vortrag, der auf einer Tagung von Äbten afrikanischer Klöster gehalten wurde, wird Tradition die lebendige Weitergabe der in der Gegenwart lebenden Vergangenheit genannt. Dabei müsse es sich aber immer um geistige Realitäten handeln, weil nur diese, als teilweise außerhalb der Zeit stehend, wirklich lebendig bleiben könnten. Zur Mitteilung bedürfe Tradition stets einer Gemeinschaft; je nach deren Größe gebe es Einzeltradition (Riten, Orden), ethnische oder kontinentale Tradition (historischer, kultureller Art) und Universaltradition (der Menschheit, der Kirche). In der Durchdringung könnten sich die Traditionen gegenseitig bereichern, wobei aber die umfassendere nicht der begrenzteren geopfert werden dürfe. Gerade in der jetzigen Epoche des Konzils sei das von besonderer Bedeutung.

MÜHLEN, Heribert. *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 3 (1965) S. 171—190.

Ausgehend von der Feststellung, daß die Bezeichnung der Kirche als „sacramentum" der weittragendste Schritt des Konzils sei, führt Mühlen über das Schweigen des Konzils hinsichtlich der Bezeichnung der Kirche als „Fortsetzung der Inkarnation" zu den vorhandenen pneumatologischen Neuansätzen, etwa der nachgewiesenen Analogie zwischen Inkarnation und Kirche und der formulierten Konkretheit und Sichtbarkeit der Sendung des Geistes Christi. Mühlen schlägt die Ausbildung einer geeigneten Terminologie vor, um das Verhältnis des einen Heiligen Geistes zu den vielen Personen zureichend aussagen zu können, welche die sichtbare Kirche ausmachen.

MÜHLEN, Heribert. *Dogmatische Überlegungen zur Liturgischen Konstitution.* In: Catholica Jhg. 19 Heft 2 (1965) S. 108—135.

Diese kritischen Erwägungen zur Liturgiekonstitution stellen mit Begründung fest, daß im Hinblick auf den ökumenischen Dialog eine Aufarbeitung der schon früher in lehramtlichen Äußerungen übergangenen Pneumatologie ein vordringliches Anliegen ist. Es müsse auch differenzierter über den Heiligen Geist gesprochen werden, wie an den wenigen Aussagen der Konstitution über ihn nachgewiesen wird. Besonders die Erörterung der Aussagen über die Gegenwart Christi im Vollzug des Priesteramtes komme nahe an die von orthodoxer Seite immer wiederholten Vorhaltungen heran. Die Abhandlung verdient erhöhte Aufmerksamkeit, besonders auch hinsichtlich der von Mühlen gezogenen pastoralen Folgerungen.

RIDEAU, Émile. *Das Menschenbild bei Teilhard de Chardin.* In: Dokumente Nr. 3 (1965) S. 181—190.

Rideau zeigt den Doppelcharakter in Teilhards Anthropologie auf, die, in klassischer Tradition stehend, den Menschen in seiner Größe und in seinem Elend sehe. Danach ist der Mensch einmal das einzigartige Wesen, das sich aus der unbelebten Materie erhebt und auf das Übermenschliche zubewegt, weil es den Ruf spürt, immer größer zu werden und mit dem Absoluten in Verbindung zu treten. Durch die erlösende Inkarnation bekommt der Mensch göttliche Größe, der unendliche Abstand zwischen Gott und Mensch wird, ohne dadurch aufzuhören, durch Christus überwunden. In letzter Umwandlung wird die Parusie den Menschen zu letzter Vertrautheit mit Gott bringen. Anderseits ist der Mensch aber auch die fundamentale Angst, ein Geheimnis ohne Tiefe, der Ruf nach Erlösung. Das zum Tod führende Verfließen der Zeit läßt ihn die Frage nach dem Sinn des Lebens stellen. Doch der Mensch muß sich als Problem aufgegeben sein, damit seine Freiheit respektiert ist und er, sich selbst schaffend, vom Nichts zum Alles gelangt.

SPAEMANN, Heinrich. *Die Christen und das Volk der Juden.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 5 (Juni 1965) S. 409—427.

Spaemann hat in diesem Aufsatz das Verhältnis zwischen der Kirche und den Juden nach der Norm der Heiligen Schrift untersucht. Er findet, daß auch wir Christen von heute die Aussagen, die die Heilige Schrift über das Verhältnis von Juden und Heiden, das heißt Heidenchristen macht, auf uns beziehen und auf unsere konkrete Situation anwenden müßten. Das biblische Volk der Juden ist heute auch eine heilsgeschichtliche Realität, in der sich die Prophetie erfüllt. Gott zeigt, daß er dem Bundesvolk die Treue hält.

STAKEMEIER, Eduard. *Theologische Leitmotive des Ökumenismus-Dekretes.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 3 (1965) S. 222—236.

Ein guter Kommentar zum Ökumenismusdekret, der u. a. den Einfluß der ökumenischen Konzilsbeobachter näher kennzeichnet und das Dekret mit seiner Anerkennung der *elementa Ecclesiae* oder *bona Ecclesiae* in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gleichsam als eine katholische Zusage zur Toronto-Erklärung des Weltrats der Kirchen von 1950 interpretiert. Übrigens wird darauf aufmerksam gemacht, daß der sonst übliche Ausdruck *fratres separati* stets durch den von jeder theologischen Bewertung freien Ausdruck *fratres seiuncti* oder *a nobis seiuncti* ersetzt worden ist.

WILMSEN, Theodor. *Die Kirche in ihrer Antwort auf die Ehenot der Zeit.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 3 (1965) S. 201—222.

Ein für den Gebrauch in der Pastoral bestimmter „Diskussionsbeitrag", der in Anlehnung an die im Seelsorge-Verlag erschienene Schrift von Leonard M. Weber, Solothurn, und an Weihbischof J. M. Reuß, Mainz, die grundsätzlichen Erwägungen zur Ehemoral anhand der früheren Aussagen des Lehramtes zusammenstellt, um dann über ein vertieftes, personales Verständnis der Geschlechtlichkeit und der Ehezwecke die besonderen Möglichkeiten einer sittlich erlaubten Geburtenregelung darzulegen, besonders die künstliche Beeinflussung der Fruchtbarkeit bzw. die Ruhigstellung der Ovarien.

Kultur

BALLAUFF, Theodor. *Gegensätze in der modernen Bildungstheorie.* In: Pädagogik Jhg. 41 Heft 2 (1965) S. 81—97.

Die vom pädagogischen Realismus einseitig gegen das humanistische Bildungsideal entwickelte These von der Weltbemächtigung des Menschen um seiner Selbstbemächtigung willen habe, so schreibt Ballauff, ihre Nachfolger in den Verfechtern einer immer stärkeren Methodisierung des Unterrichts und damit Verfügbarkeit der Bildung gefunden. Immer häufiger werde aber heute wieder auf ihre Nichtplanbarkeit hingewiesen. In einer Kritik der älteren Bildungsbegriffe hebt der Autor das Streben nach Wahrheit als das den Menschen Auszeichnende hervor und weist deshalb der Pädagogik als Aufgabe zu, nicht den Menschen zur Selbstsuche zu führen, sondern ihn im Denken in selbstloser Verantwortung der Wahrheit von Dingen, Wesen und Mitmenschen ohne Pressung in überlieferte Normen unter den Anspruch selbständigen Ermessens zu stellen.

Politisches und soziales Leben

BUCHHEIM, Karl. *Das Reich der Deutschen oder die Gefahr schiefer Geschichtsbilder.* In: Dokumente Nr. 3 (1965) S. 191—197.

Das 19. Jahrhundert habe, wie der Historiker Karl Buchheim in einem kurzen Überblick darlegt, weithin die deutsche Geschichte nur als Geschichte kaiserlicher Macht gesehen und die Entwicklung des Volkes ganz außer acht gelassen. Ein positives Bild von der halbtausendjährigen Geschichte reichsständischer Libertät könne aber für die heutige Demokratie eine mächtige ideelle Stütze sein. Daß das Ideal nationaler Einheit und Macht lange über das der politischen Freiheit gestellt worden sei, liege daran, daß für die Intelligenz des 19. Jahrhunderts die Revolution Napoleons das maßgebliche Erlebnis geworden sei. Das durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs erschütterte Vertrauen in den Staat sei durch die Weimarer Republik und später durch Hitler noch mehr geschädigt worden. Trotz des erneuten Zusammenbruchs weise man aber auch nach 1945 noch auf die historische Kontinuität hin, als sei die Bundesrepublik die unversehrte Hälfte des Kaiserreiches. Gerade das Grundgesetz habe aber einen neuen Anfang setzen wollen. Wenn man das nicht sehe und die Verteidigung eines demokratischen freien Staates nicht als Hauptaufgabe bezeichne, könne auch eine mögliche Wiedervereinigung denen, die heute Freiheit entbehren, keinen Trost bringen.

LEHMANN, Hans. *Der Westen nach Kennedy.* In: Politische Studien Jhg. 16 Heft 161 (Mai/Juni 1965) S. 274—285.

Leitgedanke der heutigen amerikanischen Außenpolitik ist nach Auffassung Lehmanns die These, das Problem der versklavten Völker werde sich durch Demokratisierung von selbst lösen, die eine Folge des durch wirtschaftliches Wachstum im kommunistischen Bereich möglichen Massenkonsums sei. Die

dazu nötige Entspannung suchten die USA durch konventionelles und atomares Disengagement zu fördern. Die Gefährdung dieser Politik durch Rotchina könne zu einem Krieg führen, an dem Moskau wegen des herrschenden Gegensatzes zu China wohl nicht teilnehmen würde. Der größte Unsicherheitsfaktor in Europa sei das ständig von Krisen geschüttelte Italien, dessen immer stärkere Beeinflussung durch den Kommunismus einmal zu einer der Lage in Vietnam vergleichbaren Situation führen könne.

MATEOS, Fernando, SJ. *L'Infiltrazione cinocomunista in Africa.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2757 (1. Mai 1965) S. 242—250.

China bemüht sich ständig, als Vorkämpfer der Entwicklungsländer anerkannt zu werden. Der Verfasser des Artikels zeigt, wie stark seit der ersten Bandung-Konferenz 1955 Chinas Interesse für Afrika zugenommen hat. Durch geschicktes taktisches Vorgehen erwirbt China sich immer mehr Anhänger in diesem Erdteil und schafft sich so ein eigenes Satellitensystem. Seit dem Angriff auf Indien, der Maos Prestige besonders in Nordafrika geschadet hat, gilt die Hauptaufmerksamkeit den Gebieten Zentralafrikas, besonders dem Kongo (Brazzaville), dessen Beherrschung als Schlüsselstellung für die Eroberung ganz Afrikas angesehen wird. Tschou En-lais Besuch Ende 1963 bis Anfang 1964 in verschiedenen Staaten Afrikas war ein vorläufiger Höhepunkt dieser Bemühungen.

VILLANI, Andrea. *Il sindacato nella società d'oggi.* In: Rivista di scienze sociali Jhg. 73 Heft 2 (März/April 1965) S. 175—183.

Der Artikel bezieht sich auf ein Buch von F. Tannenbaum: Il sindacato. Una nuova società. Tannenbaums These, die Gewerkschaft müsse heute dem Arbeiter die soziale Stellung und Sicherheit in der Gesellschaft geben, die dieser durch die Zerstörung der Zunft- und Ständeordnung infolge der industriellen Revolution verloren habe, wobei eine derartige humanitäre Aufgabe ideologische Zielsetzung der Gewerkschaft ausschließe, stimmt Villani nicht zu. In einer hauptsächlich an der heutigen Situation in den Vereinigten Staaten orientierten Analyse kommt er zu der Auffassung, der Optimismus Tannenbaums werde durch die Wirklichkeit nicht bestätigt.

Chronik des katholischen Lebens

BLET, Pierre, SJ. *Pio XII e il Terzo Reich.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2757 (1. Mai 1965) S. 251—258.

Blet nimmt kritisch zu dem kürzlich von Saul Friedländer veröffentlichten Buch gleichen Titels Stellung. Die Auswahl aus den zahlreichen vorhandenen Dokumenten, die oft drastisch gekürzt wiedergegeben würden, sei zu begrenzt und stütze nur die Thesen des Verfassers, Pius XII. habe eine uneingeschränkte Vorliebe für Deutschland gehabt und nichts so sehr gefürchtet wie ein Vordringen des Kommunismus. Bei der Zusammenstellung des Materials sei Friedländer zu oberflächlich verfahren. Die Objektivität etwa der deutschen Berichterstatter werde ungeprüft vorausgesetzt. Unter Verweis auf die Dokumente der Beziehungen des Vatikans zur englischen und amerikanischen Regierung versucht Blet einen Nachweis für diese „präkritische" Arbeitsweise zu erbringen, mit der Friedländer der Suche nach historischer Wahrheit keinen guten Dienst erwiesen habe.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *Cattolici e comunisti „provano" il dialogi.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2759 (5. Juni 1965) S. 422—434.

Aus Anlaß der Veröffentlichung von: „Il dialogo alla prova", einem Versuch katholischer und kommunistischer Autoren, ein Gespräch in Gang zu bringen, zählt de Rosa Schwierigkeiten auf, die einen wirklichen Dialog mit dem Kommunismus unmöglich machten. Diskussionen über praktische Fragen seien zwar nötig und möglich, doch müßten auch sie bald die Unvereinbarkeit der beiden Standpunkte zeigen. Ein Dialog, wie er wegen der grundsätzlichen Gemeinsamkeit im ökumenischen Bereich möglich sei und der immer auch zu einer menschlichen Begegnung führen müsse, sei jedenfalls ausgeschlossen. Es fehle auch die Vertrauensgrundlage, da die Kommunisten die Katholiken nur zu Weggefährten ihrer Politik machen wollten. Da es ihnen ausschließlich um die politische Aktion gehe, sei eine Trennung der weltanschaulichen von den praktischen Fragen, wie sie die Katholiken gefordert hätten, für die Kommunisten undenkbar.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *La Compagnia di Gesù nel clima dell'„aggiornamento" della Chiesa.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2758 (15. Mai 1965) S. 342—355.

Nach einem kurzen Überblick über Ziele und Spiritualität des Ordens stellt der Verfasser die Frage, ob heute die Absichten des Ordensgründers noch voll verwirklicht würden. In einer stark veränderten Welt sei eine Prüfung der Strukturen des Ordens nötig, die zugleich eine Rückkehr zu den Ursprüngen sein müsse. Einige der großen Probleme, die auf der gegenwärtig stattfindenden Generalkongregation behandelt werden müßten, seien mögliche Überalterung der Ordensleitung, Ausbildung der jungen Ordensmitglieder für Aufgaben in einer immer stärker technisch bestimmten Welt, Neugestaltung des Apostolats zur Durchdringung der Umwelt, besonders im Bereich der Arbeit, der Universität und der „Eliten", sowie Einflußnahme auf die Massenmedien und schließlich Verstärkung der Missionstätigkeit.

L'Inde après Bombay. In: Perspectives de Catholicité Jhg. 24 Nr. 1 (1965) S. 3—40.

Dieses Sammelheft enthält einige Artikel, die Aufgaben und Schwierigkeiten der Kirche in einem vom Hinduismus geprägten Land zeigen. Ein Aufsatz des Jesuitenpaters S. d'Souza über „L'expérience religieuse de l'hindouisme" erläutert Unterschiede und Berührungspunkte des Hinduismus und der Kirche. Der Gefahr des Materialismus, dem der Hinduismus durch seine Strukturschwäche ausgesetzt ist, muß die Kirche bereit sein, zu begegnen. Zwei indische Kommentare aus Anlaß der Papstreise nach Bombay von S. Kumarlemany und R. Pannikkar weisen darauf hin, daß Indien von der Kirche größere Beweglichkeit und Bereitschaft zum Dialog erwartet. Eine Berührung mit dem indischen Geist könnte die allzu starke westliche Ausrichtung der Kirche auflockern und der theologischen Vertiefung dienen, anderseits aber die Kirche auch wieder zu wahrer Armut führen. S. Kappen spricht in einem Artikel „L'Église du Kerala prépare son aggiornamento" von der allgemeinen Gefahr der „Säkularisierung", die dieses einzige zu großen Teilen christliche Land Indiens weitgehend erfaßt hat, sieht aber doch Zeichen einer sich anbahnenden Gewissenserforschung.

Orientation du monachisme en Afrique. In: Rythmes du Monde Jhg. 39 Nr. 1/2 (1965) S. 16—25.

Afrika erwarte vom Mönchtum, so schreibt Erzbischof Gantin von Cotonou im ersten von drei unter diesem Titel zusammengefaßten Beiträgen, Ausbreitung der christlichen Verkündigung, Heranbildung von Laien, die das christliche Leben im Alltag verankern könnten, und Förderung der Katholischen Aktion. Jean Leclercq hebt mehr die Aufgabe des Mönchs hervor, ein besonderes Charisma zu verwirklichen. Anderseits könne das Mönchtum von Afrika, das innerlich tief der östlichen Spiritualität verbunden sei, neue Impulse erwarten. Luitfried Marfurt und Omer Bauer stellen die Ordensregel als Element des Beharrenden der Person des Abtes gegenüber, dessen Aufgabe es sei, für die nötige Anpassung des Mönchtums an neue Entwicklungen und veränderte Situationen zu sorgen. In organischer Entwicklung werde auch das afrikanische Mönchtum langsam seinen eigenen Ausdruck finden müssen.

Chronik des ökumenischen Lebens

BÜRKLE, Horst. *Die Frage nach dem „kosmischen Christus" als Beispiel einer ökumenisch orientierten Theologie.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 2 (1965) S. 103—115.

Bürkle untersucht die von J. A. Sittler auf der 3. Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Neu-Delhi 1961 im Zeichen der Asienmission aufgeworfene „kosmische Christologie" nach dem Kolosserbrief, kennzeichnet ihr Anliegen, referiert die z. T. scharfe Kritik, die sie seitens deutscher Theologen gefunden hat, und rechtfertigt die aus der neuen Welterfahrung der jungen Kirchen entsprungene theologische Problemstellung, die für alle Kirchen von Bedeutung sei.

LACHENMANN, Hans. *Die innerkatholische Kontroverse um das Werk Pierre Teilhard de Chardins.* In: „Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts" Jhg. 16 Nr. 2 (März/April 1965) S. 21—29.

Eine bestens unterrichtete und durchsichtige Zusammenstellung der im einzelnen belegten katholischen Beurteilungen des Werkes von Teilhard de Chardin, der positiven wie der negativen, samt dem Hintergrund der Kontroverse und ihrer treffenden Erklärung aus der Aporie der katholischen Gnadenlehre und einem selbständigen evangelischen Urteil am Schluß. Danach habe Teilhard beide Ebenen des Denkens, die heilsgeschichtliche und die naturwissenschaftliche, miteinander vermischt und beide verdorben. Sein Versuch einer „nicht-euklidischen Theologie" sei gescheitert, Gnade sei nicht ein „plus-être", sondern creatio nova.

NIEDERWIMMER, Kurt. *Erkennen und Liebe. Gedanken zum Verhältnis von Gnosis und Agape im Ersten Korintherbrief.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 2 (1965) S. 75 bis 102.

Als Beitrag zu einer theologischen Erkenntnislehre wird hier ausführlich am Gegensatz des Apostels Paulus zur Gnosis seiner Zeit dargelegt, wodurch er zum Begründer einer christlichen Theologie geworden ist und wie sich seine Kreuzesweisheit unterscheidet von der Religion der Selbsterlösung. Die wesentlichen Voraussetzungen dafür seien Pneuma und Agape. Wie sich Erkennen und diese Liebe zueinander verhalten, ist Hauptthema des Aufsatzes. Das Erkennen des Gläubigen ist schon immer ein von Gott-erkanntworden-Sein.

VISCHER, Lukas. *Foi et Constitution à l'aube d'une nouvelle période.* In: Verbum Caro Vol. XIX Nr. 73 (1965) S. 1—14.

Mit diesem grundsätzlichen Programmvortrag des Studiensekretärs von Faith and Order auf der Tagung von Aarhus (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139) beginnt das Organ des reformierten Klosters Taizé den Abdruck der dort gehaltenen Referate von G. W. H. Lampe, W. Dantine, P. Evdokimov usw. über die Fragen von Schöpfung und Erlösung nach dem Neuen Testament (Fundorte in deutschen Zeitschriften vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 96 und 288).

Göttinger Predigt-Meditationen, Pfingstsonntag bis 11. Sonntag nach Trinitatis. In: Monatsschrift für Pastoraltheologie Jhg. 54 Heft 5 (Mai 1965).

Angesichts unserer Not mit biblischen Homilien, die durch die Liturgiereform geboten sind, und zum Studium der besonderen Geistesgaben der evangelischen Brüder sollte man sich auch mehr darum kümmern, wie sie ihre Predigten vorbereiten. Dieses Heft der bekannten lutherischen Monatsschrift (bei Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) gibt besondere Veranlassung dazu durch eine sehr beachtliche, obwohl nicht römisch-katholische Meditation zu Matthäus 16, 13—20 und die besonderen Schwierigkeiten evangelischer Predigthörer mit dem Thema „Kirche" (S. 217—225), ferner durch die hinreißende Exegese von Lukas 19, 1—10 durch Jan Milič Lochmann, Prag (S. 248—255).

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Juli (Donnerstag)

19.30 Die Geschichte der französischen Ehrenlegion, *H. v. Ranke* (BR II)
21.00 Ewig wandelt die Erde ihr Antlitz, *V. Pautenburg* (SWF)
21.00 Das Ende der Welt, *H. Kienle* (SDR II)
22.00 Samuel Beckett — Ein Porträt, *W. Schmiele* (DLF)
22.05 Soziologie in der Sowjetunion, *I. Seger* (SWF II)
22.40 Jakob Burckhardt in seinen Briefen, *P. Großmann* (BR II)
23.00 Die drei Imperien Alexanders des Großen, *P. Bamm* (SWF II)

2. Juli (Freitag)

10.00 Streifzug durch das evangelische Kirchengesangbuch, *E. v. Glasenapp* (SWF II)
10.10 Die Röntgenstrahlen und das Radium, *J. Meißner* (DLF)
17.30 Konfessions- und Gemeinschaftsschulen, *D. Kraeter* (DLF)
21.15 Das Ende der Metaphysik, *K. Löwith* (HR II)
21.30 Das Ende der ostdeutschen Geschichte, *H. Lipinsky-Gottersdorf* (RB II)
22.35 Methoden der Gewaltlosigkeit im Rassenkampf, *G. Maynard* (BR II)

3. Juli (Samstag)

8.45 Schulf. Auf dem Konzil von Konstanz (BR II)
10.15 Erziehung und Bildung im Zeichen der Automation, *M. Schmidt* (SFB)
11.45 Der Entwurf des Menschen nach Jean-Paul Sartre, *W. Müller-Lauter* (SFB)
18.00 Friedenskorps der Christen, *H.-Th. Risse* (NDR II)
18.15 Bibelglaube und Bibelkritik, *W. Marxsen* (NDR II)
19.45 Offenbarung, *H. Groß* (SR II)
22.00 Johannes Hus zum 550. Todestag, *G. A. Benrath* (SWF II)
22.05 Wie frei ist die Kultur?, *R. Netzer* (BR II)
23.05 Die evangelische Kirche und das Schulproblem, *J. Beckmann* (SFB II)

4. Juli (Sonntag)

8.00 „Ecclesiam suam" — Die Antrittsenzyklika Pauls VI., *J. Graber* (BR II)
8.15 Der Sinn dieser Weltstunde, *P. Berglar* (SWF II)
8.30 Die Theologie des lebendigen Gottes, *W. Künneth* (BR II)
9.00 Die Paulus-Gesellschaft, *F. A. Hoyer* (SR II)
9.30 Jazz im Gottesdienst — Rebellion der Jugend oder mehr? (SR)
9.40 Die Heiligung des Profanen, *K. Jutzler* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *F.-X. Schönmetzler* (BR)
10.30 Maria Theresia und Joseph II., *L. v. Reinken* (WDR II)
10.30 Die gesellschaftliche Funktion der Literatur in Deutschland und Frankreich, *R. Minder* (SWF)
11.00 Anmerkungen zum Konzil, *W. Kampe* (HR II)
11.00 Abschußbasen des Evangeliums, *K. H. Schröter* (SDR II)
11.00 Ernst Bloch und der SED-Revisionismus, *K. Lenk* (SR)
11.15 Kritische Anmerkungen zur Liturgiereform, *K. Becker* (SWF II)
11.45 Gott im Erlebnis der Kunst, *A. Köberle* (SWF II)

5. Juli (Montag)

10.00 Vincent van Gogh — Genie und Wahnsinn, *G. Venzmer* (HR II)
10.10 Alltag im antiken Rom, *F. Anders* (DLF)
17.30 Die Grundwissenschaft vom Sozialen, *L. v. Wiese* (DLF)
19.00 Heinrich Heine, ein jüdisches Schicksal, *C. Lehrmann* (SI B II)
20.45 Shanghai — Kampf und Kalligraphie, *J. Schickel* (SWF II)
21.00 Freiheit zu oder Freiheit von, *H. Marcuse* (SDR II)
22.30 Gedanken über die Zukunft des technischen Zeitalters (I), *C. F. v. Weizsäcker* (RIAS)
22.30 Das Mysterium der Kirche, *H. Fries* (BR II)

6. Juli (Dienstag)

9.00 Theologie, *E. Käsemann* (SDR II)
11.15 Das Leben Dantes, *I. Tetzlaff* (SWF II)
16.45 Theologie und Gemeinde, *H. Lachenmann* (SDR)
17.00 Hugo von Hofmannsthal — Das dichterische Werk, *H. Fiechtner* (HR II)
17.30 Mythos und Offenbarung, *F. Leist* (DLF)
20.00 Europäische Institutionen in den Entwicklungsländern, *K. J. Newman* u. *H. Langerhans* (SR II)
20.00 Die Konferenz von Jalta, *R. Fiedler* (DLF)
21.00 Europa in der Schule, *G. Slotta* (SR II)
21.30 Zum 550. Todestag des Jan Hus, *E. Schaper* (RB II)
21.45 Distanz zur technisierten Gesellschaft — christlich verbrämte Weltflucht, *H. Linnerz* (HR II)
22.20 Die Rolle des Nationalismus für die Entwicklungsländer, *F. Ansprenger* (BR II)
22.20 Bert Brecht — ein orthodoxer Marxist, *I. Fetscher* (HR)

7. Juli (Mittwoch)

10.00 Menschen als Helfer, *G. v. Mann* (SWF)
17.45 Die Kirche in Afrika, *V. van Bulch* (SWF II)
18.30 Der Wandel des Lutherbildes in der katholischen Theologie, *W. Schricker* (BR)
21.00 Der Tod, *H. Diem* (SDR)
22.00 Glaube, *J. Harder* (DLF)
22.15 Zum 80. Geburtstag von Ernst Bloch, *Th. W. Adorno* (SWF)
22.30 Gedanken über die Zukunft des technischen Zeitalters (II), *C. F. v. Weizsäcker* (RIAS)

8. Juli (Donnerstag)

15.45 Die Verzweiflung des Gottessohnes, *O. Zoff* (SWF II)
17.30 Die Physik energiereicher Strahlung, *J. Meißner* (DLF)
19.30 Der Bois de Boulogne — einst und heute, *H. v. Ranke* (BR II)
20.30 Der unbekannte Hasenclever, *K. Pinthus* (WDR)
21.00 Die geistige Bewältigung des Fortschritts, *P. Bertaux* (SDR II)
22.00 Aufgaben und Sorgen der Denkmalpflege, *O. Stelzer* (DLF)
22.25 Forschungsplanung in der Bundesrepublik, *R. Gerwin* (BR II)
23.00 Der Ruf des Ostens, *P. Bamm* (SWF II)

9. Juli (Freitag)

14.45 Magna Charta — Dichtung und Wahrheit, *A. Natan* (SWF II)
16.35 Zu Gast bei Annette Kolb, *H. v. Troschke* (RB II)
17.30 Volksschulreformen und Experimente, *D. Kraeter* (DLF)
20.20 Die Funktion der Wahl in der Bundesrepublik Deutschland, *P. Coulmas* (WDR)
21.15 Wie geschieht und was leistet utopisches Denken?, *E. Bloch* (HR II)
22.00 Psychoanalyse und klassische Anthropologie, *A. Görres* (WDR)

10. Juli (Samstag)

18.00 Martin Luther King, *H. Hoekendijk* (NDR II)
19.45 Vergebung, *W. Stählin* (SR II)
20.00 Zum 70. Geburtstag von Carl Orff, *A. Liess* (SDR II)
21.30 Deutschland als geistige Aufgabe, *H. Walz* (SWF II)
23.05 Religiöse Grundlagen der Weltraumfahrt, *F. Heer* (SFB II)

11. Juli (Sonntag)

8.00 Die Arbeit der kirchlichen Siedlungswerke, *F. Röslmaier* (BR II)
8.00 Welt vor Gott, *H. Fuhrmans* (WDR II)
8.15 Das Experiment der „Offenen Tür", *A. Steinhoff* (SWF II)
8.30 Zwischen Zeitung und Glaube, *A. Sommerauer* (BR II)
9.00 Christentum und Marxismus heute, *F. A. Hoyer* (SR II)
9.40 Das neue Bild der Kirche, *J. David* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *F.-X. Schönmetzler* (BR)
10.05 Politische Völkerkunde von Santo Domingo, *H. Nachtigall* (SDR)
10.30 Gut und Böse, *H. Reiner* (SWF)
11.00 Buddhismus als politische Gefahr, *H. Langerhans* (SR)
11.00 Zum Verständnis des Pfarrerberufes, *W. Bernet* (SDR II)
11.15 Die Not mit der Homilie, *K. Becker* (SWF II)
11.45 Gott im Erlebnis der Liebe, *A. Köberle* (SWF II)
16.00 Benedikt von Nursia, der Heilige Europas, *H. Leopoldseder* (ÖRW II)
18.00 Zum 75. Todestag Gottfried Kellers, *W. Höck* (SWF II)
18.45 Am Ende unseres Lateins?, *J. Eberle* (NDR)
19.00 Latein — heute, *J. Eberle* (NDR)
21.15 Lokaltermin für Rilkes Cornet, *W. Paul* (SWF)

12. Juli (Montag)

10.10 Theologie der Hoffnung, *H.-J. Birkner* (DLF)
15.45 Was gibt es auf dem Mars zu holen?, *H. v. Ditfurth* (SWF II)
17.30 Die sozialen Gebilde, *L. v. Wiese* (DLF)
19.00 Das jüdische Ringen um eine deutsche Bibel, *H. L. Goldschmidt* (SFB II)
20.45 Mittlerer Osten, — Kommunen und Gärten, *J. Schickel* (SWF II)
21.00 Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?, *Th. W. Adorno* u. *A. Gehlen* (SDR II)
22.15 Katholizismus und Demokratie, *J. M. Domenach* (WDR II)
22.30 Deutsche Kriegsgeschichte in östlicher und westlicher Sicht, *B. Scheuring* (BR II)

13. Juli (Dienstag)

9.00 Der Tod, *H. Diem* (SDR II)
16.45 Theologie und Gemeinde (II), *H. Lachenmann* (SDR)
17.30 Mythos und Offenbarung, *F. Leist* (DLF)
20.00 Die Hochschulreform in Deutschland, *W. Kern* (SR II)
20.00 Stalins Sieg in Potsdam, *R. Fiedler* (DLF)
21.30 Disziplin als Erziehungsideal — Herbart und Makarenko, *G. Slotta* (SR II)
22.15 Gedanken über die Zukunft des technischen Zeitalters, *C. F. v. Weizsäcker* (NDR)
22.20 Die Antiquiertheit des Nationalismus, *N. Sombart* (BR II)

14. Juli (Mittwoch)

11.00 Aspekte des Aberglaubens (I), *L. Jochimsen* (NDR II)
16.00 Walther von der Vogelweide, *K. Colberg* (ÖRW II)
17.45 Christliche Gedanken zur Zeit, *Th. Sartory* (SWF II)
18.30 Vorschau auf die Vierte Konzilssession, *M. v. Galli* (BR)
20.00 Der Schatten des Christen, *E. Schaper* (RB II)
21.00 Tradition, *H. v. Campenhausen* (SDR)
22.00 Die Liebe, *J. Harder* (DLF)
22.15 Utopie und Wirklichkeit der kommenden Freizeitgesellschaft, *H.-E. Bahr* (SWF)
22.30 Information, Bildungswesen und sozialer Wandel in Zentralafrika, *M. Hoffmann* (RIAS)

15. Juli (Donnerstag)

11.00 Aspekte des Aberglaubens (II), *L. Jochimsen* (NDR II)
15.45 Schmerz und Krankheit in der menschlichen Gesellschaft, *M. Schrenk* (SWF II)
16.00 Zur Vorgeschichte des Wiener Kongresses, *B. Sutter* (ÖRG II)
18.10 Studienförderung nach dem Honnefer Modell, *E. A. Schmidt* (WDR II)

20.00 Corps und Burschenschaften — wie herrlich sind sie heute?, *H. Stuckmann* (NDR)
20.30 Irrtum, Lüge und Illusion in der Presse, *J. Améry* (RB)
21.00 Japan zwischen gestern und morgen, *H.-D. Kley* (SR)
21.00 Nach dem Einbruch der Roten Armee in Mitteleuropa 1945, *P. Coulmas* (SWF)
21.00 Bildung in der veränderten Welt, *H. Becker* (SDR II)
22.00 Wirkungen deutscher Literatur in Frankreich, *F. Bondy* (DLF)
22.05 Ursprung und Möglichkeiten des Hörspieles, *H. Schmitthenner* (BR II)
23.00 Alexanders Aufbruch nach Asien, *P. Bamm* (SWF II)

16. Juli (Freitag)

9.00 Arzt und Seelsorger, *W. Pressel* (SR)
10.00 Das Alter: Gabe und Aufgabe, *J. David* (SWF II)
11.00 Aspekte des Aberglaubens (III), *L. Jochimsen* (NDR II)
14.05 Zum 75. Todestag Gottfried Kellers, *J. Petersen* (DLF)
17.30 Sonderschulen und Privatschulen, *D. Kraeter* (DLF)
17.40 Die Familie im Industriezeitalter, *E. Bodzenta* (ÖRW II)
20.25 Die Landschaften Sibiriens, *O. Arneth* (BR II)
22.00 Die Reichsmusikkammer, *F. K. Prieberg* (RB II)

17. Juli (Samstag)

10.15 Ideologie und Pragmatismus im Sowjetsystem, *W. Rudorff* (SFB II)
11.45 Gegenstand, Methoden und Aufgaben der Psychologie heute, *H.-E. Zahn* (SFB II)
18.00 Christliche Literatur für Afrika und Asien, *G. Hoffmann* (NDR II)
18.05 Pierre Teilhard de Chardin — Nomade der Wissenschaft, *W.-D. Marsch* (WDR II)
18.15 Das Evangelium und das Alte Testament, *J. Gnilka* (NDR II)
19.45 Familie, *G. Reidick* (SR II)
21.15 Mensch und Raum, *Th. Regau* (SDR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler* (SWF II)
22.05 Grenzen des Widerstandes, *J. Améry* (BR II)
23.05 Der Christ und sein Staat, *H. Vogel* (SFB II)

18. Juli (Sonntag)

8.00 Die Kirche — Das neue Gottesvolk, *K. Rahner* (BR II)
8.15 Zwischen Tun und Lassen, *H. Tjadens* (SWF II)
8.30 Zwanzig Jahre Streit um die Bibel, *W. Marxsen* (BR II)
9.00 Seelsorge im Industriezeitalter, *M. Fischer* (SR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *M. Tupec* (BR)
10.30 Ursprung und Wesen der sittlichen Grundunterscheidungen, *H. Reiner* (SWF)
11.00 Eine theologische Meditation über Jenseits und Zukunft, *J. B. Metz* (SDR II)
11.00 Gleiche Chancen in unseren Schulen, *G. Slotta* (SR)
11.15 Verfällt der Schatz der Kirchenmusik?, *K. Becker* (SWF II)
11.45 Gott in Jesus Christus, *A. Köberle* (SWF II)

19. Juli (Montag)

9.00 Das Alter und das Altern, *W. v. Hollander* (SDR II)
15.45 Auf dem Weg zur automatisierten Welt, *R. Koch* (SWF II)
19.00 Religion und Glaube im Katholizismus, *H.-R. Schlette* (SFB II)
20.45 Peking — Die Kaiser und der Kommunist, *J. Schickel* (SWF II)
21.00 Kunst und Gesellschaft im Zeitalter der Manipulierbarkeit, *H. G. Helms* (SDR II)
21.15 Übersetzungsfehler und Druckteufel im Reiseführer, *E. Eckardt* (SWF)
22.15 Zur 20. Wiederkehr des Todestags von Paul Valéry, *W. Riemerschmid* (ÖRW II)
22.30 Deutsche Kriegsgeschichte in östlicher und westlicher Sicht (II), *B. Scheurig* (BR II)

20. Juli (Dienstag)

8.30 Deutsche Dramatiker des letzten Jahrzehnts, *H. Gerstinger* (ÖRG)
9.00 Die Tradition, *H. v. Campenhausen* (SDR II)
11.15 Der Mensch im Spiegel, *H. J. Baden* (SWF II)
16.15 Zur 90. Wiederkehr des Geburtstages von Carl Gustav Jung, *E. Randak* (ÖRW II)
20.00 Der 20. Juli 1944, *A. von dem Busche* (SR II)
20.00 Das Vermächtnis des deutschen Widerstandes, *H. A. v. Heintze* (SWF)
21.00 Staatsphilosophische Freunde und Gegner der Weimarer Republik, *K. J. Newman* (SR II)
22.15 Gabriel Marcel — Mensch und Werk, *O. Schatz* (ÖRS II)
22.20 Nationalismus als Problem der politischen Erziehung, *E. Lemberg* (BR II)

21. Juli (Mittwoch)

10.00 Gedanken zu alten Gedichten, *K. H. Schrözet* (SWF)
10.40 Das Wunderkind Mozart, *J. W. Wehner* (BR)
14.35 Um das Wesen der Schrift, *K. Kleinschmidt* (ÖRL II)
14.40 Vaterland — nicht mehr Mode?, *B. v. Heiseler* (ÖRG)
18.30 Vorschau auf die 4. Konzilssession, *M. v. Galli* (BR)
19.30 Bildung und Kulturheuchelei, *A. Mitscherlich* (BR II)
21.00 Der Unglaube, *E. Bethge* (SDR)
22.15 Ist Arbeiterdichtung noch möglich?, *W. Schwerbrock* (SWF)

22. Juli (Donnerstag)

15.45 Der Schmerz im personalen Gestaltkreis, *M. Schrenk* (SWF II)
19.30 Rouen und Jeanne d'Arc, *H. v. Ranke* (BR II)
20.45 Charles Ferdinand Ramuz, *F. Bondy* (SR II)
21.00 Millionen werden seßhaft, *P. Coulmas* (SWF)
21.00 Wandlungen des Schulsystems in Deutschland, *S. B. Robinsohn* (SDR II)
22.15 Die Artusepik, *W. J. Schröder* (ÖRG II)
23.00 Persepolis, *P. Bamm* (SWF II)

23. Juli (Freitag)

9.00 Über die Freundschaft, *W. Sandfuchs* (SR)
11.30 Südostpreußen Anfang der zwanziger Jahre, *E. Sirowarka* (SWF II)
17.25 Der Schutz der Persönlichkeit nach deutschem Zivilrecht, *M. Ronke* (ÖRG II)
20.40 Schwarzafrika und die Deutschen, *L. S. Senghor* (SDR II)

24. Juli (Samstag)

10.15 Über die Ideologie der Sowjets, *W. Leonhard* (SFB II)
11.45 Entwicklungspsychologie, *H.-E. Zahn* (SFB II)
17.10 Verpflichtet uns die Größe der Geschichte?, *A. Silva-Tarouca* (ÖRG II)
19.45 Gottesdienst, *M. Fischer* (SR II)
21.15 Die Erfindung eines Lesers — Zur Sprachstruktur Robert Musils, *J. Schröder* (SDR II)
22.15 Verlust der Symbole, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
23.05 Eugene O'Neill und das amerikanische Drama, *S. Melchinger* (SFB II)

25. Juli (Sonntag)

9.00 Seelsorge im Industriezeitalter (II), *M. Fischer* (SR II)
9.30 In der Freiheit bestehen — Stimmen zum Evangelischen Kirchentag in Köln (SR)
10.20 Jugendkriminalität heute, *W. Hallermann* (SWF)
11.00 Fragen der Bibel an die Kirche, *H. Conzelmann* (SDR II)
11.15 Kritische Anmerkungen zur Liturgiereform, *K. Becker* (SWF II)
11.45 Die verständliche Verkündigung, *M. Mezger* (SWF II)

26. Juli (Montag)

20.45 Der Manierismus und die Folgen, *H. Friedrich* (SWF II)
21.00 Zeit und Sein, *M. Heidegger* (SDR II)

27. Juli (Dienstag)

8.30 Rumänische Lyrik der Gegenwart, *N. Cassian, A. E. Baconsky* u. *P. Stoica* (ÖRG)
9.00 Der Unglaube, *E. Bethge* (SDR II)
11.15 Meditationen über das Malen, *H. Stahl* (SWF II)
14.25 Die deutsche Spielmannsepik, *J. Schröder* (ÖRG)
16.45 In Sachen Freiheit, *W. Dirks* (SDR)
17.40 Zum 75. Todestag von Vincent van Gogh, *E. Randak* (ÖRW II)

28. Juli (Mittwoch)

21.00 Die Wahrheit, *H. H. Walz* (SDR)
22.15 Beaumarchais und seine Welt, *J. Petersen* (SWF)

29. Juli (Donnerstag)

21.00 Bedrohung der Freiheit, *M. Horkheimer* (SDR II)
21.15 James Thurber, eine amerikanische Institution, *A. Huster* (SWF)
23.00 Das Ende des Dareios, *P. Bamm* (SWF II)

30. Juli (Freitag)

11.30 Der „andere" Eichendorff, *W. Girus* (SWF II)
14.45 Thailand — Land der Freien, *J. Appel* (SWF II)
17.40 Kynetik-Biologie und Medizin, *H. Dibold* (ÖRW II)
21.00 Ursprünge der Freiheit, *K. Rahner* (SDR II)

31. Juli (Samstag)

17.20 Heilige unter uns, *W. Lindenberg* (SFB)
18.00 Zum Tag der Menschenrechte, *E. Schaper* (SDR II)
21.00 Zumutungen der Freiheit, *C. F. v. Weizsäcker* (SDR II)
22.00 Deutscher Evangelischer Kirchentag 1965 — Querschnitt (SWF II)
23.05 Bedrohungen der Freiheit, *M. Horkheimer* (SFB II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Elftes Heft — 19. Jahrgang — August 1965

Jesus hat durch seine Menschwerdung wie durch sein neues Gebot die Liebe zum Menschen und die Liebe zu Gott untrennbar miteinander verbunden. Jesus hat alles außer dem Menschen entsakralisiert. Das Evangelium ist gewalttätig. Es hat zu seiner Zeit viel Staub aufgewirbelt. Wir haben es dann mit der Decke des Sakralen wieder zugedeckt, damit es darunter schön ruhig bleibe... Jesus hat ja die ihm zustehende Menge an Weihrauch, und der Mensch liegt neuerlich wieder im Straßengraben.

Louis Evely

Die Gläubigen mögen sich angewöhnen, die Heilige Schrift im Geist der Kirche häufig zu lesen und zu betrachten. Allgemeine Gebetsmeinung für September 1965

1. Für den Monat der Eröffnung der Vierten Konzilsperiode empfangen wir eine Gebetsmeinung voller Verheißung. Sie ist ein starker Weckruf in der Folge der Gebetsaufträge dieses Jahres, die vorwiegend der Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils gelten, damit die Erneuerung der Kirche das Leben der Gläubigen ergreift. Diesmal nennt das Gebetsanliegen des Heiligen Vaters ein wesentliches Fundament der Arbeit des Konzils: die Erschließung des authentischen Sinnes der Heiligen Schrift. Es geht um die persönliche Erfahrung des lebendigen Wortes Gottes und die Begegnung mit dem Urbild Jesu Christi, das Papst Johannes XXIII. so sehr inspirierte und auch seinen Nachfolger sehr bewegt. Die Gläubigen, weithin die Ziele der einsetzenden Kirchenreform nicht ganz erfassend, sollen ihr geistliches Leben mehr aus der Heiligen Schrift nähren. Dafür wirkt die Konstitution über die heilige Liturgie mit ihren Durchführungsdekreten, davon zeugt die Konstitution über die Kirche und besonders drängend das Dekret über den Ökumenismus. Auch wird das noch nicht verabschiedete Schema über die Offenbarung, das im sechsten Kapitel die Heilige Schrift im Leben der Gläubigen behandelt mit Weisungen an die Exegeten wie Ermahnungen an die Gläubigen zum häufigen Lesen der Bibel, der Gebetsmeinung den Inhalt geben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 133 f.). Die Heilige Schrift ist auf dem Wege, im Leben der Kirche wieder eine beherrschende Stellung zu erlangen.

Die Gebetsmeinung redet von der Heiligen Schrift, nicht von der Tradition, deren frühes Werk sie ist. Für die betende Erfassung dieses Anliegens ist es gut, daß einmal der übliche Vorbehalt pastoraler Vorsicht: „aber auch die Tradition" unterbleibt, obwohl die Bedeutung der Tradition sicher nicht verleugnet werden soll. Es ist jedoch in dieser Sache unter Berufung auf die Tradition — eigentlich die „Traditionen" — der Kirche lange Zeit so viel gebremst worden, daß die Gläubigen nicht dazu kamen, sich an den Umgang mit der Heiligen Schrift zu gewöhnen. Eine solche Gewöhnung galt und gilt vielfach heute noch als gefährliche protestantische Eigenart. Jetzt aber ist es nötig, daß die Gläubigen den Anschluß an die Reform in der Kirche finden, ehe die neuen Lektionare die Texte der Heiligen Schrift in größerer Fülle ausbreiten.

Ganz besonders nötig ist der Anschluß an die biblische und heilsgeschichtliche Reform, weil ihre ökumenischen Auswirkungen schon hie und da eine intensivere Begegnung mit den vom Apostolischen Stuhl getrennten kirchlichen Gemeinschaften auf Gemeindeebene hervorgerufen haben oder mit Erlaubnis der kirchlichen Autorität protestantische Bibelübersetzungen benutzt werden. Die „getrennten Brüder", die einen lebendigen Glauben bewahrt haben, nähren ihn aus der Schrift. Sie sind stark im Gebrauch der Bibel und können überzeugend aus ihr schöpfen. Es wird lange brauchen, bis der einfache Katholik es ihnen nachtun kann. Die Aufgabe stellt hohe Anforderungen an seine Glaubensklarheit, die mehr von dogmatischen Prinzipien und Merksätzen oder von oft zusammenhanglos erlernten Bibelstellen zehrt. Der Mitvollzug der Konstitution über die Kirche wie der neuen Liturgie, etwa die angeregten biblischen Homilien, soweit der überlastete Klerus sie schon leisten kann, und erst recht das Ökumenismusdekret sowie das neue, grundlegende Schema über die Offenbarung fordern gebieterisch, das häufige Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift zur Gewohnheit zu machen. Diese Forderung ist nicht leicht.

2. Sie ist nicht leicht für die Jugend, obwohl sie gern bei allen guten Dingen mitmacht, und sie ist schwer für die Älteren, die sich nicht ohne weiteres umgewöhnen können. Beide, die Jungen wie die Älteren, bedürfen hier einer Anleitung, und wie die Dinge in der Wirklichkeit nun einmal liegen, ist für das Einüben im Umgang mit der Heiligen Schrift in der Schule wenig, im Sonntagsgottesdienst manchmal zu wenig Zeit, wenn dort die vielen Anliegen der Kirche, des Bischofs, der Verbände und der Pfarrei zur Sprache kommen müssen. Es bleibt oft nur der gute Wille der Gläubigen, sich außerhalb der Normalzeit „kirchlicher Pflichten" für die Stimme Gottes in der Heiligen Schrift frei zu machen, aber sie werden nicht immer einen Klerus finden, dem seine Beanspruchung in der Pastoral genügend Zeit zur Anleitung läßt oder der sich bei einer begrenzten biblischen Vorbildung

der Aufgabe gewachsen fühlt. Oftmals wird die Selbsthilfe in Fühlung mit dem Pfarr- oder Ordensklerus der einzig gangbare Weg sein. Um so stärker müssen die Gläubigen die Bibel zu ihrem eigenen Anliegen machen, zumal von seiten katholischer Verlage Ausreichendes geschieht, um ihnen gute, handliche Bibelausgaben sowie Einführungsliteratur und Kommentare zugänglich zu machen.

Aber leider machen weder der Klerus noch die Laien von dem reichen Angebot genügenden Gebrauch. Es scheint fast, man käme hier nur weiter, wenn die Übung im Bibellesen zu den gebotenen kirchlichen Pflichten gehörte; dann verlöre sie aber ihren eigentlichen Sinn. Wenn irgendwo, so ist gerade zum Lesen der Heiligen Schrift eine freudige Initiative der Gläubigen unerläßlich. Man kann sie nur aufmuntern und dafür beten. Leider finden die Bücher hervorragender Exegeten, die auch für den Gebrauch der Laien geschrieben wurden, und die vielseitige publizistische Arbeit des „Katholischen Bibelwerkes" in Stuttgart nicht den Zuspruch, den sie verdienen. Die Auflagen bleiben klein, die Nachfrage ist lahm. Daran ändert nichts, daß die Bibel oder das Neue Testament als Bestseller geführt werden. Es bleibt beklagenswerte Tatsache, daß unter den Konsumgütern des Menschen der „Zivilisation der Mittel" (wie ein bekannter Soziologe sie genannt hat) das wichtigste Nachrichtenmittel für den Verkehr mit Gott nicht sehr verlangt wird. Es ist bei katholischen Gläubigen zudem mit dem Odium behaftet, daß die Bibel „schwierig zu verstehen" ist und man sich dabei verlaufen kann. Schließlich, so meint man, ist sie unmodern.

3. Es wäre ungerecht, die Gläubigen allein für diese Haltung verantwortlich zu machen. Sie sind es eben anders gewöhnt. Die Heilige Schrift ist im wirklichen Vollzug des kirchlichen Lebens immer noch zu isoliert. Die „Traditionen" — bekanntlich schwer zu verändern, besonders in der Kirche — sind der Gewöhnung an ein häufiges Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift nicht eben günstig. Und nicht nur die „Traditionen", das heißt u. a. der Kirchengesang, die Gebets- und Andachtsbücher, auch die Beichtspiegel, die immer noch weit hinter den guten biblischen Ansätzen des neuen Katechismus zurückbleiben. Noch wirksamer widersteht das sogenannte moderne Denken der biblischen Welt, wie sie gewöhnlich verstanden und dargeboten wird. Neulich veröffentlichte eine deutsche Tageszeitung Vergleichsziffern aus verschiedenen Städten der Bundesrepublik über den starken Besuch des schwedischen Films „Das Schweigen" zu dem kaum nennenswerten Besuch des prämiierten Pasolini-Films „Das Erste Evangelium nach Matthäus". Danach lauten die Zahlen z. B. in Frankfurt am Main 176 000 zu 1700, in Karlsruhe 71 000 zu 1300. In allen befragten Städten zusammen wurde „Das Schweigen" von 411 500 Menschen besucht, der Bibelfilm nur von 11 600, also kaum drei Prozent. Selbst wenn man den berechtigten Zweifel gelten läßt, ob ein Evangelium überhaupt sinnvoll verfilmt werden kann und der vorliegende Film zur Heranführung an das biblische Geschehen als geeignet erscheint, und man diejenigen Christen abzieht, die deshalb nicht in den Film gegangen sind, bleiben die Zahlen eindrucksvoll genug. Die Bibel ist im Grunde nicht sehr gefragt, obwohl sie von demselben Menschen oft so realistisch handelt wie jene Experimentalfilme. Man sollte diesen Tatbestand erkennen und Folgerungen daraus ziehen. Sie können keineswegs lauten: Also verzichten wir auf die Bibel und überlassen sie dem Massenkonsum populärisierender Schriftsteller, die mit Erfolg beweisen, daß sie doch recht habe (als historisches Dokument wohlgemerkt). Es steht nirgendwo geschrieben, daß die Heilige Schrift ein Massenartikel sein müsse, eher das Gegenteil!

Wer für ein häufiges Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift durch die Gläubigen eintritt, wird sich aber darüber klar sein, welche Wege zu diesem Ziel weniger zweckmäßig oder gar nachteilig sind. Es ist weithin bekannt, daß die moderne Bibelexegese mit ihrer mehr oder weniger gelungenen „Entmythologisierung" der Texte die Gemeinden aufregt. Das wird besonders aus evangelischen Kirchen berichtet. Aber wäre das biblische Interesse bei katholischen Gläubigen annähernd so lebendig und vital für den Glauben wie bei Evangelischen, so müßte man mit noch ernsteren Rückwirkungen bei uns rechnen, falls manche Hypothesen oder Konsequenzen der formgeschichtlichen Methode unter die Leute kämen, und dafür wird schon einiges getan. So wertvoll das für Theologen sein mag, so erfreulich das Gleichziehen der katholischen mit evangelischen Exegeten in vielem ist, so hilfreich auch die neue Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission von 1964 wie ihre Kommentierung durch Kardinal Augustin Bea über „Die Geschichtlichkeit der synoptischen Evangelien" sind (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 587 ff.), so sollte man doch menschlich genug sein, um zu verstehen, daß manche Literatur (der Exegeten) viele Priester und erst recht Laien erschreckt, so daß Glaubensanfechtungen auftreten. Wenn das Verstehen der Bibel derart schwierig ist, wie es die Gelehrten zeigen, und kaum über irgendeine Frage Gewißheit besteht, kann man es dann den Gläubigen zumuten, sich sozusagen gewohnheitsmäßig auf ein Glatteis zu begeben? Auch werden manche Seelsorger nicht bereit sein, unter diesen Umständen das Studium der Heiligen Schrift zu fördern, weil es nach ihrer Meinung in der Praxis eher verwirrt als erbaut. Diese Sorge kennt auch das erwähnte Offenbarungsschema. Es ermuntert aber auch Exegeten und Gläubige zur Zuversicht in die modernen Interpretationsmethoden, die der Vertiefung der biblischen Wahrheit dienen.

4. In dieser problematischen Situation bedarf ein gutes Wort der Gebetsmeinung, das prinzipiell nicht angetastet werden darf, einer vertiefenden Reflexion: „im Geist der Kirche". Für Laien wie für viele Priester ist dieser „Geist der Kirche" in der Auslegung der Heiligen Schrift nicht mehr so klar und eindeutig, er ist eher widersprüchlich und zweideutig. Es könnte mit der Aufforderung zum häufigeren Lesen der Bibel ähnlich ergehen wie mit der Diskussion um die (sicher reformbedürftige) Ehemoral der Kirche: Sie wird zu einer Frage des kirchlichen Lehramtes. In den Augen mancher Laien und Priester ist die Glaubwürdigkeit des Lehramtes bedroht, da diese Menschen zum schlichten Glauben, aber nicht zur Auseinandersetzung mit Glaubenswahrheiten erzogen wurden.

Die Gläubigen werden sich daher nicht abfinden, wenn eine Experimentalexegese der Fachleute ihnen hypothetische Ergebnisse beschert, die nicht als „Frucht des Geistes" für den Dienst des Lebens dienen oder gar das Urbild Christi verdunkeln bzw. was mancher Gläubige darunter versteht. Sie werden sich aber noch weniger damit abfinden, daß man sie dann eben an altmodische Erbauungsbücher verweist aus einer Zeit, die derartige Probleme nicht kannte. Es ist nötig, daß der „Geist der Kirche" auch in den großen exegetischen Fragen ein-

deutig und einleuchtend erscheint und nicht vom Geist der Spezialisten überwältigt wird. Niemand wird den Verdacht hegen, es würde hier einem Traditionalismus gehuldigt, der die Probleme abschaffen oder unter Verschluß halten möchte. Es muß aber einmal nachdrücklich zum Gebet gerufen werden, daß unsere Väter und Hirten, die vor allem die Kirche repräsentieren, durch vorbildliche Homilien und Schrifterklärungen den „Geist der Kirche" klar, lebensvoll und hilfreich für jedermann bezeugen, vor allem für die „Armen, die Gefangenen, die Blinden und die Kranken" (und wer gehörte nicht irgendwie zu ihnen), denen das Evangelium in erster Linie zukommt (Luk. 4, 18). Wie die Dinge heute liegen, sollte glühend für dieses Anliegen gebetet werden.

Für eine brüderliche und fruchtbare Zusammenarbeit zwischen dem örtlichen Klerus und den ausländischen Missionaren. Missionsgebetsmeinung für September 1965

Der Aufbau einheimischer Kirchen mit eigener Hierarchie, in denen unter einem meist schon dem Lande selbst entstammten Bischof ausländische Missionare neben einem an Zahl wachsenden örtlichen Klerus tätig sind, hat zu mannigfaltigen Problemen der Zusammenarbeit geführt, die gewiß nicht dramatisiert werden dürfen, aber auch nicht als belanglos abgetan werden können. Unter allgemeinen Gesichtspunkten werden diese Schwierigkeiten seit langem in der Missionsliteratur behandelt, während konkrete Konflikte in den einzelnen Diözesen naturgemäß nicht vor der großen Öffentlichkeit ausgebreitet werden. Die Verschiedenartigkeit der örtlichen Situationen und der unterschiedliche Reifezustand der jungen Kirchen in dem weitgespannten Missionsgebiet der Weltkirche bringen es mit sich, daß die Schwierigkeiten, die einer brüderlichen und fruchtbaren Zusammenarbeit der Missionare und des örtlichen Klerus entgegenstehen, der Art nach durchaus nicht überall gleich sind, aber doch gemeinsame Grundzüge zeigen; und um Verallgemeinerungen vorzubeugen, muß darauf hingewiesen werden, daß es Missionsdiözesen gibt, deren Klerus dank tieferer Einsicht in die Erfordernisse der Stunde und einer überlegenen Führung, oft auch infolge nicht ausgeprägter örtlicher Rassengegensätze, von solchen Schwierigkeiten überhaupt nichts weiß.

Johannes XXIII. hatte in seiner Enzyklika *Princeps pastorum* vom 28. November 1959 (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 172) unser Problem berührt, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Dem einheimischen Klerus führte er vor Augen, daß er der Hilfe der auswärtigen Missionare nach wie vor bedürfe und daß diese Missionare in katholischer Sicht nicht als „Fremde" zu betrachten seien, da nach einem Worte Pius' XII. „jeder katholische Priester, der wirklich seinen Beruf erfüllt, sich als Sohn jenes Landes fühlen wird, in dem er dafür arbeitet, daß das Reich Gottes blüht und wächst". Darum sollten alle in den einheimischen Kirchen tätigen Priester in aufrichtiger, brüderlicher Liebe einträchtig zusammenarbeiten, in einer Liebe, die die Liebe Christi widerspiegelt. Sie sollten „ein Herz und eine Seele" (Apg. 4, 32) sein, jeder dem anderen dankbar für die geleistete Hilfe, so daß alle an ihrem Handeln erkennen, daß sie die Jünger dessen seien, der die gegenseitige dienende und helfende Liebe als sein besonderes „neues" Gebot den Seinen gegeben habe.

Es ist hier das Ideal der Zusammenarbeit gezeichnet, dem die ausländischen Missionare und die örtlichen Priester der selbständig gewordenen Missionskirchen auf Grund ihrer gemeinsamen priesterlichen Berufung nachstreben müssen. Wenn dies Ideal nicht vollständig erreicht wird, so liegt das zum Teil in der Verschiedenheit der Charaktere, Anlagen, Neigungen, Vorbildung, aber auch in der unterschiedlichen geistlichen Begnadigung der Missionspriester begründet, zum Teil in der Größe und Neuheit vieler Probleme, vor die sich die Mission heute gestellt sieht. Fertige Lösungen haben hier weder die ausländischen Missionare noch die einheimischen Priester. Was not tut, ist, daß man sich über die Grundsätze klar ist und danach gemeinsam zu handeln gewillt ist. Meinungsverschiedenheiten über die anzuwendenden Evangelisationsmethoden können den Fortschritt des Missionswerkes lähmen und die Missionschristen verwirren, wenn die einzelnen Priester nicht bereit sind, unter Umständen auch persönliche Ansichten im Interesse des Ganzen zurückzustellen und die letzten Entscheidungen dem Bischof zu überlassen, mag dieser noch Ausländer oder bereits Einheimischer sein.

Bei der Zusammenarbeit gibt es natürlich auch Schwierigkeiten, die in menschlicher Unzulänglichkeit begründet sind. Obwohl ausländische wie einheimische Missionare in gleicher Weise als Christen und Priester nach der Vollkommenheit zu streben verpflichtet sind, sind sie keine perfekten Heiligen. Es darf hier das nüchterne Wort zitiert werden, das der niederländische Missionswissenschaftler Edouard Loffeld nach einer siebenmonatigen Studienreise durch Mittelafrika, die ihn mit mehr als tausend westlichen und afrikanischen Priestern in Berührung brachte, in „Het Missiewerk" (Nr. 2, 1958) schrieb: „Wir müssen mit der Romanze Schluß machen, der Chateaubriand zur Mode verhalf und die hier Helden darstellt, die nicht allein ihrer Familie, ihrer kulturellen, kirchlichen und nationalen Umwelt Lebewohl sagen, sondern dann auch weiterhin ein ideales Leben höchster Selbstopferung und Selbstverleugnung führen, die ferner genau wissen, was sie erreichen wollen, und in enger Zusammenarbeit und in Team-Geist danach streben. Das alles ist eine Mythe . . ."

Wege zu echter Zusammenarbeit

Solange der einheimische Klerus innerhalb der Missionsgebiete noch in untergeordneten Stellungen tätig war, war das Problem der Zusammenarbeit im wesentlichen ein Problem der ausländischen Missionare. Seitdem aber der landeseigene Klerus immer mehr in die Mitverantwortung für den Aufbau selbständig gewordener Missionskirchen einrückt und einheimische Bischöfe in stets wachsender Zahl deren Leitung übernehmen, ist dieses Problem um einige wuchtige Akzente bereichert worden. Es ist klar, daß sich nun die Entscheidungen über den einzuschlagenden Kurs immer mehr auf das einheimische Element verlagern. Zwar haben die ausländischen Missionare die größere Erfahrung und die Verbindung mit den großen Seelsorgs- und Missionstraditionen der Kirche, aber in der Kenntnis des zu missionierenden Volkes und seiner Kultur stehen sie den einheimischen Priestern nach. Das einheimische Element hat also den Vortritt bei der Lösung aller Fragen, die die Verleiblichung der Kirche im örtlichen Kulturboden betreffen. Müssen die ausländischen Missionare also hier der Entwicklung zur einheimischen Volkskirche die Freiheit geben und oft sogar ihr eigenes, von den Anschauungen der einheimischen Bi-

schöfe und Priester abweichendes Urteil zurückstellen, so ist es anderseits Pflicht des einheimischen Elements, die Erfahrungen der fremden Missionare zu berücksichtigen und brüderlich mit ihnen die großen Lebensfragen der jungen Kirchen zu erörtern. Läßt die eine oder die andere Seite es hier an Einsicht, Achtung, christlicher Liebe und Feingefühl fehlen, so sind Gleichgewichtsstörungen im Missionsgefüge kaum zu vermeiden. Die Missionare müssen bedenken, daß bei der Einführung des Christentums in ihre eigene Heimat der einheimische Klerus oft auf lange Zeit noch nicht allen Anforderungen entsprach, die man an ihn stellen zu müssen glaubte. Es gibt Wachstums- und Reifegesetze im Werden einer neuen Teilkirche, die stets beachtet werden müssen. Von den ausländischen Missionaren wird in dieser Übergangsperiode, die oft lange Zeit dauert, ein großes Maß an Selbstbeherrschung, Geduld und Verstehen gefordert. Bringen sie diese Tugenden auf, so werden sie der Entwicklung der jungen Kirchen den größten Dienst leisten. Sie dürfen sich aber auf keinen Fall aus dieser Entwicklung herausdrängen lassen, denn sie bleiben für sie mitverantwortlich, solange die Kirche ihre Mitwirkung als notwendig erachtet. Ihr offen gezeigtes Wohlwollen gegenüber dem vom örtlichen Klerus geführten Akkommodationsprozeß darf nicht zu einer eigenen Passivität auf diesem Gebiete führen, die nur Mißtrauen wecken kann. Erst recht wäre eine zur Schau getragene Resignation vom Übel.

Die einheimischen Priester aber müssen zu einem geschichtlichen Verstehen der modernen Periode der Weltmission und zu einer gerechten Würdigung der Missionsleistungen in der Vergangenheit heranreifen. Hätte sich die Kirche von den ersten Zeiten an von Volk zu Volk aus dem Mittelmeerraum nach dem übrigen Asien und Afrika weiter ausbreiten können, wäre der Einbruch des Islams nicht erfolgt und hätte es nicht die weitgehend politisch bedingte west-östliche Kirchenspaltung gegeben, so wären die Anpassungsprobleme dort nicht in jener Schärfe aufgetreten, die sie nach mehreren Jahrhunderten westlicher Kolonialherrschaft und des westlichen Imperialismus angenommen haben, in deren äußerem Rahmen jener gewaltige missionarische Aufbruch einer Kirche erfolgte, die sich kulturell rein westlich orientiert hatte und nun mit Kulturen in Beziehung trat, mit denen ihr jeglicher Kontakt fehlte. Ein kulturelles Überlegenheitsgefühl der westlichen Menschheit, das auch die Missionare erfüllte, begleitete diese missionarische Expansion. In Verbindung mit theologischer Engsichtigkeit führte es zu Fehlurteilen und Fehlhaltungen. Man kann hier nicht von Schuld sprechen. Auch die Missionare bleiben immer Kinder ihrer Zeit und können sich menschlich nicht aus den Bedingtheiten lösen, in denen sie missionieren. Anderseits hat die Mission der Neuzeit zur rein menschlichen, sozialen und kulturellen Hebung namentlich der sog. Primitivvölker außerordentlich viel geleistet, und zwar unterstützt durch das Verlangen der ganzen farbigen Menschheit, sich die Werte und Errungenschaften der westlichen Zivilisation anzueignen. Es wäre höchst ungerecht, wenn aus den Reihen des einheimischen Klerus heute den Missionaren der Vorwurf gemacht würde, sie hätten in der Vergangenheit alles falsch gemacht. Im übrigen sucht dieser Klerus, stark westlich gebildet, in seiner großen Mehrheit heute nach einem geistigen Standort zur Beurteilung der neuen Gegebenheiten. Es wird Sache der Seminarbildung sein, ihm dabei zu helfen. Umgekehrt bemüht man sich heute in den Missionsseminaren der westlichen Welt offenbar erfolgreich, den jungen Glaubensboten eine geistige Zurüstung zu geben, die es ihnen gestattet, unter neuen Gegegebenheiten erfolgreich mit dem zur Verantwortung gelangten einheimischen Klerus zusammenzuarbeiten. Die jungen Missionare, besonders jene, die in den letzten Jahren hinauszogen, haben hier meist weniger Schwierigkeiten als die alten, von denen manche zurückberufen werden müssen, weil sie den Wandel der Dinge geistig nicht verarbeiten können. Es gibt hier auch unter den Missionaren ein Generationenproblem ...

Das gegenwärtige Klima einer überstürzten Evolution und eines hochgespielten Nationalismus der aus der Kolonialherrschaft entlassenen Völker erleichtert gewiß nicht das harmonische Zusammenwirken von Priestern der weißen und der farbigen Rassen. Tief verwurzelte Ressentiments gegen den Kolonialismus bzw. den früheren westlichen Imperialismus werfen, zu Recht oder zu Unrecht, noch immer ihre Schatten auch auf das Missionswerk, und dem einheimischen Klerus bleibt nicht verborgen, daß man seine Entwicklung und Entfaltung in der neueren Missionsgeschichte oft nur mit halbem Herzen betrieben hat. Seine Angehörigen brauchen nur die Enzykliken seit 1919 zu lesen, um sich davon zu überzeugen.

In einer Betrachtung über die Missionskirche nach dem Konzil schrieb Erzbischof Victor Sartre, Mitglied der Konzilskommission für die Missionen, jüngst in den „Études" (April 1965), daß die Aufgabe des Aufbaus einheimischer Kirchen ernste Schwierigkeiten in sich berge: „Vor allem verlangt sie einen starken, kernigen Glauben und einen hohen Begriff von der apostolischen Aufgabe, aber auch eine aufmerksame und beharrliche Entäußerung von persönlichen, gemeinschaftseigenen, nationalen, kulturellen und pastoralen Präferenzen. Sie zwingt den Erbauer der Kirche, sich über Vorurteile von Rasse, Stamm, Nation, sozialer Lage oder Zivilisation zu erheben, um ständig auf die Bedürfnisse der Seelen zu lauschen und zu fragen, was der Dienst der Kirche verlangt. Die von auswärts gekommenen Missionare und die autochthonen Priester sind samt und sonders gehalten, ihre Sympathien oder Antipathien zu beherrschen, um im Geiste Christi am gemeinsamen Werk zu arbeiten ... Nur durch offenherzige Zusammenarbeit wird die Kirche ihre Wurzeln im Lande einsenken und sich zum Himmel erheben mit ihrer originalen Physiognomie, ihrer Organisation, ihrem Stil, ihrem Dekor, ihrer Liturgie, ihren Gesängen, ihren örtlichen Gebräuchen ..."

Landeseigener Weltklerus und Ordensmissionare

Man kann die Erwägungen über die Zusammenarbeit zwischen einheimischem und ausländischem Klerus nicht abschließen, ohne einen Blick auf gewisse Schwierigkeiten zu werfen, die sich bei der Ablösung der (meist ausländischen) Ordensmissionare durch den örtlichen Weltklerus ergeben. Meist reicht dieser Weltklerus an Zahl nur, um die Seelsorge der schon aufgebauten Gemeinden zu übernehmen, und dies auch nur zu einem Teil. Es hat sich nun die von Rom angeregte Praxis herausgebildet, dem oder den Orden, die bisher in dem Gebiet tätig waren, besondere Distrikte (Missionsregionen) anzuvertrauen, die noch der kirchlichen Entwicklung bedürfen. Die Übergabe geschieht auf Grund eines Vertrags mit dem einheimischen Bischof und ist befristet, wenn nicht Rom solche Gebiete als Keimzellen neuer Diözesen in Aussicht genommen hat.

Diese Verträge bedürfen der Genehmigung durch die Propagandakongregation. Die Missionsregionen unterstehen natürlich der Aufsicht des einheimischen Bischofs, der freilich über die Religiosen nicht die gleiche Verfügungsgewalt hat wie über seinen Weltklerus. Der Ordensmann muß der eigentümlichen Berufung seines Instituts treu bleiben. Die Gewalt des Bischofs ist also begrenzt durch die inneren Erfordernisse der Ordensgesellschaft. Nach diesem Prinzip regelte eine Instruktion der Propaganda aus dem Jahre 1929 in den sog. ordenseigenen Gebieten die Zuständigkeiten des kirchlichen und des Ordensoberen, und analog muß diese Regelung auch für die Diözesen gelten, in denen einem einheimischen Bischof aus dem Weltklerus Ordensleute unterstellt sind. Es ist freilich wohl zu beachten, daß die oben genannte Instruktion den Ordensleuten zwar die Beobachtung der eigenen Ordensregel anbefiehlt, aber mit der Einschränkung: „insoweit die apostolische Tätigkeit dies zuläßt". Was immer das Konzil in Hinsicht auf eine größere Verfügbarkeit der Orden für die reguläre Seelsorge beschließen mag: es kann nicht so weit gehen, die Ordensleute zu zwingen, bei ihrer Tätigkeit auf die inneren Erfordernisse ihrer besonderen Berufung zu verzichten.

Es ist nun offenbar manchen einheimischen Bischöfen nicht leicht, sich bei ihren seelsorglichen Planungen mit diesen Einschränkungen abzufinden. Wenn z. B. der Bischof von Taiwan (Formosa), Stanislaus Lokuang, klagt, es gebe Missionsreligiosen, die bereitwilligst dem autochthonen Bischof dienen wollten, aber mit Autonomie-Verträgen (vgl. Novella Ecclesiae Germina, Nijmegen 1963, S. 80), so liegt hier wohl ein Mißverständnis vor, denn kein Missionsorden kann sich der kirchlichen Jurisdiktion des Ortsbischofs entziehen. Im übrigen hat Bischof Lokuang noch jüngst mit einer Ordensgesellschaft einen von Rom genehmigten Vertrag über die Zuweisung eines Missionsdistriktes abgeschlossen, in dem sicherlich dem Orden keine „Autonomie" zugebilligt wurde.

Anderseits besteht natürlich die Gefahr, daß Ordensobere in Erinnerung an die frühere selbständige Leitung des Gebietes durch ihre Gemeinschaft und in einem gewissen Mißtrauen gegen mögliche „Experimente" des einheimischen Bischofs für ihren Distrikt ein Höchstmaß an Unabhängigkeit erstreben. Die Folge ist dann die Klage des Bischofs, die Lokuang wie folgt zum Ausdruck bringt: „Dem Rechte und dem Namen nach bleibt der Bischof der Bischof der Diözese, aber in Wirklichkeit leitet er nur die einheimischen Priester. Die Beziehung zum religiösen Oberen (der Missionare) bleibt überaus delikat, die seelsorgliche Leitung unwirksam, und die Arbeit kann nicht nach einheitlichem Plan organisiert werden" (a. a. O., S. 80).

Alle diese Schwierigkeiten können nur überwunden werden, wenn ein wirklicher diözesaner Geist einheimischen und ausländischen Klerus zusammenführt und auch die Ordensmissionare sich einer Gesamtpastoral einordnen, deren Richtlinien der Bischof zu bestimmen hat.

Eine letzte Schwierigkeit resultiert aus einem Problem, mit dem sich auch das Konzil schon beschäftigt hat. Während die Ordensmissionare über materielle Hilfsquellen aus der Heimat verfügen, sind die einheimischen Bischöfe, soweit sie nicht Kirchenbeiträge erheben können (was selten oder nur in unzureichendem Maße möglich ist), auf die Beihilfen der Päpstlichen Missionswerke angewiesen, die nach Lage der Dinge nur den kleinsten Teil der Bedürfnisse decken können. So sind die einheimischen Bischöfe genötigt, Bettelreisen in die westlichen Länder zu unternehmen. Das Konzil wird im Interesse der neuen Diözesen für eine bessere Verteilung der Beihilfen aus den altchristlichen Ländern Vorsorge treffen müssen. Aber auch hier ist man vor Schwierigkeiten gestellt. Es ist allgemein bekannt, daß oft die einheimischen Finanzverwalter mit den Erfordernissen der Geldwirtschaft noch nicht vertraut sind. So wird manches Geld vertan. Ernennt der Bischof einen Finanzverwalter aus den Reihen der ausländischen Missionare, so fühlen sich die einheimischen Priester bisweilen gekränkt. Es besteht ferner die große Gefahr, daß einheimische Bischöfe das, was sie in Europa oder Amerika an kirchlichen Institutionen bzw. Bauwerken sehen, zum Maßstab für eigene Verwirklichungen nehmen, ungeachtet des Anfangsstadiums ihrer Diözese. Sicherlich sind dies alles nur vorübergehende Probleme, die durch geeignete Erziehungsmaßnahmen und eine stärkere Kontrolle der Finanzgebarung seitens der Propagandakongregation (die dann aber, um kein Ausnahmerecht zu schaffen, alle Missionsdiözesen umfassen muß) behoben werden können.

Wenn nun „Missionsregionen", die in einer jungen Diözese noch ausländischem Ordenspersonal anvertraut sind, schöner, großräumiger, kostspieliger bauen, als es der einheimische Bischof in dem übrigen Diözesanteil tun kann, so schafft dies nicht nur Mißstimmung beim einheimischen Klerus, kann vielmehr diesen direkt zu Aufwendungen veranlassen, die wirtschaftlich nicht vertretbar sind und den Etat der Diözese durcheinanderbringen. Es ist also notwendig, daß diese Missionsregionen bei ihren Bauvorhaben Rücksicht auf die allgemeinen Verhältnisse der Diözese nehmen und sich klug und bescheiden anpassen. Eine solche Haltung wird die Zusammenarbeit zwischen dem einheimischen Bischof und den ausländischen Missionaren sehr erleichtern und zur Schaffung einer Vertrauensatmosphäre beitragen, die Vorbedingung für eine gesunde Entwicklung der unter einheimischer Leitung gestellten jungen Diözesen ist.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Erster Nordischer Katholikentag

Die Katholiken der skandinavischen Länder und der norddeutschen Diözesen begingen vom 18. bis zum 20. Juni 1965 in Hamburg den ersten „Nordischen Katholikentag". Den kirchlichen Anlaß dazu bot das gemeinsame Gedenken an den 1100. Todestag des heiligen Bischofs Ansgar, des Apostels des deutschen und des skandinavischen Nordens. Bei der Veranstaltung handelte es sich um den ersten internationalen Katholikentag auf deutschem Boden. Als Veranstaltung der Katholiken aus der skandinavischen und der norddeutschen Diaspora unterschied er sich in mancherlei Hinsicht vom Gepräge der großen Katholikentage, wie sie in Deutschland und Österreich Tradition sind. Der Diasporasituation entsprechend verzichtete man — bei sonst hervorragender Organisation —, daraus eine irgendwie repräsentative Schau des nordischen Katholizismus zu machen. Noch mehr verzichtete man auf jeden Versuch defensiver Selbstbestätigung gegenüber der nichtkatholischen Umgebung. Die Teilnehmerzahlen hielten sich in Grenzen. Bei der Konzelebration von Kardinal Frings mit 12 nordischen Bischöfen am Sonntag, dem 20. Juni, vormittags

Die katholische Kirche Skandinaviens

	Dänemark	Finnland	Island	Norwegen	Schweden
Einwohner	4,7 Mill.	4,5 Mill.	187 000	3,7 Mill.	7,6 Mill.
Katholiken	26 950	2497	955	8015	33 449
Bistum	1	1	—	1	1
Apostolisches Vikariat	—	—	1	2	—
Pfarreien	36	5	4	31	19
Priester	134	20	8	60	76
Weltpriester/ Ordensgeistliche	36/98	4/16	2/6	23/37	26/50
Ordensschwestern	717	31	67	533	187
Schüler katholischer Schulen	5892	520	407	975	243

Quelle: Sonderheft zum Nordischen Katholikentag, Paderborn 1965.

(bei der Bischof Wittler predigte), waren rund 25 000 Katholiken anwesend. An der Hauptkundgebung am Nachmittag des gleichen Tages im Hamburger Stadtpark nahmen etwa 35 000 Katholiken teil. Die Teilnehmer aus den skandinavischen Ländern wurden auf etwa 1000 geschätzt. Man wird sich über diese Zahl kaum wundern, wenn man bedenkt, daß die Gesamtzahl der Katholiken in den fünf skandinavischen Ländern Dänemark, Schweden, Norwegen, Island und Finnland etwa mit 72 000 angegeben wird (über die katholische Kirche Skandinaviens vgl. die Tabelle oben).

Doppelte Zielsetzung

Den Kernpunkt dieses Katholikentages bildeten kaum die großen Veranstaltungen, sondern die Begegnungen, Referate und Aussprachen in den vier Arbeitsgruppen, die am Freitagnachmittag tagten, und die vielen amtlichen und privaten Begegnungen zwischen den in der Isolierung lebenden Katholiken und zwischen diesen und den evangelischen Glaubensbrüdern, die alles getan hatten, um die Katholiken von auswärts in Hamburg gastlich aufzunehmen, und die durch die amtlichen kirchlichen Vertreter, aber nicht ausschließlich durch sie, am Verlauf des Katholikentages selbst Anteil nahmen. Programm und Verlauf des Katholikentages zeigten eine doppelte Zielsetzung: Brüderliche Begegnung zwischen den Katholiken der nordischen Diaspora und Begegnung mit den evangelischen Mitchristen. Keine der beiden Zielsetzungen verstand sich von selbst und konnte von vornherein problemlos erscheinen. Denn was die norddeutschen Katholiken unter Diasporasituation verstehen, ist nicht unbedingt dasselbe, was die skandinavischen Katholiken als Wirklichkeit erleben — nur in manchen ländlichen Gebieten mögen sich die Situationen gleichen —, und die herzliche Atmosphäre, die zwischen Katholiken und evangelischen Christen herrschte und die in den gegenseitigen Begrüßungsansprachen, in den privaten Begegnungen und — etwas distanzierter — in dem gemeinsam veranstalteten Gebetsgottesdienst zum Ausdruck kam, verstand sich auch nach der Verabschiedung des Ökumenismusdekrets des Konzils und den bereits regelmäßigen Kontakten und Aussprachen zwischen den Vertretern der verschiedenen Konfessionen nicht von selbst. Eine Dauerfrucht des Katholikentags in Hamburg dürfte die Weckung des Verständnisses vor allem der norddeutschen Katholiken für die besondere Situation der Katholiken Skandinaviens und die Stärkung auch der materiellen Hilfsbereitschaft für die in der Zerstreuung und vielfach in Armut lebenden katholischen Gemeinden der skandinavischen Länder gewesen sein. Dem Katholikentag vorausgegangen war die Übernahme von Patenschaften für skandinavische Gemeinden durch die Hamburger Pfarreien.

Das Leitwort — „Mitten unter uns"

Die Veranstaltungen des Nordischen Katholikentages, die mit einer Ansgar-Feier im Festsaal des Hamburger Rathauses am Freitag eröffnet wurden, standen unter dem Leitwort „Mitten unter uns", in Auslegung des Bibelwortes: „Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20). Den konkreten Sinn dieses Bibelwortes für die Kirche im Hier und Jetzt deutete der gastgebende Bischof, Weihbischof Johannes von Rudloff von Osnabrück (mit Sitz in Hamburg), in seiner Begrüßungsansprache zur Ansgar-Feier und noch illusionsloser und zugleich fordernder Karl Rahner im Hauptreferat der Veranstaltung. Weihbischof von Rudloff wandte das Wort der Bibel unmittelbar auf die Situation des Christen — und der Kirche in der Welt an. Damit bekundete er, und das tat eigentlich der ganze Katholikentag, daß das Bewußtsein von der ständigen Gegenwart des Herrn keinen Rückzug in die Sakristei, aber auch kein Sichverlassen auf „gesicherte" irdische Positionen bedeutet, sondern ein Sicheinlassen in aller Ungewißheit, aber im festen Vertrauen. Die Kirche dürfe sich nicht auf rein menschliche Positionen stützen. Sie müsse vielmehr darauf gefaßt sein, daß alle irdischen Sicherungen und Vorkehrungen einmal zusammenbrechen. Sie könne sich nicht auf rein menschliche Stützen verlassen, auch wenn sie sich heute der Unterstützung des Staates und der modernen publizistischen Mittel erfreue. „Das Bewußtsein, in die Ungeborgenheit und Unsicherheit hineinzuschreiten", sei als Teil des Erbes Ansgars aufgetragen.

Ausgehend von den konkreten Voraussetzungen, unter denen Ansgar den Norden christianisierte, und unter Hinweis auf die materielle Situation der skandinavischen Gemeinden forderte Weihbischof von Rudloff, die Kirche dürfe sich weder in ihrer Gesamtheit noch in ihren einzelnen Gliedern dem Ruf der Armut entziehen. „Die Kirche hat immer die Pflicht, die Armut des Herrn während seines irdischen Lebens darzustellen." Weihbischof von Rudloff warnte auch vor allzu kostspieliger Ausstattung von kirchlichen Gebäuden und Einrichtungen. Die Kirche brauche aber nicht „maßhalten", wo es darum gehe, Menschen in ihrer Not zu helfen. In welchem Maße und in welcher Weise aber das Gebot der Nächstenliebe erfüllt werde, das müsse der Gewissensentscheidung jedes einzelnen überlassen werden. So bedeutete der Bußruf, für den Weihbischof von Rudloff die Losung gab, zugleich einen Hinweis auf die konkrete Verantwortung der Kirche in der Welt.

Kein Klub von Auserwählten

Als Bußruf und zugleich als Hinwendung zur konkreten Verantwortung der Kirche und des Christen in der Welt war wohl auch das Festreferat von Karl Rahner zu verstehen, der die Diasporasituation der in Hamburg versammelten Katholiken auf die Situation des Christen in der Welt von heute überhaupt übertrug. Diaspora, das sei die Situation des Christen heute schlechthin. Das verlange vom Christen Bewährung im Schwersten, das zugleich das Selbstverständlichste sei, im persönlichen All-

tag. Gerade weil die Christen in Gemeinschaft mit den Nichtchristen stünden, dürften sie sich nicht damit abfinden, daß die anderen vorlebten, was sie selbst tun müßten. Dieser Forderung entsprechen bedeute zugleich Bestehen in der Welt. Die Christen sollten sich frei halten von der „schlechten Weltanschauung jenes falschen Liberalismus, der meint, das öffentliche Leben könne und müsse weltanschaulich sterilisiert werden und Bekenntnisse und Gesinnung dürften sich nur in Kirchen und in Klubs der Humanistischen Union zu Wort melden". Die Situation der Christen heute vertrage kein Sicheinschließen in enge konfessionelle Grenzen. Die pluralistische Gesellschaft müsse als gemeinsame Diaspora aller Christen erkannt werden. Angesichts dieser Tatsache seien alle konfessionellen Unterschiede geschichtlich sekundär geworden. Soziologisch gesehen, sei heute die Kirche in den Status einer Sekte geraten. Darin stecke gleichzeitig Chance und Gefahr. Einerseits würden die christlichen Gemeinden immer stärker brüderliche Familien, anderseits aber könnten sie auch „eine Reservation für Lebensuntüchtige" werden, „die sich in ein gesellschaftliches Winkeldasein zurückziehen" und sich für den „Klub der Auserwählten" hielten. Um dem abzuhelfen, müsse „alles Zopfige, Prüde und Muckerische" aus den Gottesdiensten und dem Gemeindeleben verbannt werden. Der Übergang von der Volkskirche zur Glaubenskirche dürfe auf keinen Fall ins Getto führen, die Weltoffenheit der Christen müsse die Kirche davor bewahren. Zum ökumenischen Gespräch sagte Rahner, man werde auf die Dauer nur dann damit weiterkommen, wenn es gleichzeitig Gespräch mit der Welt von heute sei, die ganz andere Fragen an das Christentum habe, als die Konfessionen sich untereinander zu stellen pflegen. Die Christen empfänden es allerdings als wenig fair, wenn Nichtchristen insgeheim vom alten Erbe christlicher Kultur lebten und es gleichzeitig bekämpften.

Die Arbeitskreise

Im engen wörtlichen und sachlichen Anschluß an das Leitwort des Katholikentages wurden in vier Arbeitskreisen konkrete Themen und Bereiche behandelt, mit denen sich der von Rahner gezeichnete Christ in der Situation der Diaspora auseinanderzusetzen und in denen er sich zu bewähren hat. Aufgefallen ist dabei die Nüchternheit und Illusionslosigkeit, aber auch der Mut und die Offenheit, mit der die Referenten an ihre Themen herangingen. Den Gesprächen fehlte jedes fromme Pathos, das bei solchen Gelegenheiten sonst allzu leicht aufzukommen pflegt. Die Freiheit der Kinder Gottes, sich unbefangen zu brennenden Fragen zu äußern, die den Christen im Alltag und die Kirche als ganze bewegen, fand hier einen glaubhaften Ausdruck. Wohl nicht zu Unrecht sprach die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (22. 6. 65) in einem abschließenden Kommentar zum ersten Nordischen Katholikentag von „einer erstaunlich unbefangenen Selbstinterpretation" des Christentums durch die verschiedenen Referenten. Und an selbstkritischen Akzenten hat es in diesen Arbeitskreisen wirklich nicht gefehlt.

Mitten unter uns — in der Familie

Das größte Interesse mit über 1000 Teilnehmern, überwiegend Frauen, fand der erste Arbeitskreis „Mitten unter uns — in der Familie". Die Referentin, Frau Marianne Dirks, Köln, wandte sich gegen die Minderbewertung der Frau und setzte sich für eine echte Partnerschaft zwischen Mann und Frau ein. Breiten Raum nahmen ihre Ausführungen zum christlichen Familienleben und zur verantworteten Elternschaft ein. „Wenn es wahr ist, daß die Familie Ecclesiola ist, ‚Kirche im Kleinen', so ist kaum an einer anderen Stelle die Kirche dichter in der Welt, in das Profane verwoben wie in der Ehe und Familie; nirgendwo läßt sie sich mehr in elementar menschliche Vorgänge ein als in der ehelichen Vereinigung, vor allem in Zeugung und Geburt, dort, wo im Sakrament zusammengegebene Eheleute dem Reich Christi neue Glieder schenken dürfen." Für die Bewertung der leiblichen Vereinigung der beiden Partner bedeute es sehr viel, wenn die Frau nicht mehr nur als Werkzeug zur Triebbefriedigung des Mannes oder zur Fortpflanzung der Menschheit betrachtet werde, erklärte Frau Dirks und fuhr dann fort: „Wir sind heute überzeugt, daß die geschlechtliche Liebe von Gott gewollt und bejaht ist, daß die Ehegatten in der leiblichen Liebe nicht weniger im Namen Christi beisammen sind als in anderem gemeinsamen Tun und Erleben; und vor allem, wenn ihre Liebe den ganzen Menschen meint und die Frau dem Mann, der Mann der Frau in gleicher Würde und gleichem menschlichen Rang Hilfe und Ergänzung schenkt. In diesem ganzen Fragenkomplex ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten ein Durchbruch geschehen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat trotz mancher Rückschläge durch sein gesamtes Klima viel dabei mitgeholfen. Entscheidend ist, daß seine Öffnung für größere Gewissensfreiheit und Gewissensmündigkeit der Laien nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Sosehr wir die Sorge der amtlichen Kirche verstehen, daß durch zuviel Zugeständnisse in den Fragen der verantworteten Elternschaft der Willkür Tür und Tor geöffnet werden könnten, so wären wir doch froh, wenn sie bei einer Entscheidung klar herausstellen könnte, daß die Natur, auf die sie sich beruft, als menschliche Natur sowohl reicher wie auch komplizierter ist als die Natur der anderen Lebewesen und daß die Verfehlungen, die vor Gott schwer wiegen, die gegen die Liebe und die Menschenwürde des Partners sind." Zur Stärkung der Familie forderte Frau Dirks eine gründliche Ehevorbereitung, fortlaufende Elternbildungsarbeit und Mütterschulung. Gerade hier hätten die Laien in der Kirche ihre legitimen Aufgaben.

Der Sachverstand des Laien

Die Anerkennung des Sachverstandes des Laien auf dem Gebiet der modernen Arbeitswelt sei kein Zugeständnis an ihn, kein Entgegenkommen der hierarchischen Kirche, sondern „ein Recht, auf das er Anspruch hat und auf das er nicht verzichten kann, wenn er seinem Auftrag in der Arbeitswelt nachkommen soll". Dies betonte Hans Deckers, Heidelberg, im zweiten Arbeitskreis „Mitten unter uns — am Arbeitsplatz". Das Ziel sei nicht, die Arbeitswelt zu verchristlichen, sondern sie sachgerechter zu gestalten. Die konkrete Arbeitswelt sei durch vier Merkmale gekennzeichnet: den vorherrschenden Einfluß der Naturwissenschaften und der Technik; den Vorrang des ökonomisch richtigen Denkens; die soziale Komponente der Arbeitswelt, wie Mitbestimmung, Tarifverträge, Betriebseinrichtungen usw.; die pädagogische Seite, wie Betriebsklima und Erziehung der Lehrlinge. Die bisherige Haltung der katholischen Christen und auch der offiziellen Kirche zu der in den letzten 150 Jahren entstandenen Arbeitswelt sei durch eine weitgehende Abstinenz gekenn-

zeichnet. Als Gründe dafür nannte Deckers das Defizit der Katholiken an Mittelschülern und damit an technischem Führungsnachwuchs und die mangelhafte Integration des katholischen Bevölkerungsanteils in die technisch-ökonomisch bestimmte Arbeitswelt. „Unbewußt leidet man immer noch an einem Galilei-Komplex. Die Beschäftigung mit ökonomischen Fragen steht unter dem Verdacht eines Materialismus, der eherne Sittlichkeitsnormen soziologisch-psychologisch verfälscht. Nicht der Erfolg der Arbeit ist vor Gott als wichtig betrachtet worden, sondern nur die Gesinnung, in der sie getan wird."

Brüderliche und „offene" Gemeinden

Der dritte Arbeitskreis entfaltete das Thema „Mitten unter uns — in der Gemeinde". Da der Referent, Domkapitular Wilhelm Stammkötter, erkrankt war, mußte dessen Referat verlesen werden. Stammkötter ging aus von den drei Gegenwartsweisen Christi in seiner Kirche: in Sakrament, Wort und Gemeinde. Von hier leitete er die Folgerungen für eine brüderliche Struktur der Kirchengemeinde ab. Kirchliche Gemeinden seien nicht nur irgendwelche organisatorische Notwendigkeiten, sondern fußten auf geistlichen Grundgegebenheiten. Der Brudergedanke sei eine solche Grundgegebenheit des Lebens und Handelns in der Gemeinde. Wie der Bischof mit den Priestern, müsse der Seelsorger in Planung und Durchführung der Pfarrseelsorge mit den Gemeindegliedern zusammenarbeiten. Der Geist der Kollegialität habe nicht nur für die Kirchenspitze „im fernen Rom" seine Bedeutung. Mit der Devise des Brav- und Fügsamseins könnten die Laien heute nicht die Stoßkraft der Kirche in der Welt erhöhen. Es sei vor allem in den Diasporagemeinden falsch, „immer die missionarische und apostolische Peitsche zu schwingen und nur von Aufgaben und Verantwortung zu reden". Wörtlich sagte Domkapitular Stammkötter: „Luther hat die Explosivkraft des Wortes neu entdeckt, wir müssen die gleiche Kraft der christlichen Gemeinde wiederentdecken, die Menschen warten darauf, gerade in unseren Großgemeinden." Die Kirche müsse heute auf neuen Wegen zur Präsenz in der Welt kommen, aber es brauche auch Verstand, Willen und neue Ideen, „daß die christliche Brüderlichkeit in unseren Gemeinden neu erlebt und gelebt wird". Die Forderung, die heutigen Gemeinden stärker zu öffnen und sie aus einer „Exklusivsphäre" zu lösen, beherrschte auch die anschließende Podiumsdiskussion.

Mitten unter uns — in der Welt

Im vierten Arbeitskreis „Mitten unter uns — in der Welt" erinnerte Bernd Nellessen, Hamburg, daran, daß die Christen, gleich welcher Konfession, eine Minderheit seien, die nicht wachse, sondern schrumpfe. Zum Ansturm junger, nichtchristlicher Völker geselle sich der militante Atheismus und eine totale Gleichgültigkeit. Wörtlich erklärte Nellessen: „Der Christ von heute kann nicht mehr im Gewächshaus behütet werden. Will die Kirche wirklich das Ohr des modernen Menschen finden, dann muß sie bereit sein, ihre Gläubigen selbst auf die Gefahr des Abfalls hin dem Abenteuer des Geistes und dem Sturm der Welt auszusetzen. Dazu aber bedarf der Christ eines besseren Rüstzeuges und auch eines größeren Wagemutes als bisher. Mit einem Heer von Absolventen katholischer Zwergschulen ist nichts mehr zu machen. So wie die Kirche allenfalls nur noch Partner des Staates sein kann, so wird sie auch ihre Mitglieder nur noch als denkende Partner aus Überzeugung, nicht aus Zwang, aus freiwillig vollzogenem Gehorsam, nicht aus fauler, nur milieubedingter Sitte heraus akzeptieren dürfen." Christ sein in dieser Zeit heiße von liebgewordenen Traditionen, Auffassungen und überkommenen Verkleidungen vieler Lehrmeinungen Abschied nehmen. Den Katholiken falle das naturgemäß schwer, denn sie seien es ja gewohnt gewesen, von „der Kirchenobrigkeit den Marschbefehl für das Leben und Verhalten sehr detailliert" zu bekommen. Viele Katholiken seien in der Auffassung erzogen, von der Kirche für alles und jedes klare Richtlinien zu erhalten. So hofften sie auch in der Frage der Geburtenregelung auf ein „befreiendes Wort". „Aber in jener Form, wie es viele erwarten, wird es ganz bestimmt ausbleiben. Die Kirche wird die Ehepartner auf ihre Verantwortung verweisen; sie wird an ihr Gewissen appellieren, und sie wird den Katholiken vor eine schwieriger gewordene Gewissensentscheidung stellen."

Ökumenische Feierstunde

Am Samstagabend versammelten sich rund 10000 evangelische und katholische Christen in einer Ökumenischen Feierstunde im Hamburger Stadtpark zu gemeinsamer Schriftmeditation und zu gemeinsamem Gebet. Hauptpastor Harms bemerkte dazu, eine Zusammenkunft mit programmatischen Reden hätte kaum soviel Widerstand und Kritik in den Kirchen gefunden wie der Wille, gemeinsam auf das Wort Gottes zu hören und gemeinsam zu beten. Gerade das aber wollte man und hatte damit ein eindrucksvolles ökumenisches Zeugnis gegeben. Beide Teile waren um möglichste Rücksicht und Klarheit bemüht. So war beim Apostolischen Glaubensbekenntnis auf Wunsch der Evangelischen ihr Wortlaut des Textes unverändert gelassen worden, um Einheit nicht vorzutäuschen. Neben den Bischöfen aus den norddeutschen und skandinavischen Diözesen sowie Apostolischen Vikariaten nahmen auch die Vertreter des Heiligen Stuhls, der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Corrado Bafile, und der Apostolische Delegat für die nordischen Länder, Erzbischof Bruno Heim, teil.

Hauptpastor Harms wies in seiner Ansprache darauf hin, daß Katholiken und Protestanten zu dieser gemeinschaftlichen Feier zusammengekommen seien, ohne gemeinsam das Abendmahl feiern zu können, und sagte wörtlich: „So spüren wir schmerzlich die Grenzen, die viel zu engen Grenzen unserer Gemeinsamkeit. Wir machten uns einer unerlaubten Gleichmacherei schuldig, wollten wir diese Tatsachen nicht sehen. Darin, daß wir uns nicht gemeinsam am Tisch des Herrn durch seinen Leib und sein Blut stärken lassen können, liegt ja der Grund für all das, was unser tägliches Miteinander oft so schwer macht und aus dem Miteinander so leicht ein Nebeneinander und leider auch oft genug ein Gegeneinander werden läßt." Deshalb würden die ungelösten Fragen etwa im Bereich der Mischehenpraxis oder der Taufe so schmerzlich empfunden. In der Tat seien die Christen durch grundlegende Verschiedenheiten im Verständnis dessen, was die Kirche Jesu Christi ist, und auch dessen, was ein Gottesdienst ist, getrennt. Es sollte keinen schockieren, wenn auf dieser Feierstunde diese bitteren und schmerzlichen Dinge festgestellt werden. Trotzdem seien die Christen hier zusammengekommen, um gemeinsam sich dem Wort Gottes zu öffnen, den Heiligen Geist zu erbitten und Gott miteinander zu bestürmen, er möge Herzen und Verstand öffnen und erneuern, „daß wir aus der Heillosigkeit und

aus dem Ungehorsam unserer Zerrissenheit herausgeführt werden zu neuem Gehorsam in brüderlicher und christlicher Verbundenheit".

Bischof Hermann Volk von Mainz, der an Stelle von Kardinal Bea, der ursprünglich zugesagt hatte, sprach, nahm den bekannten Johannestext aus den Abschiedsreden des Herrn zur Grundlage seiner Predigt. Die Christen sollten in der Einheit sein, die teilnimmt an der Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist. Durch Taufe und Gnade seien die Christen hineingenommen in diese göttliche Gemeinschaft. Das heilige Abendmahl sei das Zeichen dieses Zusammenhangs. „Angesichts alles dessen befällt uns der Schrecken, daß wir nicht geeint sind", sagte Bischof Volk. „Hier wird uns die Spaltung als Wunde am Leib Christi bewußt. Die Botschaft derer, die sich als Christi Kirche verstehen, wird geschwächt, verliert an Überzeugungskraft. Es gibt keinen Trost darüber, daß die Christen nicht geeint sind, und wir müssen unsere Schuld dabei bekennen... Wir sollen tun, was in unseren Kräften steht, denn die Trennung soll nicht sein. Dies anzuerkennen ist ein erster Schritt... Zweitens sollen wir uns nicht freuen an den gegenseitigen Schwächen, sondern uns freuen am Christlichen, wo wir es finden, und bereit sein, da, wo es möglich ist, miteinander zu handeln... Drittens endlich müssen wir gemeinsam auf den Herrn zugehen. In der gemeinsamen Bewegung auf Christus hin können wir näher zusammenkommen als in jeder Bewegung gegenseitig aufeinander zu."

Um diese Ökumenische Feierstunde, deren Ablauf bereits vor Monaten von einer gemeinsamen evangelisch-katholischen Kommission ausgearbeitet worden war, hatte noch bis kurz vor dem Katholikentag Unsicherheit geherrscht (vgl. „Echo der Zeit", 27. 6. 65). Im Anschluß an die im Januar dieses Jahres erteilten „Ratschläge" der evangelischen Bischöfe über gemeinsame Gottesdienste (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238) und die wenige Wochen später von der Hofheimer Konferenz der katholischen deutschen Bischöfe verordneten „Weisungen" über Gottesdienste mit Christen anderer Konfessionen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 349) war Unklarheit darüber entstanden, ob denn nun diese Feier so stattfinden dürfe wie vorgesehen, bis von Bischof Helmut Hermann Wittler eine klärende Stellungnahme erfolgte, wonach die Feierstunde durchaus im Sinne zumindest des nördlichen Episkopats sein mußte. Wohl auch wegen der vorausgegangenen Schwierigkeiten war man in den Ansprachen bei der Feierstunde besonders darauf bedacht, nicht nur auf das Gemeinsame, sondern noch schärfer auf das Trennende hinzuweisen und keinerlei Illusionen aufkommen zu lassen.

Grußwort des Papstes

Papst Paul VI. hatte aus Anlaß des Katholikentages in Hamburg eine Grußbotschaft an den Bischof von Osnabrück, Helmut Hermann Wittler, zu dessen Diözese Hamburg gehört, gerichtet, worin er auf die Geschichte der Christianisierung des Nordens einging und das Missionierungswerk Ansgars würdigte. Die Katholiken der Diaspora rief der Papst auf, wie die Kirche selbst „zwischen den Anfechtungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf seinem Pilgerweg" dahinzuschreiten (Augustinus, De Civitate Dei XVIII, 51, 2). Alle Menschen seien gerufen, Teile des einen Gottesvolkes zu sein, „das eines bleibt und sich über die ganze Welt und alle Zeiten ausbreitet". Darin vollende sich der Wille Gottes, der seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit versammelt (vgl. Joh. 11, 52). Die Gnade ernster Umkehr und die Sehnsucht nach Einheit habe Christus gerade in jüngster Zeit reichlich über die gespaltene Christenheit ausgegossen. Von ihr seien viele Menschen ergriffen. Auch unter den getrennten Brüdern sei durch die Einwirkung des Heiligen Geistes eine sich von Tag zu Tag weiter ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen entstanden. „Freudigen Herzens erwägt das Zweite Vatikanische Konzil, dem es ein besonderes Anliegen ist, die Einheit unter den Jüngern Christi wiederherzustellen zu helfen und allen Katholiken Mittel und Wege aufzuzeigen, wie sie diesem göttlichen Ruf und dieser Gnade entsprechen können." So stand auch hier das ökumenische Anliegen im Vordergrund!

Skandinavische Bischofskonferenz

Einen Tag vor Beginn des Nordischen Katholikentages tagte in Hamburg die Skandinavische Bischofskonferenz, die sich aus den Bischöfen aller skandinavischen Länder zusammensetzt. Wie der Vorsitzende der Konferenz, Bischof Taylor von Stockholm, vor der Presse mitteilte, wurde dabei in erster Linie über ein neues Statut der Konferenz beraten, das es möglich machen soll, für alle fünf skandinavischen Länder verbindliche Beschlüsse zu fassen. Die Bischöfe berieten auch über die Durchführung der Liturgiereform. Als Begründung für den stärkeren Gebrauch der Landessprache in der Liturgie nannte Bischof Taylor auch die Erleichterung der Zusammenarbeit mit den protestantischen Kirchen. Wie in anderen Ländern stößt die Durchführung der Reform auch hier auf Schwierigkeiten. Wie Bischof Taylor mitteilte, gebe es in Skandinavien starke Minoritäten, die sich für die Beibehaltung des Latein einsetzen.

Ein ökumenisches Symposion in Wien

Am 18. und 19. Juni 1965 fand an der Wiener Universität ein „Ökumenisches Symposion" statt, auf welchem der griechisch-orthodoxe Metropolit von Heliopolis und Thyra, Meliton, bevollmächtigter Sprecher des Ökumenischen Patriarchen und Präsident der Zweiten und Dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos, und von katholischer Seite Bischof Jan Willebrands, Sekretär des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, die Hauptreferate hielten. Veranstalter war die Stiftung „Pro Oriente", die im November 1964 von Kardinal König ins Leben gerufen worden ist, um von Wien aus das Anliegen der Wiedervereinigung zu fördern und dazu die besonderen Möglichkeiten Wiens und Österreichs einzusetzen. Diesem Ziel dienen Publikationen über Fragen des Ostens und der Orthodoxie, vor allem in der Zeitschrift „Wort und Wahrheit", die mit der Stiftung zusammenarbeitet, wissenschaftliche Forschungsarbeiten, Stipendien zum Austausch von studierenden und graduierten Theologen aus Ost und West und die Herstellung von Kontakten. Vorsitzender des Kuratoriums der Stiftung ist der frühere Unterrichtsminister und jetzige Vizebürgermeister von Wien, Heinrich Drimmel. Das Symposion vom 18. und 19. Juni war die erste größere Veranstaltung der Stiftung.

Begrüßung durch Kardinal König

Zur Einleitung legte Kardinal König dar, daß Wien besonders günstige Voraussetzungen zur Wiederbegegnung von Ost- und Westkirche biete. Wien besitze die jahrhun-

dertealte Tradition des Vielvölkerstaates, in welchem Ost und West immer in Kontakt standen. Österreich habe schon im 17. Jahrhundert als erster katholischer Staat auf seinem Gebiet eine autokephale orthodoxe Nationalkirche, die Metropolie Karlowitz, errichtet und in der Folgezeit eine ständige Verbindung mit der Orthodoxie gepflegt, u. a. die Entsendung orthodoxer Theologen aus Bosnien zu Studien nach Athen gefördert. Was die Gegenwart betrifft, so habe Wien gelernt, auf sein politisches Prestige als Hauptstadt einer Weltmacht zu verzichten, ohne deswegen das traditionelle Erbe der guten Nachbarschaft nach dem Osten hin zu vergessen. „Wien möchte ohne politische Aspirationen geistiger Umschlagplatz und dadurch auch ein wenig geistiges Strahlungszentrum in weitere Bereiche sein ... Die Ostkirche mag — auf Grund mancher unangenehmer Erfahrung — hinter so manchem Gespräch ein verstecktes Expansionsstreben vermuten. In der heutigen Atmosphäre Wiens ist sicher davon nichts vorhanden. Das Schicksal unserer Stadt, unseres Staates und unseres Volkes lassen solche Ideen nicht aufkommen. So bietet sich Wien als Brücke an, nicht als Brückenkopf, sondern als echte Brücke. Die Wahl gerade dieser Stadt, die so manches von ihrer einstigen äußeren Macht abgegeben hat, ohne jedoch dadurch an Schönheit und Würde zu verlieren, könnte vielleicht ein Symbol sein für die Bereitschaft der katholischen Kirche, das Gespräch mit der Orthodoxie zu eröffnen, unter Verzicht auf einstige Prestigeansprüche."

Auch der Neutralitätsstatus könne zur Erleichterung des allseitigen Dialoges beitragen. Als Staatsbürger eines neutralen Landes hatte der Erzbischof von Wien schon mehrmals Gelegenheit, katholische Bischöfe der Oststaaten zu besuchen. Diese Besuche waren „nützlich und gut und stellen eine echte Aufgabe des Wiener erzbischöflichen Stuhles dar, vielleicht auch deshalb, weil sie nur von hier aus möglich sind". Ähnliche Kontakte könnten auch zur orthodoxen Hierarchie aufgenommen werden. Wenngleich es sich hier um zwei verschiedene Probleme handle, so überschnitten sie sich doch in Raum und Zeit. Aus geographischen, historischen, psychologischen und politischen Gründen scheine von Wien aus der Zugang zum Osten leichter zu sein als von irgendeiner anderen Stadt.

Der Vortrag des Metropoliten Meliton

Der Sprecher des ersten Tages, Metropolit Meliton, der in griechischer Sprache (mit Simultandolmetscher) seinen Vortrag über „Die Wiederbegegnung von Ostkirche und Westkirche" hielt, überbrachte als erstes den Gruß des Ökumenischen Patriarchen. Wenn in der Geschichte der Wiedervereinigung der Christen, so führte der Metropolit aus, die wichtigsten Geschehnisse der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die Kontakte der Orthodoxie mit den aus der Reformation entstandenen Kirchen waren, so in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Wiederbegegnung der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche. Es sei ein großartiges Ereignis, daß die beiden Kirchen nach neun Jahrhunderten der Trennung und vollständigen Entfremdung sich bereit finden, von nun an den Weg zur Einheit zu gehen. Es handle sich dabei allerdings nicht um zwei fremde, sondern um zwei einander entfremdete Kirchen. Es gebe mehr Elemente der Gemeinschaft und Einheit in den beiden Kirchen als Elemente des Unterschiedes. Wie ein Paradoxon erscheint es, daß bei aller Nähe in der Lehre die größte Entfernung in der Gemeinschaft und in der Liebe entstand.

Wenn heute die gemeinsamen, einigenden Elemente hervorgehoben werden, so heiße das nicht, daß man die Unterschiede in der Lehre übersehe oder vereinfachen wolle. Doch werden heute diese Untersuchungen in einem neuen Geist geführt.

Metropolit Meliton wies auf die Entstehung und Ausbreitung des ökumenischen Geistes und die Errichtung des Weltkirchenrates hin und wiederholte den Wunsch, den er bereits 1964 in Enugu (Nigeria) ausgesprochen hatte, daß nämlich die römisch-katholische Kirche Vollmitglied im Weltrat der Kirchen werde.

Der Metropolit gab einen Überblick über den Anteil der orthodoxen Kirche an der Ökumenischen Bewegung und betonte, wie sehr diese Beteiligung die Annäherung zwischen römisch-katholischer Kirche und Weltkirchenrat und zwischen römisch-katholischer Kirche und orthodoxer Kirche gefördert habe. Die entscheidenden Schritte erfolgten von Papst Johannes XXIII. und vom Ökumenischen Patriarchen Athenagoras: die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils; die Einberufung der Ersten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos; die Weiterführung des Werkes durch Papst Paul VI.; der Austausch von Briefen, anfangs wohl etwas zögernd, bald aber sehr herzlich und vorbehaltlos, so daß man sich in die Zeit vor dem Schisma zurückversetzt glaubte, als habe dieses nie existiert; die Begegnung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras in Jerusalem am 5. und 6. Januar 1964; die Zweite und Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos mit dem Wunsch, den Dialog mit Rom zu beginnen; die offizielle Delegation des Patriarchats nach Rom am 14. Februar 1965, die erste nach so vielen Jahrhunderten der Trennung (bei welcher Metropolit Meliton Delegationsführer war); die päpstliche Delegation unter Führung von Kardinal Bea beim Patriarchen in Konstantinopel am 2. April 1965.

Merkmale gegenseitiger Annäherung

So ergab sich als Frucht der bisherigen Bemühungen der gemeinsame Beschluß, alles, was die Einheit fördert, vorzubereiten. Beide Kirchen zeigen sich einig in der hierbei einzuschlagenden Methode: Weiterführung, Vertiefung und Erweiterung eines systematischen Dialogs der Liebe und durch ihn die Bereitung eines geeigneten Bodens und der Bedingungen für den Beginn eines tatsächlichen und fruchtbaren theologischen Dialogs.

Für die Entwicklung im Verhältnis zwischen Ost- und Westkirche seien folgende Momente charakteristisch:

1. Der Wille zur Einheit ist in beiden Kirchen gleichzeitig aufgetreten, und zwar in Freiheit und in einer eigenen Spiritualität und nicht von außerkirchlichen Zweckmäßigkeiten bewirkt.
2. Wenngleich sich jede der beiden Kirchen klar bewußt ist, die einzige, ausschließliche und katholische Kirche Christi zu sein — mag auch der Glaube sich in verschiedenen logischen Formen ausdrücken —, so trifft sie keine Vorentscheidung gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes, sondern vertraut sich Christus und seinen Wegen an.
3. In jeder der beiden Kirchen ist das Problem der Einheit mit dem Problem der inneren Erneuerung verbunden. Diese organische Verbindung von Erneuerung und Einheitsstreben ist eine neue schöpferische Weise der Annäherung an die Einheit und erleichtert den Dialog der Kirchen untereinander und ihren Dialog mit der Welt. Den Kirchen wird dadurch die Möglichkeit gegeben, ihre

Gemeinsamkeiten zu entdecken, aufeinander einzugehen und gegenüber der Welt ein gemeinsames Zeugnis abzugeben.
4. In beiden Kirchen wächst die Tendenz, eine neue Sprache zu verwenden, welche die Wahrheit, ohne sie preiszugeben, in Liebe darzustellen sucht. Die Sprache, das wunderbare Werkzeug des Menschenverstandes, Mittel des Verständnisses der Menschen untereinander, wurde in der Vergangenheit oft zu einem Mittel des Unverständnisses und der Dunkelheit; ganze Bände füllen die Worte gegenseitiger Verdammung. Nun aber befinden wir uns auf dem Weg zu einer neuen, gemeinsamen kirchlichen und theologischen Sprache.
5. Dadurch, daß der Dialog als die Methode, sich der Einheit zu nähern, angenommen worden ist, sind die anderen Methoden der früheren Zeit zwecklos geworden, nämlich die Aufrufe „zurückzukehren" oder die Versuche der Absorption durch Proselytismus.
6. Der Dialog und die durch ihn erstrebte Einheit sind nicht bloß ein Anliegen der Kirche und der Theologen, sondern der Kirchen in ihrer Gesamtheit. Die Forderung nach Erneuerung beschränkt sich nicht auf die Kirchen als Institution, sondern dehnt sich auf das ganze Kirchenvolk und jeden einzelnen aus.

Auswertung des bisher Erreichten

Diese Fortschritte, welche die Erwartungen in manchem übertroffen haben, dürfen freilich nicht vergessen machen, daß die Einheit noch nicht erreicht ist. Die bestehenden Unterschiede in den Fragen des Glaubens und der kanonischen Ordnung werden Gegenstand eines vorsichtigen Studiums sein.
Zu den Hoffnungen und Erwartungen, verstanden als gemeinsame Hoffnungen beider Kirchen gegenüber dem Anliegen der Einheit, erklärte Metropolit Meliton: 1. Das bisher Erreichte wird auf allen Ebenen der kirchlichen Hierarchie, in der theologischen Erziehung und in der kirchlichen Presse ausgewertet werden, damit die Vorurteile beseitigt und neue günstige psychologische Voraussetzungen geschaffen werden. 2. Beim Dialog wird an die Stelle des Geistes des argumentierenden Wetteiferns für den Sieg der Geist des Dienstes und die Trennung des Wesentlichen vom Nebensächlichen treten. In der Zwischenzeit wird es jede Kirche vermeiden, den vorhandenen Gegensätzen neue hinzuzufügen. 3. Beide Kirchen verzichten auf gegenseitige Propaganda und Proselytismus und vermeiden Worte und Taten, welche die gegenseitige Achtung und Liebe verletzen können. 4. Die Einheit der beiden Kirchen wird nicht als Ziel für sich, sondern als Beitrag an der umfassenden Einheit der christlichen Welt und des Friedens in der Menschheit angestrebt.
Mit diesen Hoffnungen, so schloß Metropolit Meliton mit großer Überzeugungskraft, können wir zuversichtlich dem Tag entgegensehen, wo wir gemeinsam den Glauben bekennen und am mystischen Abendmahle teilnehmen. Zuvor aber müßten wir erst die Situation der Fußwaschung durchleben.

Das Referat von Bischof Willebrands

Bischof Jan Willebrands, der am zweiten Tag des Symposions zum gleichen Thema sprach, begann mit der Feststellung, daß in den neun Jahrhunderten der Trennung die Begegnungen immer seltener und schwieriger wurden, was schließlich zur völligen Entfremdung und sogar Feindseligkeit führte. Im Westen ging das Bewußtsein verloren, daß die Kirche und ihre Sakramente in den Ostkirchen weiterlebten und die Gemeinschaft des Glaubens, wenn auch nicht in der Fülle, so doch in den wesentlichen Elementen bewahrt blieb.
Allmählich hat sich dann in der katholischen Kirche ein Wandel vollzogen. Ausdruck dafür war die Gründung des Zentrums „Istina" in Paris und des Orientalischen Instituts in Rom, deren Aufgabe die objektive Forschung und die Anbahnung eines gegenseitigen Verständnisses sind. Die eigentliche Umkehr aber kam durch Johannes XXIII. Er erlaubte nicht nur einzelnen Theologen, an ökumenischen Veranstaltungen teilzunehmen, sondern machte das ökumenische Gespräch zur Aufgabe der gesamten Kirche (durch die Schaffung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, durch Einladung an die anderen Kirchengemeinschaften, durch Beobachter am Konzil teilzunehmen und durch Teilnahme katholischer Beobachter an Veranstaltungen der anderen christlichen Gemeinschaften). So entstand ein neues Klima des Vertrauens, ein Dialog der Liebe unter den Christen, die sich durch die Taufe als Brüder erkennen.
Zu dem gelegentlich erhobenen Einwand, ob nicht durch diese Kontakte die Gefahr der Glaubensindifferenz entstehe, erklärte Bischof Willebrands, daß es längst Millionen Indifferente in unserer und in den anderen Kirchen gebe. Für diejenigen aber, die bereit sind, die Last der Getrenntheit zu ertragen und darunter zu leiden, ist der Glaube eine so ernste Sache und die Wiederherstellung der Einheit ein so großes Anliegen, daß die Gefahr der Indifferenz bei ihnen weit entfernt ist. Papst Johannes XXIII., der sich sehr um die Frage mühte, wie weit wir von uns aus gehen können, um den anderen zu begegnen, zugleich aber jeden Kompromiß hinsichtlich der Integrität des Glaubens ablehnte, fürchtete jedenfalls keine Indifferenz.

„Großartiger Fortschritt"

Was den Wunsch nach Teilnahme der katholischen Kirche am Weltkirchenrat betrifft, so müsse man langsam vorgehen, denn die Wiederbegegnung stellt, wie Bischof Willebrands betonte, große Anforderungen an die Tradition und das theologische Denken der katholischen Kirche. Ob eine Mitgliedschaft denkbar ist, stehe offiziell nicht zur Debatte. Mit dieser Feststellung wolle er sich keineswegs dagegen erklären. Eine Arbeitsgruppe im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen befaßt sich derzeit mit den Prinzipien und Methoden einer künftigen engeren Zusammenarbeit.
Doch schon das gegenwärtig Erreichte stelle einen großartigen Fortschritt in den Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche dar. Vor allem das Dekret über den Ökumenismus, die Konstitution über die Kirche, das Prinzip der Kollegialität in der Kirche, die Konstitution über die Liturgie. Aus allen Konzilstexten gehe hervor, daß die Orthodoxie nicht als außerhalb der Kirche befindlich betrachtet werde, da sie ja über alle Heilsmittel verfüge.
Es bestehe die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebetes und gemeinsamen Gottesdienstes. Ein ernstes Problem sei die Communicatio in sacris, nämlich die gemeinsame Eucharistiefeier: Weil die Eucharistiefeier immer mehr als eine private Angelegenheit, nämlich das Bekenntnis zur Gemeinschaft der Kirche war und die Einheit in ihrer Vollkommenheit andeutet, schließt das Fehlen dieser Einheit die gemeinsame Eucharistiefeier aus. Man könne nicht eine Wirklichkeit bezeichnen, die nicht bestehe. Da-

gegen erscheine in individuellen Fällen die Spendung der Eucharistie an Christen der anderen Kirche möglich. Wenn ein orthodoxer Christ einen katholischen Priester um die Eucharistie bittet und umgekehrt, müsse der Priester in Übereinstimmung mit der Disziplin seiner Kirche handeln, weshalb ein Meinungsaustausch zwischen den Kirchen nötig ist. Zum Schluß stellte Bischof Willebrands nochmals die Verpflichtung zur Wiederbegegnung heraus: Weil Christus die Quelle der Liebe und Wahrheit ist, haben wir die Aufgabe, die Liebe in der Wahrheit und die Wahrheit in der Liebe wiederherzustellen.

Unmittelbar nach dem Vortrag erhob sich Metropolit Meliton und gab, sichtlich bewegt, vor dem Auditorium dem Bischof der Westkirche den Friedenskuß. Auch am Vortag hatten Kardinal König und Metropolit Meliton, nachdem dieser dem Kardinal eine Christusikone überreicht hatte, den Friedenskuß getauscht.

Das Schlußwort sprach im Namen der Stiftung „Pro Oriente" Vizebürgermeister Heinrich Drimmel. Unter den Anwesenden befanden sich der Apostolische Nuntius Rossi und der griechisch-orthodoxe Metropolit für Österreich, Tsiter.

An den beiden Tagen fanden auch im engeren Kreise Gespräche statt, von deren Ergebnis nichts weiter verlautet wurde, als daß sie in sehr guter Atmosphäre verliefen. Teilnehmer waren die bereits genannten Vortragenden, ferner Metropolit Tsiter, eine Anzahl Theologen aus Wien, wie Prof. Klostermann, Prof. Kondrinewitsch, Prof. Lehmann, Prof. Mauer, die beiden Historiker Univ.-Prof. Herbert Hunger und Univ.-Prof. Endre v. Ivánka, ferner Wilhelm de Vries SJ (Rom), C.-J. Dumont OP (Paris), Prof. Biedermann (Würzburg), drei Benediktinerpatres aus Chevetogne (Belgien), Prof. Nikos Nissiotis (Genf) und Prof. Konstantin Kallinikos (Athen).

Kirchliche Statistik für Österreich

Jedes Jahr sammelt das Österreichische Seelsorge-Institut von den einzelnen Diözesen, die sich wieder auf die Angaben der Pfarren stützen, Zahlen über Katholiken und Priester, Messebesuch und Kommunionempfang, Trauungen, Taufen und Beerdigungen, Kircheneintritte und Kirchenaustritte, um in etwa ein Bild der religiösen Praxis zu vermitteln. In der „Herder-Korrespondenz" wurde darüber für das Jahr 1951 (7. Jhg., S. 247 f.) und für das Jahr 1957 (13. Jhg., S. 365) berichtet. Der vorliegende Bericht bezieht sich auf das Jahr 1963. Vergleiche mit den früheren Berichten zeigen keine sehr auffälligen, doch immerhin bemerkenswerte Veränderungen.

Die Zahl der Katholiken wird für 1963 mit 6 486 616 angegeben. Diese weicht aber beträchtlich vom Ergebnis der Volkszählung des Jahres 1961 ab, wo 6 295 075 Katholiken ausgewiesen wurden. Die Differenz von fast 3 % kann nicht durch die Zwischenzeit von zwei Jahren erklärt werden, sondern durch die Tatsache, daß die Pfarrkarteien, besonders in den unübersichtlichen Großstadtpfarreien mit ihren vielen Namenskatholiken und bei der relativ großen Beweglichkeit der Bevölkerung, schwer auf dem richtigen Stand gehalten werden können und daher viele Namen von Leuten enthalten, die bereits nicht mehr zur Pfarrei gehören. Im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung Österreichs — 7 063 800 — hat sich der Anteil der Katholiken mit 89 % der Gesamtbevölkerung kaum verändert.

Seelsorgliche Betreuung

Um die 6 295 075 Katholiken sind in 2904 Pfarren und 94 nicht pfarrlichen Matrikelstellen 3161 Weltpriester und 1040 Ordenspriester, zusammen also 4201 Geistliche bemüht. Nicht in der Pfarrseelsorge arbeiten 1119 Priester: davon sind 251 im Schuldienst, 173 in Anstalten, 220 in Verbänden und in der Verwaltung. 475 sind nicht mehr im kirchlichen Amt (Ruhestand). Im Vergleich zum Jahre 1957 hat sich die Zahl der in der Pfarrseelsorge tätigen Priester um 51 verringert, während sich die Zahl der anderwärts beschäftigten Geistlichen (zufällig ebenfalls) um 51 erhöht hat. Diese Verschiebung ist auf die größere Zahl der im Ruhestand befindlichen Priester zurückzuführen, ein Vorgang, der sich aus der großen Überalterung des Klerus erklärt.

Die Relation Pfarrklerus — Katholikenzahl (diese immer nach der Volkszählung des Jahres 1961) beträgt 1 : 1499. Sie betrug 1957 1 : 1480 und 1951 1 : 1390, wird also immer ungünstiger. Beim Vergleich mit anderen europäischen Ländern ist allerdings zu berücksichtigen, daß in vielen Ländern der Gesamtklerus, nicht der Pfarrklerus zur Katholikenzahl in Beziehung gesetzt wird.

Nach Diözesen ergeben sich folgende Unterschiede (die Katholikenzahlen der Kirchenstatistik für jede Diözese einheitlich um 3 % vermindert, da sich die amtlichen Zahlen auf die Bundesländer beziehen, diese aber nur teilweise mit den Diözesen zusammenfallen): Auf einen in der Pfarrseelsorge tätigen Priester kommen (in Klammern die Zahlen von 1957): Wien 1987 (2018); Eisenstadt 1181 (1216); St. Pölten 1145 (1179); Linz 1522 (1492); Salzburg 1375 (1336); Graz 1580 (1546); Klagenfurt 1313 (1184); Innsbruck 981 (970); Feldkirch 1132 (977) Katholiken. Feldkirch wird hier von Innsbruck getrennt geführt, weil die damalige Apostolische Administratur und heutige Diözese Innsbruck-Feldkirch zwei verschiedene Bundesländer umfaßt und auch in der kirchlichen Verwaltung in vielen Belangen geteilt ist.

Die Relation hat sich also in den meisten Diözesen verschlechtert. Auffällig ist, daß sie sich in Wien, Eisenstadt und St. Pölten verbessert hat.

Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang

Die Zählung der Kirchenbesucher („Dominicantes"), je einmal in der Fastenzeit und im Herbst, ergab einen Mittelwert von 2 030 100. Das sind 32,2 % der Getauften (1957 : 32,9 %). Der Rückgang ist also nicht bedeutend. Der in der Pastoralsoziologie, u. a. vom Internationalen Institut für kirchliche Sozialforschung (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 52 f.) verwendete Begriff „Gottesdienstziffer" ist allerdings mit dieser Zahl nicht identisch, da dort von der Gesamtzahl der Getauften 15 %, nämlich Kinder, Kranke und Alte, abgerechnet werden und dann erst der Prozentsatz bestimmt wird. Das ergäbe 37,9 %. Wegen des Vergleichs mit dem Bericht für 1957 werden aber im folgenden die 15 % Entschuldigten nicht weggerechnet. Nach Diözesen ergeben sich folgende Unterschiede: Wien 21,0 % (1957 23,1 %); Eisenstadt 42,0 % (1957 39,7 %); St. Pölten 39,1 % (1957 38,9 %); Linz 43,2 % (1957 41,5 %); Salzburg 38,5 % (1957 36,6 %); Graz 27,2 % (1957 29,8 %); Klagenfurt 28,1 % (1957 29,2 %); Innsbruck 51,3 % (1957 51,5 %); Feldkirch 47,8 % (1957 50,2 %).

Ein Vergleich mit der Wirtschaftsstruktur der Diözesen läßt erkennen, daß nicht alle Industriegebiete auch Ge-

biete geringen Kirchenbesuches sind. Die Gleichsetzung trifft im großen und ganzen nur für die alten Industriegebiete zu (Wien und Wiener Becken, Mur-Mürz-Tal in der Steiermark), während die nach 1938 bzw. 1945 stark entwickelten Industriegebiete (der Kernraum Oberösterreichs, Linz, Wels, Vöcklabruck und das Tiroler Inntal) einen guten Kirchenbesuch aufweisen. Vorarlberg ist ein altes Industriegebiet mit hohem Kirchenbesuch, während Kärnten trotz vorherrschender agrarischer Verhältnisse ein Land niedrigen Kirchenbesuchs ist.

Zur Osterbeichte gingen 2 532 400. Das sind 40,2 % der Getauften. Da eine Anzahl Katholiken mehrmals in der Osterzeit zur Beichte geht, liegt die Zahl derer, die die „Osterpflicht" erfüllten, der „Paschantes", unter der angegebenen Zahl; um wieviel, kann freilich nicht ermittelt werden, es sei denn durch besondere Befragungen, die aber von den Pfarren nie, vom Institut für kirchliche Sozialforschung nur in einer Anzahl Pfarren durchgeführt wurden. Wie in allen Ländern, liegt die Zahl der „Paschantes" über der der „Dominicantes" und bezeichnet eine wichtige Grenzlinie in den vielfältigen Abstufungen kirchlichen Verhaltens.

Die Gesamtzahl der Kommunionen betrug 55 485 800 (1957 51 194 000). Auf die Zahl der sonntäglichen Messebesucher aufgeteilt, ergibt dies eine Zahl von 27 Kommunionen im Jahr pro Kirchenbesucher (1957 25). Die Intensität des religiösen Lebens hat also bei den praktizierenden Katholiken zugenommen. Bemerkenswert ist auch, daß von den 55 485 800 Kommunionen 12 920 000 auf Wallfahrtskirchen entfallen, ein Beweis, welche Anziehungskraft die traditionellen Wallfahrtsorte auch heute noch besitzen.

Trauungen, Taufen, Beerdigungen

Die kirchliche Statistik meldet für 1963 46 372 kirchliche Trauungen, und zwar 43 860 rein katholische Paare und 2512 Paare, bei denen nur ein Partner katholisch war. Bei einer Gesamtzahl von 58 415 Eheschließungen in Österreich im Jahre 1963 laut amtlicher Statistik ergibt sich, zieht man die 11 % Nichtkatholiken ab und rechnet man die gemischten Paare nur zur Hälfte, daß 86,7 % der Katholiken kirchlich heiraten, 1957 waren es 83,5 %. Im Verhältnis zu den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern ist das eine sehr hohe Zahl: die Tradition ist noch immer eine große Macht.

Den 134 809 Lebendgeburten des Jahres 1963 stehen 128 005 Taufen im Bereich der katholischen Kirche gegenüber: 106 680 Kinder aus katholischen Ehen, 5620 aus konfessionell gemischten Ehen, 13 432 uneheliche Kinder, 750 Kinder aus nichtkatholischen Ehen und 1723 Taufen von Personen über einem Jahr. Wenn man diese letzteren, die größtenteils Erwachsenentaufen sind, wegrechnet, ergibt sich, daß von den 134 809 Kindern des Jahres 1963 126 282 katholisch getauft wurden, das sind 93,7 %, also mehr, als der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung ausmacht. Die Tatsache, daß die bewußt katholischen Eheleute im Durchschnitt mehr Kinder haben, kann bei der geringen Zahl von Nichtkatholiken nicht sehr ins Gewicht fallen. Entscheidend ist auch hier die große Macht der Tradition. Sogar Ungläubige — die 750 nichtkatholischen Paare, die ihre Kinder taufen ließen, sind wohl als solche anzusprechen — wollen, daß ihre Kinder getauft werden. Neben der Tradition ist hier auch das unbestimmte Gefühl wirksam, daß man dem Kinde den Weg zur Religion nicht durch erklärte Konfessionslosigkeit von vornherein verbauen soll. Mit dieser Deutung des Sachverhaltes stimmt überein, daß 98 bis 99 % der katholischen Eltern ihre Kinder in den Religionsunterricht der Schule schicken, obwohl den Kindern nicht der geringste Nachteil aus der Nichtteilnahme am Religionsunterricht erwächst.

Von den 91 579 Verstorbenen des Jahres 1963 wurden 75 152 kirchlich beerdigt, das sind 92,2 % der katholischen Bevölkerung. 1957 waren es 97 %. Der Prozentsatz muß naturgemäß absinken, da früher die alte Generation so ziemlich geschlossen katholisch war, nun aber die dieser folgende Generation, die weit mehr entchristlicht ist, ins Sterbealter gelangt.

Kircheneintritte und Kirchenaustritte

Die Zahl der Konversionen betrug 1963 1166 (1957 1304; 1951 1800), die der Reversionen 2927 (1957 4120; 1951 5317). Der Rückgang ist auffällig und stimmt bedenklich. Sehr groß ist die Zahl der Kirchenaustritte: 10 558 (1957 8935; 1951 13 402). Soweit man die Ursache der Austritte erfahren kann, handelt es sich zumeist um Konflikte bei der Zahlung des Kirchenbeitrages. Viele Namenskatholiken sehen nicht ein, warum sie für eine Kirche, die sie nie in Anspruch nehmen und der sie daher auch keine Kosten verursachen, etwas zahlen sollen, und reagieren auf die Zahlungsaufforderung und Mahnbriefe einfach mit dem Kirchenaustritt.

Priester- und Ordensnachwuchs

1963 wurden in Österreich 154 Priester geweiht (80 im Weltklerus, 74 im Ordensklerus). 1957 lauteten die Zahlen 156 (94 und 62) und 1951 149 (92 und 57). Bei gleichbleibender Gesamtzahl verschiebt sich der Schwerpunkt allmählich zu den Orden. Für die einzelnen Diözesen lauten die Zahlen: Wien 22 (12 und 10); Eisenstadt 10 (8 und 2); St. Pölten 19 (9 und 10); Linz 42 (20 und 22); Salzburg 7 (3 und 4); Graz 28 (16 und 12); Klagenfurt 7 (5 und 2); Innsbruck 14 (4 und 10); Feldkirch 5 (3 und 2).

In den Frauenorden wurden 340 Novizinnen aufgenommen. 1957 waren es noch 441 und 1951 438. Der Rückgang ist also sehr fühlbar. Viele Orden sind bereits gezwungen, Schulen, Kindergärten, Spitäler usw. aufzugeben.

Aus dem Vatikan

Papst Paul VI. an das Kardinalskollegium

Am 24. Juni, seinem Namenstag, empfing Papst Paul VI. aus Anlaß des Zweiten Jahrestages seiner Wahl die in Rom anwesenden Kardinäle in Sonderaudienz. In einer längeren Ansprache an die Kardinäle gab der Papst einen Überblick über die allgemeine Lage der Kirche und über die Probleme, Ereignisse, Initiativen und Bemühungen, die das vergangene Regierungsjahr kennzeichneten und die für die Gesamtkirche und ihre Sendung in der Welt von Bedeutung sind (vgl. Wortlaut im „Osservatore Romano", 25. 6. 65).

Der Papst begann mit einigen grundsätzlichen Überlegungen: „Wir schauen unvoreingenommen auf die Problematik, die Uns wie einen jeden, der wachsam und verantwortungsbewußt auf die heutige Geschichte schaut, bewegen und bedrängen. Denn Wir wissen, daß diese Problematik zum menschlichen Geschick im Gang der Zeiten gehört. Die Umwälzungen, die der moderne Fortschritt in jeden Lebensbereich gebracht hat, werfen neue Fragen verschiedenster Art auf, die für uns um so drängender

sind, da wir einem Weltverständnis und einem Gesamt von Lehren und Geboten unbedingte Treue halten müssen, die nicht nur unabänderlich, sondern auch von immer neuer Aktualität und deshalb auch immer offen für neue und zutreffende (coerenti) Ausdrucksformen sind. Einerseits verstärkt die Kirche die Anstrengungen, die Absichten Gottes, durch die wir betroffen und in Anspruch genommen sind, besser zu begreifen: unsere Berufung als Christen, unsere apostolische Sendung, unsere endzeitliche Bestimmung. Anderseits intensivieren Wir das Bemühen, mit der uns umgebenden und voraneilenden Welt Schritt zu halten. Denn diese Welt müssen wir verstehen, müssen ihr unser Interesse und unsere Sorge zeigen und unsere Stärkung geben, mit einem Wort, ihr unseren Dienst anbieten, der um so notwendiger wird, je weniger er in gewisser Hinsicht erwünscht ist und je mehr er anderseits tröstend und providentiell wirkt."

Bischofskonferenzen und Kurienreform

Als ersten Punkt behandelte der Papst das neue Beziehungsverhältnis zwischem dem päpstlichen Amt und dem Episkopat und die praktischen und juristischen Folgerungen, die sich möglicherweise daraus ergeben: „Das Schifflein Petri fährt auf stürmischer See. Alles ist in Bewegung, alles ist zum Problem geworden. Ihr wißt das sehr wohl. Und deshalb ist eure Mitarbeit wert- und verdienstvoller denn je, da sie in eins geht mit der geistlichen Gemeinschaft, die ihr Uns eben bekundet: in der Liebe zu unserem Meister Jesus Christus, im Gebet für die drängenden Nöte und in der Hingabe an den gemeinsamen Dienst. Ihr wißt auch, was für außergewöhnliche Fragen neben den vielen routinemäßigen Uns besonders beschäftigen. Es sind deren zu viele, als daß Wir sie hier alle aufzählen könnten." Aber die wichtigsten wolle er ihrem Interesse und ihrem Gebet empfehlen. Als erstes nannte er die Bischofskonferenzen: „Wir sind mit dem Studium der Statuten der Bischofskonferenzen beschäftigt, von deren richtigem Funktionieren Wir eine der Formen der besseren Zusammenarbeit Unserer Brüder im Bischofsamt erhoffen, die immer mehr die innere Einheit der Kirche konsolidieren, die Kollegialität der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl auszeichnen und die Seelsorgsarbeit der Kirche in den gemeinsamen Belangen einheitlicher und wirksamer gestalten muß: gestärkt durch das Bewußtsein von dem einen Glauben, durch den gemeinsamen Wetteifer der vielfältigen Formen, in denen dieser seinen geschichtlichen und örtlichen Ausdruck gefunden hat, und durch eine tatkräftigere Solidarität in der christlichen Liebe. Ein delikates und komplexes Problem, das mit dem umfassenderen Problem der Revision des Kodex des kanonischen Rechts zusammenhängt. Zu ihrer Verwirklichung sind bereits Organe geschaffen worden, die sie durchführen sollen." Auch habe man bereits mit der Sammlung des Materials begonnen, das nun sorgfältig geprüft werden müsse. Damit verbunden sei auch die Umgestaltung des „delikaten und traditionellen Organismus" der römischen Kurie „mit seiner Erfahrung in der Zentralregierung". Der Papst bemerkte dazu: „Das Bessere ist immer möglich und verpflichtend. Und das ist es, was wir durch stufenweise Veränderung zu tun versuchen, auch wenn so etwas nicht immer neu und einschneidend erscheint."

Mischehe und Geburtenregelung

Als zweites Thema behandelte der Papst die Mischehengesetzgebung und die Frage der Geburtenregelung. Bezüglich der ersteren beschränkte er sich auf die Feststellung, daß es sich um eine schwierige Frage handle, „die noch weiter studiert werden muß". Ausführlicher äußerte sich der Papst zur Geburtenregelung. Er erinnerte an seine Ankündigung anläßlich des ersten Jahrestages seiner Wahl (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515), „ausführlicher und amtlicher darauf zurückzukommen", wenn das Studium der Kommission, die zu diesem Zweck eingesetzt wurde, abgeschlossen sei. „Diese Kommission hat hervorragende Arbeit geleistet, aber sie hat ihre Untersuchungen noch nicht abgeschlossen, die Wir nicht abbrechen, wohl aber mit allem rücksichtsvollem Eifer anspornen wollen. So hoffen Wir, bald etwas sagen zu können, was sich auf die Ergebnisse der Wissenschaft stützen kann und, bei einem Thema von solcher Bedeutung, auch von der göttlichen Weisheit erleuchtet ist."

Der Abschluß des Konzils

Ein großer Teil seiner Ansprache war dem Verlauf und dem bevorstehenden Abschluß des Konzils gewidmet. Er erwähnte kurz die bereits verabschiedeten Dekrete, wies auf „die zahlreichen Kommentare, Analysen, Studien und Anwendungen" hin, „die sie schon gefunden haben und noch ausführlicher finden werden", und fügte in bezug auf das allgemeine Interesse am Konzil hinzu: „Wir freuen Uns zu Recht über dieses allgemeine Erwachen des Interesses an der Lehre von der Kirche und wünschen, es möge daraus ein immer volleres und tieferes Verständnis für die Konzilsdekrete und eine genaue Anwendung der darin niedergelegten Normen erwachsen." Er erwähnte auch kurz die bereits im Anfangsstadium ihrer Verwirklichung befindliche Liturgiereform: „Wir können Uns daher nur freuen über die vielfachen Bemühungen des liturgischen Apostolats und wünschen, sie mögen dem Geist und dem Buchstaben der Konzilskonstitution und der entsprechenden Instruktion getreu entsprechen, so daß sich daraus sichere, geordnete und reichliche Früchte für das gläubige Volk ergeben." Im Zusammenhang mit den Konzilsarbeiten erwähnte der Papst auch das erst kürzlich neuerrichtete Sekretariat für die Nichtglaubenden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 352). Dieses sei „ein Zeichen für das Interesse, das die Kirche allen, auch den Entferntesten, zuwendet, und für den Wunsch, sie genauer kennenzulernen, um ihnen um so besser ihre Hilfe auf der Suche nach wirklichen Lösungen anbieten zu können".

Zu den eigentlichen Konzilsarbeiten sagte Paul VI.: Jeder wisse, wie sehr es dem Papst am Herzen liege, „dieses so zeitgemäße feierliche Konzil glücklich zu beenden". „Sein geregelter Verlauf, die wichtigen schon gefaßten Entschlüsse, das Klima der Bereitschaft, das es in allen Bereichen des kirchlichen Lebens geweckt hat, das Gespräch voller Achtung und Verheißung mit den getrennten Brüdern, das Interesse, das in der Welt für die katholische Kirche geweckt wurde, sind schon an sich Ergebnisse von höchstem Wert, die Uns den Beistand des Heiligen Geistes für diesen Apostolischen Stuhl und für die gesamte katholische Kirche erfahren und verkosten lassen." Er gab der Hoffnung Ausdruck, „daß diese segensreichen Früchte durch die Arbeiten und die abschließenden Dekrete der kommenden Vierten Session noch vermehrt werden". Wie das Konzil in freudiger und zuversichtlicher Stimmung begonnen habe, so wünsche er, „es möge in ungetrübter, brüderlicher Eintracht, in gegen-

seitiger Freundschaft und Solidarität, in der wohlgefügten Harmonie der organischen Strukturen, die die heilige Kirche Gottes bilden, im neugefestigten Vertrauen in ihre Traditionen, ihre Gesetze und ihren geistlichen und seelsorgerlichen Stil, im tiefen und geradezu ekstatischen Bewußtsein des beseligenden Geheimnisses, das sie in sich trägt, in der vermehrten Kraft zur Erfüllung ihrer schlichten und göttlichen Sendung des Dienstes, des Apostolats, der Rettung der Menschheit, zu Ende gehen". Den Kommissionen sprach der Papst seinen Dank für die „emsige Arbeit" aus. Er habe durch sie die Schemata und die noch schwebenden Konzilsprobleme „durch freimütige, eifrige, vorbereitende Diskussionen ausarbeiten und begründen lassen". Die Kardinäle bat er um weitere hilfreiche Mitarbeit. Das gleiche Ersuchen gelte auch „allen Mitbrüdern im Bischofsamte, allen Mitgliedern des Konzils und allen, die in verschiedener Weise als Berater, Experten, Publizisten, Gläubige zu seiner ungetrübten Entfaltung und zum glücklichen Abschluß beitragen können". Die Tätigkeit und das Gebet aller Glieder der Kirche mögen dazu beitragen, „daß die geschichtliche Stunde, die wir erleben, Licht und Segen bringe". Zum ökumenischen Anliegen sagte der Papst: „... Wir zählen nicht nur auf die Uns so ehrende und erwünschte Teilnahme der ‚Beobachter' der getrennten Brüder an den Konzilsverhandlungen, sondern auch auf ihre höfliche Güte und auf die gemeinsame Hoffnung, eines Tages möge auf rechte Weise jede trennende Wand fallen, die uns jetzt noch hindert, miteinander die vollkommene Einheit zu feiern, zu der Christus uns einlädt."

Zusammenfassend stellte der Papst fest: „Wir hoffen, es werde dem Konzil möglich sein, sich in endgültiger Form über die Probleme auszusprechen, die noch auf seinem Programm stehen. Damit werden nicht alle Fragen, die das Leben der Kirche betreffen, erledigt sein. Im Gegenteil! Das Konzil selbst wirft viele neue und große Fragen auf, die Wir nach seinem Abschluß mit aller Sorgfalt sammeln und zu behandeln und zu lösen suchen werden, nicht ohne den Rat und die Hilfe des Episkopats und der Gläubigen selbst, die dafür befähigt sind. Das Leben geht weiter!"

Der Friede

Als letzten Fragenkomplex behandelte der Papst das Friedensproblem. Er wies zunächst auf seine wiederholten Friedensappelle während der letzten Monate hin. Doch die Gefahr sei noch bei weitem nicht behoben. „Im Gegenteil! Sie ist näher gerückt, und andere Herde der Zwietracht sind in den verschiedenen Erdteilen entstanden." Niemand möge daher die nochmalige Mahnung als Belästigung empfinden. „Der Friede ist immer noch in Gefahr. Man muß Einhalt gebieten, solange es noch Zeit ist, möchten Wir den Verantwortlichen zurufen. Wird der Funke nicht gelöscht, so kann er zu einer Feuersbrunst führen, deren Ausmaße uns schon in der bloßen Vorstellung erschrecken. Die Menschheit hat die Unheilstaten des letzten Weltkriegs noch im Gedächtnis und seine Wunden noch im Fleische eingeätzt. Sie schaut mit Sorge auf die Ereignisse und möchte, daß ihr neue, bitterste Prüfungen erspart bleiben.

Wir können Unsere Unruhe nicht verbergen. Unser Geist und der eines jeden Menschen, der dieses Namens würdig ist, weicht mit Schrecken vor der Möglichkeit eines Krieges zurück, in dem alle grausamen Zerstörungsmittel eingesetzt würden, die Wissenschaft und Technik erfunden haben..." Wer einen Streit, der keine genügende Rechtfertigung findet, „weiterführen oder zu seiner Weiterführung beitragen will, möge sich die Lehren der Geschichte vor Augen halten: die Ereignisse können den Menschen, die sie zu beherrschen wähnen, aus der Hand gleiten". Der Krieg, das habe auch der letzte wieder bewiesen, löse kein Problem. Er schaffe nur neue und noch schwierigere. „Das Heil liegt in offenen, ehrlichen, gutwilligen Verhandlungen." Der Papst sprach ausdrücklich jenen Staatsmännern seine Anerkennung aus, „die ehrliche, ehrenvolle Friedensabsichten zeigen und auch positive — zum Teil tatsächlich ungewohnte und kühne — Anstrengungen unternehmen, um an die kämpfenden Parteien heranzukommen und sie zu Verhandlungen zu bewegen..." Der Dank gelte allen jenen, die auf seinen Vorschlag im letzten Dezember in Bombay eingegangen seien „und wenigstens einen Teil der Einsparungen, die die einzelnen Staaten durch tatsächliche Abrüstung erzielten, der Hilfe für notleidende und hungernde Völker der Erde und den Entwicklungsländern zugeleitet haben". Seine Anregung, für solche Mittel einen internationalen Fonds zu gründen, sei „bei zuständigen Stellen grundsätzlich gut aufgenommen worden", so daß Hoffnung auf ihre Verwirklichung in nicht allzu ferner Zeit bestehe.

Der Papst schloß mit einem beschwörenden Hinweis auf die gegenwärtigen Unruheherde: Kongo, Vietnam, Santo Domingo, Algerien.

Die Wünsche des Kardinaldekans

Die Grüße und Wünsche des Kardinalskollegiums überbrachte wie üblich der Kardinaldekan. Angesichts der Fülle der Arbeit, die das Konzil und die vielerlei Reformbemühungen dem Papst auferlegen, nimmt es kaum wunder, daß die Wünsche des Kardinaldekans von der Bitte begleitet waren, der Papst möge besser auf seine Gesundheit achten. An den Papst gewandt, sagte Kardinal Tisserant: „Dem Beispiel Ihres Namenspatrons folgend, verkündet Eure Heiligkeit unaufhörlich die frohe Botschaft und spricht jeden Tag zu denen, die Sie aufsuchen, und wendet sich an andere Tausende und Millionen von Menschen entweder persönlich als apostolischer Pilger oder durch Briefe und Rundfunkbotschaften. Heiliger Vater, wir sind voller Bewunderung und überwältigt von dem Eifer und den Ausmaßen Ihrer Arbeit. Aber Eure Heiligkeit wird mir erlauben, auch eine gewisse Sorge wegen Ihrer körperlichen Widerstandsfähigkeit zu bekunden. Ich füge dem nichts hinzu, da ich weiß, daß ich nicht gehört würde, wollte ich Klugheit und Mäßigung anraten. Ich werde mich damit begnügen, den Herrn zu bitten, er möge Eure Heiligkeit voll bei Kräften erhalten und jede gesundheitliche Störung von Ihnen fernhalten." Bekanntlich hatte der Kardinaldekan bereits im vergangenen Jahr bei gleicher Gelegenheit den gleichen Wunsch geäußert.

Aus Süd- und Westeuropa

Umfrage zum italienischen Konkordat

Die von Katholiken herausgegebene, politisch und kirchlich links stehende venezianische Monatszeitschrift „Questitalia" hat eine Umfrage zum italienischen Konkordat durchgeführt und das Ergebnis in einem Sonderheft (März/Mai 1965), versehen mit einer ausführlichen

analytischen Einleitung, in der der Standpunkt der Zeitschrift selbst präzisiert wird, und mit Auszügen aus verschiedenen parlamentarischen Interventionen zum Gegenstand, veröffentlicht. Die Zeitschrift hatte „90 italienischen Intellektuellen katholischen Glaubens", von denen 38 antworteten, und zehn Ausländern, von denen sieben antworteten, folgende Fragen vorgelegt:

1. Halten Sie dafür, daß angesichts der dem ökumenischen Denken durch die Neuorientierung des Konzils über die Gewissensfreiheit und über die Beziehungen von Kirche und Staat eröffneten Perspektiven der konkordatäre Vertragszustand (regime concordatario) noch ein geeignetes Instrument zur Regelung der Beziehungen zwischen bürgerlicher und religiöser Gemeinschaft darstellt?
2. Glauben Sie, daß die voraussichtliche konziliare Veränderung der Beziehungen zwischen Hierarchie und Laienschaft es in einer demokratischen Gesellschaft möglich machen kann — in welchem Sinne und in welchem Ausmaß? —, das durch das Konkordat gegebene System politischer Sicherungen zu ersetzen?
3. Glauben Sie, daß die Möglichkeiten einer Reifung des italienischen Katholizismus irgendwie gebunden sind an die Überwindung oder Weiterentwicklung der konkordatären Regelung?
4. Halten Sie, unabhängig von den Urteilen allgemeinen Charakters, die sich auf die eben gestellten Fragen beziehen, es für wünschenswert und möglich, daß es zu einer Revision des Konkordats von 1929 kommt, und zwar in der Weise, daß jene Bestimmungen eliminiert werden, von denen man der Ansicht sein kann, daß sie der Gewissensfreiheit und dem Geist der Toleranz widersprechen?

Als solche mit der Gewissensfreiheit konkurrierende Bestimmungen werden in Frage vier ausdrücklich angeführt Art. 5, Art. 36 und Art. 43. Art. 5 lautet: „Kein Geistlicher kann mit einer Stellung oder einem Amt des italienischen Staates oder öffentlicher Körperschaften, die von diesem abhängen, ohne die Erlaubnis des Diözesanordinarius betraut werden oder ein solches Amt auf sich nehmen. Der Entzug der Erlaubnis nimmt dem Geistlichen die Befähigung, die Ausübung des übernommenen Amtes fortzusetzen.

Auf keinen Fall dürfen abgefallene oder mit Zensuren belegte Priester im Unterrichtswesen oder in Ämtern und Stellungen aufgenommen oder belassen werden, in denen sie im unmittelbaren Kontakt mit dem Publikum stehen."

Der erste Absatz des Art. 36 lautet: „Italien betrachtet die Unterweisung in der christlichen Lehre nach der von der katholischen Tradition geprägten Form als Fundament und Krönung des öffentlichen Unterrichts. Deswegen ist es damit einverstanden, daß der Religionsunterricht, der jetzt in den staatlichen Volksschulen erteilt wird, eine weitere Ausdehnung finde in den höheren Schulen nach Programmen, die im Einvernehmen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat erstellt werden müssen."

Art. 43 lautet: „Der italienische Staat anerkennt die von der Katholischen Aktion Italiens abhängigen Organisationen, soweit sie, wie der Heilige Stuhl verfügt hat, ihre Tätigkeit außerhalb einer jeden politischen Partei und in unmittelbarer Abhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie zur Verbreitung und Verwirklichung der katholischen Grundsätze ausüben.

Der Heilige Stuhl benützt die Gelegenheit dieses Konkordatsabschlusses, um für alle Geistlichen und Ordensleute Italiens das Verbot, sich irgendeiner politischen Partei anzuschließen oder für sie tätig zu sein, zu erneuern."

Der politische Hintergrund

Die von „Questitalia" veranstaltete Umfrage hat sicher nicht rein akademische Zielsetzungen. Seit längerer Zeit melden sich in Italien Stimmen zu Wort, bei den sog. laizistischen Parteien, aber auch innerhalb des katholischen Lagers, die zum mindesten auf eine Revision des Konkordats oder einzelner seiner Bestimmungen abzielen. Bei mehreren Anlässen haben diese Stimmen auch eine Resonanz im Abgeordnetenhaus gefunden: so anläßlich der Auseinandersetzungen um das Aufführungsverbot von Hochhuts „Stellvertreter" in Rom. Diesem Ereignis vorausgegangen war schon eine scharfe Attacke des neofaschistischen „Secolo d'Italia" (11. 2. 65) wegen politischer Einmischung des Vatikans bei der Wahl des Staatspräsidenten. Die Linkssozialisten, die seit der Verwirklichung des „centro sinistra" an der Regierung beteiligt sind, und die von den Linkssozialisten wegen deren Koalition mit den Christlichen Demokraten abgespaltene „Sozialistische Partei der proletarischen Einheit" (PSIUP) haben gleichzeitg getrennte und verschieden weitgehende Initiativen in dieser Richtung ergriffen, ohne daß offenbar bei den Sozialisten selbst völlige Einmütigkeit über den Modus procedendi herrscht. Man brachte auch den jüngsten Besuch Pietro Nennis beim Papst in Zusammenhang mit der Konkordatsfrage (vgl. „Osservatore Romano", 14. 4. 65). Sicher ist, daß es vor allem den Sozialisten weniger um die Kündigung des Konkordats geht, sondern vielmehr um die Beseitigung bestimmter Artikel, die sie als kirchliche Ingerenzen in staatliche Belange ansehen oder als unvereinbar mit der demokratischen Verfassung betrachten. Der Papst hat beim letzten Besuch von Staatspräsident Saragat im Vatikan (vgl. „Osservatore Romano", 13. 6. 65) die Geltung der Lateranverträge, deren Bestandteil das Konkordat bildet, unterstrichen und deren Bedeutung für ein friedliches Partnerschaftsverhältnis zwischen Kirche und Staat bei gegenseitiger Unabhängigkeit und Respektierung gegenseitiger Interessen herausgestellt, ohne zu konkreten Bestimmungen Stellung zu nehmen. Gegenüber Bestrebungen der Parteien der Linken, eine Revision des Konkordats oder einzelner seiner Bestimmungen herbeizuführen, hat der Vatikan bisher keine amtliche Stellung bezogen. Man glaubt aber, auch auf vatikanischer Seite eine gewisse Bereitschaft zur Revision einiger Bestimmungen zu erkennen, vor allem solcher, die sich als besonders zeitgebunden erwiesen oder sich aus der Tatsache erklären, daß das Konkordat mit einem totalitären Regime ausgehandelt werden mußte. Man möchte aber vermeiden, daß das Konkordat als solches angetastet wird, und wünscht deshalb möglichst wenig Publizität.

Der Ausgangspunkt der Umfrage von „Questitalia" ist aber ein anderer. Die Fragen der Redaktion, die keineswegs als repräsentativ für die katholischen Intellektuellen oder für irgendeine politische Strömung innerhalb der Katholiken angesehen werden kann, zielen weiter. Es sind ausgeprägte Suggestivfragen, die den Leser auf die Gründe für eine Ablehnung konkordatärer Regelungen hinweisen sollen: größere Unabhängigkeit der Laien, die kirchlichen (religiösen) Vorteile einer Trennung von Kirche und Staat, vollere Respektierung der Religions-

freiheit für alle Religionsgemeinschaften und diejenigen, die keiner angehören, Nichteinmischung des Staates in religiöse Belange usw. Deswegen wird in der Einführung der Redaktion und bemerkenswerterweise auch in mehreren Antworten vor einer Revision einzelner Bestimmungen ausdrücklich gewarnt, weil eine solche Adaptation nur zur Festigung oder gar Verewigung des Konkordats führen könnte, was man gerade vermeiden möchte.

Die umstrittenen Bestimmungen

Die Antworten der Befragten, von denen manche ganze Traktate abgaben, können hier nur summarisch, bezogen auf die einzelnen Fragen, wiedergegeben werden. Auch hier wird man sagen müssen, daß es sich bei den Beteiligten nicht um einen irgendwie repräsentativen Querschnitt durch die katholischen Intellektuellen handelt. Auch muß man das Attribut katholisch cum grano salis nehmen. Es befindet sich darunter z. B. auch ein ehemaliger Abgeordneter der Democrazia Cristiana, der der kommunistischen Fraktion des Senats angehört. Aber es gibt darunter auch eine Reihe von Persönlichkeiten, so mehrere Assistenten und Dozenten der Katholischen Universität Mailand, deren kirchliche Haltung nicht anzuzweifeln ist. Da auch bei ihren Antworten Zweifel an der Nützlichkeit von Konkordatsabschlüssen festzustellen sind, muß das doch als Hinweis gewertet werden, daß in Italien besonders unter den intellektuellen Eliten zum mindesten der Wunsch besteht, das Verhältnis von Kirche und Staat auf eine neue Basis zu stellen, die einerseits dem „laikalen" Charakter des Staates, anderseits der größeren Selbständigkeit der Laien im politischen Bereich Rechnung trägt.

Auf die Frage vier, in der auf einige besonders umstrittene Bestimmungen hingewiesen wird, antwortete die übergroße Mehrheit (Verhältnis 7 : 1) mit Ja. Kein einziger der Beteiligten sprach sich eindeutig gegen jede Revision aus. Soweit die Revision von Einzelbestimmungen abgelehnt wird, geschieht das mehrmals mit der bereits erwähnten Begründung der Redaktion: die Überprüfung einzelner Bestimmungen diene nur der Festigung des Konkordats und sei deshalb abzulehnen. Durchwegs verlangt wird die Revision des Art. 5 mit den Bestimmungen über die laisierten Geistlichen: diese Bestimmung widerspreche den bürgerlichen Grundrechten des einzelnen, stehe im Gegensatz zur italienischen Verfassung, die die grundsätzliche Gleichheit aller Bürger garantiere und eine Diskriminierung wegen religiöser Überzeugungen ausschließe. Hier bringt die Umfrage nichts Neues, denn diese Bestimmung wurde von den laizistischen Parteien, aber auch von Katholiken schon lange abgelehnt. Sie diskreditiert ja nicht nur die laisierten Geistlichen, sondern bringt diese fast zwangsläufig auch in wirtschaftliche Schwierigkeiten, da sie von den ihnen ausbildungsmäßig am nächsten liegenden Stellungen ausgeschlossen sind. Die staatliche Verwaltung hat sich allerdings immer mehr zu einer milden Handhabung der Bestimmung bereitgefunden und dürfte damit heute beim Vatikan kaum auf Widerspruch stoßen. So geben denn auch mehrere Befragte als einfachste Lösung an, man solle die Bestimmung mehr und mehr ignorieren.

Nicht so bestimmt lauteten die Antworten zu Art. 36, der viel tiefer in die kirchliche Struktur Italiens eingreift und dessen Änderung nicht leicht vollziehbare Konsequenzen mit sich brächte. Einige der Befragten geben deutlich zu verstehen, daß gegen den katholischen Religionsunterricht „als Fundament und Krönung des öffentlichen Unterrichts" nichts einzuwenden sei, daß für die Freiheit der Anhänger anderer Bekenntnisse im Rahmen des Artikels gesorgt werden kann und auch tatsächlich gesorgt wird. Eine zweite Gruppe stellt den Artikel nicht in Frage, macht aber auf einige „klerikale" Implikationen aufmerksam. Es komme sehr auf die Religionslehrer an, wie sie ihren Unterricht verstehen und ihre Stellung im Schulganzen interpretieren. Die staatlichen Schulorgane sollten deshalb sorgfältiger darüber wachen, daß die Religionslehrer ihre Stellung nicht mißbrauchen. Eine dritte Gruppe tritt aber im größeren Rahmen der Forderung nach der Trennung von Kirche und Staat entweder für die Freistellung der Teilnahme am Religionsunterricht ein oder wünscht überhaupt die Trennung von Schule und Religionsunterricht nach dem amerikanischen Beispiel. Ein Teilnehmer weist allerdings darauf hin, daß das Problem auch einen nicht zu übersehenden wirtschaftlichen Aspekt habe, da ein Großteil der Geistlichkeit nur durch die vom Staat bezahlten Religionsstunden für seinen Lebensunterhalt sorgen könne. Andere machen wieder geltend, daß der Kirche mit einer gründlicheren Vorbereitung der Religionslehrer mehr gedient sei als mit staatlichen Zwangsgarantien.

Katholische Aktion und Ehegesetzgebung

Die Antworten zum Art. 43 (hauptsächlich Abs. 1 über die Stellung der Organisationen der Katholischen Aktion) sind wiederum mehrheitlich positiv im Sinne der Befragung, worüber man sich bei der Lektüre des Wortlautes vielleicht verwundern mag, denn hier ging es zunächst einfach darum, der Katholischen Aktion ein Minimum an Freiheit gegenüber staatlichen Zugriffen zu sichern. Ebenso müßte eigentlich die Beschränkung politischer Tätigkeit der Katholischen Aktion die Zustimmung derer finden, die sich für eine stärkere Selbständigkeit der Laien gegenüber der Hierarchie und gegen eine enge Verbindung von christlicher Partei und Katholischer Aktion einsetzen. Einige der Befragten lehnen diese Bestimmung aber aus grundsätzlichen Erwägungen ab: Da der Staat grundsätzlich keine Zuständigkeit in religiösen Belangen habe, könne die Katholische Aktion, die rein religiöse Zielsetzungen habe, nicht Gegenstand bilateraler Abmachungen zwischen Kirche und Staat sein. Andere erklären die Bestimmung im demokratischen Italien für gegenstandslos, wieder andere geben zu bedenken, daß sich die Katholische Aktion, gestützt auf die Hierarchie, immer schon über diese Bestimmung hinweggesetzt und sich ständig in politische Tagesfragen eingemischt habe. Konsequent verlangen dieselben Stimmen, daß man hier das Konkordat erst einmal dem Buchstaben und dem Geiste nach anwenden müsse. Die starke Resonanz, die der Hinweis auf Art. 43 Abs. 1 bei den Befragten gefunden hat, kann wohl bis zu einem gewissen Grad auch damit erklärt werden, daß die Katholische Aktion in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Aktionsweise als privilegierte Organisation der Kirche in strikter Abhängigkeit von der Hierarchie und in nicht weniger empfundener vom Vatikan auch scharfer Kritik auch von seiten katholischer Laien ausgesetzt ist und deshalb die Umfrage hier einen Gegenstand berührt hat, der mehr noch als ein Problem der Beziehungen von Kirche und Staat ein innerkirchliches Problem darstellt.

In mehreren Antworten werden noch andere Bestimmungen kritisiert, die die Fragesteller nicht erwähnt hatten. An erster Stelle Art. 1 Abs. 2, durch den der italienische

Staat sich verpflichtet, den „heiligen Charakter der Ewigen Stadt" als Sitz des Papstes und Zentrum der katholischen Kirche zu schützen und alles zu verhindern, „was im Gegensatz zum genannten Charakter stehen könnte". Um diesen Absatz ging es ja hauptsächlich beim Verbot der „Stellvertreter"-Aufführung, das die Debatte über das Konkordat wieder in Bewegung gebracht hat. Ministerpräsident Moro und Innenminister Taviani hatten sich in ihrer Replik zum Mißtrauensvotum der Kommunisten und des PSIUP ausdrücklich auf diesen Absatz des Art. 1 des Konkordats und dessen verfassungsrechtliche Verankerung durch Art. 7 der Verfassung berufen, während die Opposition der Regierung vorwarf, sie habe diesen Absatz auf einen Fall angewandt, auf den er gar nicht zutreffe (vgl. „La Civiltà Cattolica", 17. 4. 65).
Mehrere Antworten verlangten auch eine Revision des Art. 34, der den kanonisch geschlossenen Ehen die staatlichen Rechtswirkungen zuerkennt und nur die staatliche Registrierung der kirchlich geschlossenen Ehen durch das Standesamt vorsieht. Diejenigen, die die Revision dieses Artikels verlangen, verbinden damit zwei Forderungen: die Wiedereinführung der Zivilehe und die gesetzliche Zulassung der Scheidung. Einer der Befragten führt als Beispiel an, daß der italienische Staat einem Bürger nicht zu seinem Recht verhelfen und die Trauung von Minderjährigen nicht verhindern könne, wenn die kirchlichen Behörden die Erlaubnis dazu erteilen, obwohl oft damit gerechnet werden müsse, daß die Ehe in wenigen Monaten in die Brüche gehe. Was die Forderung nach der Zulassung der gesetzlichen Scheidung betrifft, so führen ihre Befürworter die immer noch wachsende Zahl von Konkubinaten an, die in Italien bereits zu einem nationalen Übel geworden sind. Auch hier handelt es sich um ein spezifisch italienisches Problem, das zwar an die Konkordatsfrage gebunden ist, aber nicht allein von daher gelöst werden kann.

Abschaffung der Konkordate?

Bezeichnender für das Ergebnis der Umfrage ist aber die Tatsache, daß sich die Mehrheit der Befragten tatsächlich in dem von der Redaktion intendierten Sinne für die Abschaffung oder „Überwindung" des konkordatären Zustands ausspricht, und zwar nicht nur für Italien, sondern grundsätzlich. Die Argumente decken sich meist mit den von der Redaktion suggerierten. Die meisten tragen aber der geschichtlichen Entwicklung Rechnung und verlangen nicht eine abrupte Änderung in den Beziehungen von Kirche und Staat, sondern plädieren für eine allmähliche „Überwindung" des konkordatären Vertragszustandes. Mit Vorliebe wird auf die Erneuerungsbewegung des gegenwärtigen Konzils verwiesen: Die Kirche sei daran, in diesem Konzil sich zu einem neuen Verständnis des Laien und seines Verhältnisses zur Hierarchie durchzuringen. Das traditionelle Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat sei immer noch von der mittelalterlichen Vorstellung von der Potestas indirecta der Kirche über den Staat geprägt, eine solche Vorstellung vertrage sich aber nicht mit den heutigen theologischen Erkenntnissen über die Autonomie der weltlichen Bereiche und insbesondere des Staates. Der bisherige Konkordatstyp sei aber noch zu sehr von dieser Vorstellung geprägt, er vertrage sich aber schlecht mit der Vorstellung von einer Kirche, die nicht nur das hierarchische Moment, sondern auch die Funktion eines nach seinem Gewissen handelnden Laien ernst nehme. Manche sehen im Konkordatsabschluß einen direkten Widerspruch zum Prinzip der Inkompetenz des Staates in religiösen Belangen und zur Forderung nach voller Religionsfreiheit für alle religiösen Bekenntnisse. Jedenfalls laufen die Begründungen fast einheitlich auf diese Argumente hinaus. Die Schwäche dieser Argumentation liegt offenbar darin, daß man eine bestimmte Vorstellung vom Verhältnis Kirche und Staat zu eng mit der Konkordatsfrage verbindet, denn es ist nicht ohne weiteres einzusehen, warum jede vertragliche Regelung zwischen dem Staat und einer bestimmten Religionsgemeinschaft die religiöse Freiheit der anderen einschränken sollte. Diese Tatsache wird denn auch von den Befürwortern des Status quo als Gegenargument angeführt. Von der Mehrheit wird denn auch nicht jeder Konkordatsabschluß abgelehnt, aber es wird ihm nur noch in Ausnahmesituationen eine Berechtigung zuerkannt. Konkret: Er wird abgelehnt für die demokratischen Länder des Westens ebenso wie für die Entwicklungsländer, nicht aber für Länder mit totalitären Regimen, wo die Kirche um die Freiheit ihrer originären Rechte kämpfen muß. Wo aber die Kirche frei sei, müsse sie sich in den Beziehungen mit dem Staat auf die christliche Verantwortung der Laien verlassen.

Gerichtliche Entscheidung im französischen Gewerkschaftsstreit

Wir haben seinerzeit über die Auseinandersetzungen innerhalb der christlichen Gewerkschaften Frankreichs, die dem außerordentlichen Kongreß vom 6./7. November 1964 vorausgegangen waren, berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 52). In der damaligen Auseinandersetzung ging es hauptsächlich um zwei Streitpunkte: um eine Abänderung des Statuts, in dem die ausdrückliche Bezugnahme auf die katholische Soziallehre durch eine allgemeine Erklärung über die Menschenrechte ersetzt werden sollte, und um die Abänderung der Gewerkschaftsbezeichnung CFTC (Confédération Française des Travailleurs Chrétiens) in CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail).
Die Mehrheit der Delegierten hat auf dem außerordentlichen Kongreß die beiden Änderungen gegen den Widerstand einer Minderheit, die sich bereits vor dem Kongreß in der „Studiengruppe für wirtschaftliche und gewerkschaftliche Fragen" organisiert hatte, angenommen. Auf dem gleichen Kongreß beschloß eine Gruppe von 19 der Minderheit angehörenden Delegierten, die CFTC unter der Bezeichnung „CFTC-maintenue" und unter Beibehaltung des alten Statuts gegen die Entscheidung der Mehrheit weiterzuführen, mit der Begründung, die Auslassung des Bezugs zur katholischen Soziallehre stehe im Widerspruch zur Geschichte der Bewegung und bedeute praktisch eine Neugründung. Zugleich nahm die Minderheit für sich in Anspruch, nicht nur den früheren Titel weiterführen zu können, sondern auch die rechtmäßige Eigentümerin des Vermögens der früheren CFTC zu sein.
Dieser Streit endete nun mit einer gerichtlichen Entscheidung des ersten Zivilsenats des Tribunals des Départements Seine, das erst am 7. Juli 1965 nach eingehender Prüfung der verwickelten rechtlichen Zusammenhänge seine Entscheidung traf, nachdem die Hauptverhandlung bereits im Februar stattgefunden hatte (vgl. „Le Monde", 9. 7. 65). Das Gericht hatte über zwei Klagen zu entscheiden: erstens über eine Klage der CFTC-maintenue, die die Rechtmäßigkeit der Entscheidungen des außer-

ordentlichen Kongresses anfocht; zweitens über die Klage der CFDT, die der CFTC-maintenue das Recht absprach, den früheren Titel weiterzuführen und das Gewerkschaftsvermögen für sich zu beanspruchen. Das Gericht entschied beide Klagen zugunsten der CFDT. Es stellte fest: Die CFDT hat ein ausschließliches Recht auf die frühere Bezeichnung CFTC; sie hat das ausschließliche Recht auf das „materielle und moralische" Vermögen des Verbandes; die CFTC-maintenue habe die CFDT geschädigt, indem sie für sich in Anspruch nahm, die Fortsetzung der CFTC zu sein. Die CFDT hatte zudem von der Splittergruppe eine Entschädigung von 250 000 frs verlangt. Das Gericht verurteilte die CFTC-maintenue zu einer symbolischen Entschädigung von 1000 frs. Weiter stellte das Gericht fest: Der außerordentliche Kongreß der CFTC im November 1964 sei statutengemäß einberufen und abgewickelt worden; die vom Kongreß vorgenommenen Statutenänderungen entsprächen durchaus dem Geist des Gesamtstatuts; die vom Kongreß beschlossenen Adaptationen lägen auf der Linie bereits früherer Veränderungen und Entwicklungen und könnten nicht im Widerspruch zu den wesentlichen Zielsetzungen des Verbandes gesehen werden.

Das Urteil ist nicht als definitiv zu betrachten. Sollte es aber auf den weiteren Instanzenwegen bestätigt werden, so bliebe der Splittergewerkschaft nur die Wahl, sich aufzulösen oder einen neuen Verband zu gründen, da ihr in der gegenwärtigen Form die rechtliche Existenzbasis entzogen ist. „La Croix" (9. 7. 65) bezweifelt in ihrem Kommentar zum Urteil, ob es wirklich zu einer Neugründung kommen werde. Die Tatsache, daß die Organisation nicht mehr mit der bisherigen Bezeichnung agieren könne, bedeute in sich bereits einen solchen Prestigeverlust auch bei der katholischen Arbeiterschaft, daß man am Erfolg einer solchen Neugründung zweifeln müsse.

Das Urteil dürfte auch nicht ganz ohne politische Auswirkungen bleiben. Von Regierungsseite hatte man sich nach der Spaltung beeilt, der CFTC-maintenue das Vertretungsrecht in verschiedenen öffentlichen Körperschaften zu sichern mit der Nebenabsicht, sie gegen die härteren sozialen Forderungen der CFDT auszuspielen. Durch die Entscheidung des Gerichts sind der Regierung die Hände gebunden. Der Episkopat hat sich aus dem ganzen Streit völlig herausgehalten. Die Christlichen Gewerkschaften Frankreichs waren nie im strengen Sinn eine konfessionelle Gewerkschaft. Die konfessionellen Bindungen lockerten sich seit 1945 stärker. Mit der Streichung des „C" wurde nur statuarisch vollzogen, was de facto bereits bestand.

Aus Nordamerika

Vom Siebten Weltkongreß der katholischen Presse

Der Siebte Weltkongreß der katholischen Presse fand vom 18. bis 21 Mai 1965 in New York statt, nachdem seit dem letzten Kongreß in Santander (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 546 f.) bereits fünf Jahre verstrichen waren. Der New Yorker Kongreß war der erste außerhalb Europas, der Kongreß mit der größten Beteiligung (600 Nordamerikaner, 200 aus den übrigen Kontinenten) und mit der schlechtesten Organisation. Er fand in Verbindung mit dem 55. Nationalkongreß der „Catholic Press Association" der USA und Kanadas (CPA) statt — eine Kombination, die ihn innerhalb dieser typisch amerikanischen Veranstaltung nahezu untergehen ließ. Wirkliche Begegnungen zwischen amerikanischen und europäischen Kollegen kamen nur am Rande der Tagung, individuell und durch persönliche Initiativen zustande.

Der Hintergrund: Katholische Presse der USA

In dem Bericht der „Ecclesia" (5. 6. 65), der offiziösen Wochenzeitung der Kirche in Spanien, kommt die allgemeine Überraschung der Europäer zum Ausdruck, welchem Milieu von Kollegen sie sich gegenübersahen: „Es ist eine typisch *klerikale* katholische Presse, mit Bischöfen und Nonnen auf den Titelblättern, mit erbaulichen Themen auf jeder Seite, in apologetischem und kasuistischem Stil, aber zugleich ein ehrbarer Journalismus, der mit einer in unseren Breiten unbekannten Ungezwungenheit aus religiösen Nachrichten Nutzen zu ziehen versteht."

Dazu schrieb Professor Edward Wakin von der (katholischen) Fordham University im „Katholischen Pressejahrbuch 1965" der CPA: „Das journalistische Mißverständnis, daß die katholische Presse in erster Linie ein Instrument der katholischen Kirche ist, fesselt die vielen katholischen Zeitungen und Zeitschriften, die nur halb fachgerecht, ängstlich, uninteressant und — am schlimmsten — unwirksam sind... Der aufsichtführende Priester hat nicht nur kirchlichen Ehrgeiz oder ist schlichtweg unterwürfig — er verteidigt ganz natürlich das kirchliche System, zu dem er gehört und das er als ein Mittel zu dem Endziel ansieht, dem er sein Leben geweiht hat... Es ist ein Unterschied im Vorrang: zwischen Predigen und Informieren, und in der Plattform: zwischen Kanzel und Presse... Anstelle der irreführenden Unterscheidung zwischen Dienst an der Wahrheit und Dienst an den Fakten ist die eigentlich notwendige Unterscheidung die zwischen der Kirche als einer in Glauben und Sitten unfehlbaren Lehrautorität und der Kirche als einer fehlbaren Bürokratie... Das Geschäft des katholischen Journalismus liegt nicht in Häresien, sondern in den wandelbaren menschlichen und fehlbaren Aspekten des Katholizismus, Laienschaft wie Klerus. Manchmal scheint es sogar, als ob Theologen mehr Abdrift hätten als katholische Journalisten."

Einige amerikanische Bischöfe teilen solche Auffassungen nicht. In einem am 21. Februar 1965 von allen Kanzeln verlesenen Hirtenbrief nannte Bischof Topel von Spokane (Washington) das Jahr 1964 „ein Jahr der Schande" für die katholische Presse wegen persönlicher Angriffe gegen Bischöfe. „Der größte und schwerwiegendste Schaden, der der Kirche zugefügt wird, besteht in der gegenwärtigen Unterminierung ihrer Lehrautorität durch einige Aufsätze, die in ein paar katholischen Blättern erscheinen."

Ähnlich wandte sich Bischof Mueller von Sioux City (Iowa) in seinem Fastenhirtenbrief gegen die „selbsternannten Experten, die die Gemüter vieler Katholiken in einen allgemeinen Verwirrungszustand versetzen". „Die Publizisten — Kleriker wie Laien —, die diese verderblichen Theorien und Meinungen verbreiten und sich dabei noch als Vorkämpfer für die Freiheit der Presse brüsten, sind völlig blind gegenüber ihrer viel größeren Verpflichtung, den Gotteskindern kein Ärgernis zu geben."

Der Vorstand der CPA, angeführt von zwei Monsignori, mußte sich Anfang März in einer öffentlichen Erklärung gegen diese „verallgemeinernde Kritik".

„Wahrheit in Freiheit"

Es war also kein Zufall, daß der New Yorker Kongreß zum Thema hatte: „Wahrheit in Freiheit". Es wurde in

den Vollversammlungen in Einzelreferaten von 14 Nordamerikanern und neun Sprechern der übrigen Kontinente behandelt. Bezeichnend war der grundsätzliche Unterschied in der Art der Referate zwischen beiden Gruppen: die Europäer (wobei sich auch die Lateinamerikaner als unveränderte Europäer erwiesen) theoretisch, tiefschürfend, abstrakt — die Nordamerikaner feuilletonistisch, aber prägnant, konkret und pragmatisch. Auch die amerikanische Fähigkeit zur Diskussion konnten die Europäer mit einigem Neid studieren.

Bezeichnend war die Vehemenz, mit der sich alle amerikanischen Laiensprecher gegen jede Form von politischer, gesellschaftlicher, moralischer und religiöser Zensur aussprachen. Es bildete den wohl unvermeidlichen Gegenpol, daß dafür alle bischöflichen Sprecher (Bischof Primeau von Manchester, Weihbischof Hannan von Washington, Kardinal Spellman von New York, selbst der als aufgeschlossen bekannte Kardinal Shehan von Baltimore, am stärksten später der Apostolische Delegat) an die Verpflichtung der Laien zur Demut, zur Zurückhaltung und zum Dienst erinnerten.

Papst Paul VI. schrieb in seiner Botschaft an den Kongreß: „Die Kirche, Dienerin der Wahrheit, ist auch Dienerin der Freiheit. Deswegen können Sie des Verständnisses und der Unterstützung durch die verantwortlichen Oberhirten sicher sein bei Ihrem Verlangen nach den eigenen Rechten der Wahrheit in der Freiheit."

Am Rande des Kongresses

Im Hauptquartier der Vereinten Nationen begrüßte Generalsekretär U Thant die Kongreßteilnehmer. Im Anschluß an die Tagung fanden Studienreisen statt, die den überseeischen Gästen konzentrierte Einblicke in das amerikanische öffentliche Leben und den amerikanischen Katholizismus erlaubten. Die nach Washington reisende Gruppe wurde u. a. in der Apostolischen Delegatur durch Erzbischof Vagnozzi, im Kapitol durch den Präsidenten des Kongresses, Senator McCormack, im Außenministerium, in der Zentrale der NCWC (der Zentralorganisation des amerikanischen Katholizismus) durch sämtliche Direktoren und in der Catholic University of America empfangen.

Der Achte Weltkongreß der katholischen Presse wird voraussichtlich 1968 in Berlin stattfinden; ein entsprechender Vorschlag wurde im Vorstand der „Union Internationale de la Presse Catholique" mit Beifall aufgenommen. Die Neuwahlen der Präsidia der internationalen Vereinigung und ihrer Sektionen erbrachten nur wenige Veränderungen. Präsident der UIPC ist weiterhin Raimondo Manzini, Direktor des „Osservatore Romano", Generalsekretär P. Emile Gabel AA, Paris. Zum Vorsitzenden der Sektion der Zeitschriftenverleger wurde Bernhard Hagemeier, Paderborn, gewählt, zu seinem Stellvertreter Msgr. Franz Willinger, St. Pölten.

Aus Lateinamerika

Brasilien unter der Regierung Castelo Brancos

Des ersten Jahrestages der brasilianischen Revolution, die am Karfreitag des vergangenen Jahres durch militärische Intervention und im Einvernehmen mit den Gouverneuren der wichtigsten Bundesstaaten die legale Regierung des Präsidenten João Goulart im Interesse der Wiederherstellung der Legalität beseitigt hatte, weil die Regierung selbst durch Korruption und augenzwinkerndes Einverständnis mit linksrevolutionären Umsturzplänen der Illegalität Tür und Tor geöffnet zu haben schien, wurde in Reden und Gedächtnisfeiern im ganzen Lande gedacht. Es steht nicht fest, ob dadurch die Regierung des Präsidenten General Castelo Branco an Popularität wesentlich gewonnen hat.

Regierung und Armee

Denn wenn auch die Revolution der Militärs seinerzeit von einer echten, ja leidenschaftlichen Volksbewegung getragen gewesen war, so ist es merkwürdigerweise dem neuen Regime nicht gelungen, diese Fühlung mit den Massen zu bewahren, die in eine Art skeptische Passivität zurückgefallen zu sein scheinen. Sicher wollte man sich bewußt von den plebiszitären Bewegungen absetzen, die das Land an den Rand des Abgrunds einer anarchischen Auflösung gebracht hatten, und zog es vor, durch nüchterne Taten die eigene Kompetenz und moralische Integrität zu beweisen. Ob ein solches nobles Vertrauen freilich honoriert wird, ist zweifelhaft; die jüngsten Gemeindewahlen im Staate São Paulo haben deutlich gezeigt, daß das Volk seiner Unzufriedenheit mit der Regierung Ausdruck zu geben wußte, indem es zum Bürgermeister der wichtigsten Stadt Brasiliens nicht den Kandidaten der Regierung, sondern den Favoriten des seiner staatsbürgerlichen Rechte beraubten ehemaligen Präsidenten Jânio Quadros wählte.

Castelo Branco scheint indessen nicht geneigt, wegen eines solchen eklatanten Mißerfolges und Mißtrauensvotums seine ihn ehrende Treue zu den demokratischen Spielregeln aufzugeben. So hat er gegen den offenen Widerstand der sich für die Revolution verantwortlich fühlenden Generäle beschlossen, die im Herbst nach der Verfassung fälligen Gouverneurswahlen in elf Gliedstaaten abhalten zu lassen. Von seiten des Kriegsministers Costa e Silva hat ihm das offenen Tadel eingetragen: „Die Armee", sagte der Minister, „ist heute die starke Partei, auf die sich die Regierung in ihrem Kampf gegen Korruption und Subversion in Brasilien stützen kann. Ich kann Ihnen versichern, daß die Armee es niemals zulassen wird, Castelo Branco hin oder her, daß das Land je wieder in einen Strudel der Unordnung und der Anarchie gerissen wird, durch die unsere weisen demokratischen Grundsätze gefährdet würden." Wie man sieht, geht es wieder einmal, wie auch anderswo, um die Auslegung des Wörtchens „Demokratie". Immerhin ist es für Brasilien etwas Neues, wenn sich die Armee durch den Mund des Kriegsministers selbst als Partei proklamiert, zumal daneben die üblichen Parteien weiterbestehen und ein Parlament tagt, in dem die Regierung durch geschicktes Taktieren und andere Nachhilfen sogar über die absolute Mehrheit verfügt. Die Rivalität zwischen dieser demokratischen und verfassungsmäßigen Struktur und dem Anspruch politischer Führung durch die Armee wird, so ist zu fürchten, unweigerlich eines Tages zum Ausbruch kommen, spätestens wohl bei den im Jahre 1966 fälligen Präsidentschaftswahlen, für die der jetzige Gouverneur von São Paulo, Carlos Lacerda, der aussichtsreichste Kandidat zu sein scheint, wenn die Militärs es zulassen, daß ein Zivilist das höchste Amt im Staate durch Volkswahl erhält.

Indessen kann jedoch niemand leugnen, daß die Regierung auf vielen Gebieten beachtliche Erfolge erzielt hat, ganz

abgesehen von den unberechenbaren Gefahren, vor denen sie das Land bewahrt hat. Die Bekämpfung der Inflation ist zwar noch nicht gelungen und hat zunächst durch unausbleibliche Teuerung die Schwierigkeiten noch verstärkt. Im Vergleich zu dem Ansteigen der Lebenshaltungskosten sind die Steigerungen des Mindestlohnes (der besonders in den nichtindustrialisierten Gebieten Brasiliens zugleich der Höchstlohn zu sein pflegt und überdies den Landarbeitern noch nicht einmal ausgezahlt wird) sehr gering. Das Vertrauen in die brasilianische Wirtschaft ist jedoch gewachsen, so daß ein Kapitalzufluß vom Ausland wahrzunehmen ist. Quelle der Beunruhigung bleibt eine gewisse Rechtsunsicherheit, deren Präsident Castelo Branco nicht ohne weiteres Herr werden zu können scheint, weil die Übergriffe von bestimmten militärischen Stellen ausgehen, die sich über Gerichtsentscheide hinwegsetzen und Verhaftungen vornehmen, die keine Rechtsgrundlage haben. Das meiste Aufsehen in dieser Hinsicht erregte der Fall des früheren Gouverneurs des Staates Pernambuco, Miguel Arraes, der nach seiner Absetzung durch die „Revolution" über ein Jahr in Haft gehalten, durch Spruch des Obersten Gerichtshofes endlich befreit und von militärischen Autoritäten wiederum festgesetzt worden war. Es bedurfte des energischen Eingreifens des Präsidenten Castelo Branco selber, um dem Recht Achtung zu verschaffen und den zwar „links" stehenden, aber unbescholtenen Mann, für den sich Kardinal Cardijn, Jacques Maritain und andere eingesetzt hatten, in Freiheit zu setzen. Man kann begreifen, daß er nach solchen Erfahrungen der Rechtssicherheit in seinem Lande mißtraute und nach Abgabe einer anklagenden Erklärung Asyl in der Botschaft Algeriens suchte und — vielleicht zur großen Erleichterung seiner Gegner — Brasilien den Rücken kehrte. Immerhin ist das Fazit des neuen Regimes im Rückblick auf das erste Jahr durchaus im großen und ganzen positiv zu bewerten, wenn man an der Ausgangslage maßnimmt.

Die „Revolution" des Vorjahres bleibt umstritten

Allerdings sind und bleiben Deutung und Bedeutung der Osterrevolution von 1964 nach wie vor umstritten. Bis heute ist die Rolle führender katholischer Laien und mancher Mitglieder des Klerus im Zusammenhang mit jenen Ereignissen nicht völlig geklärt. Summarische Beschuldigungen gegen gewisse katholische Bewegungen und manche ihrer Führer, als hätten diese, bewußt oder getäuscht, dem geplanten kommunistischen Umsturz den Weg bereitet, bedürfen sorgfältiger Nachprüfung, ebenso wie die Gegenbeschuldigungen, daß die jetzige Regierung eine faschistische Militärdiktatur sei. Immerhin lassen Meldungen wie die von der Verhaftung von 16 Studenten aus 14 Gliedstaaten, die zu einem nationalen Treffen der Katholischen Studentischen Jugend nach São Paulo gekommen waren, aufhorchen. Interessant ist auch die Tatsache, daß ein Manifest für die Durchführung politischer Wahlen 1965 und 1966, das von führenden Persönlichkeiten des intellektuellen und politischen Lebens verfaßt wurde, auch die Unterschrift des bedeutendsten katholischen Laienführers, Prof. Alceu Amoroso Lima, trägt, was ihm sofort die Beschuldigung eintrug, „Linkskatholik" zu sein und die von Papst Paul VI. mißbilligte (!) Öffnung nach links zu unterstützen (beide Nachrichten in „Deutsch-Brasilianische Nachrichten", Jhg. 4, Nr. 3).

Aber auch von einer anderen, gänzlich unerwarteten Seite erfährt die Regierung Kritik und Protest. Auch das neue Regime kommt nicht daran vorbei, schon von früheren Regierungen geplante Reformen endlich in Angriff zu nehmen, vor allem die Agrarreform, und auch es kann es kaum mit anderen Mitteln. Das nun ruft wiederum zwei streitbare brasilianische Bischöfe, Dom Geraldo de Proença Sigaud SVD, Erzbischof von Diamantina, und Dom António de Castro Mayer, Bischof von Campos, auf den Plan, die schon 1963 gegen die damals vieldiskutierte Landreform der Regierung Goulart eine umfangreiche Protestschrift veröffentlicht hatten. (Sie gehören auch auf dem Konzil zu den profiliertesten Vorkämpfern der sogenannten „konservativen" Gruppe, wenn sie auch in der Aula nicht oft das Wort ergreifen.) Jetzt haben sie sich wiederum mit aller Schärfe gegen die Gesetzesvorlage von Castelo Branco gewandt: „Trotz der Stimmen, die unglücklicherweise versuchen, das heilige Evangelium und die Enzykliken zu Werkzeugen der Demagogie zu machen, ist die katholische Lehre unvereinbar mit jenen Enteignungen, die bei uns von sozialistischen und räuberischen Landreformern gegen das siebte und zehnte Gebot Gottes verlangt werden — du sollst nicht stehlen, du sollst nicht fremdes Eigentum begehren. Unter diesen Umständen können Katholiken ohne schwere Verletzung der christlichen Moral keine Ländereien in Besitz nehmen, die auf diese Weise von der öffentlichen Gewalt enteignet worden wären. Tun sie es dennoch, so würden sie moralisch als Hehler betrachtet werden müssen und könnten als solche weder das Sakrament der Buße noch der Eucharistie noch der Krankenölung empfangen" (nach „Le Monde", 25. 3. 65).

Eine Erklärung der Bischöfe des Nordostens

Der moralische Irrealismus dieser beiden Außenseiter des brasilianischen Episkopats wird freilich weder der Regierung noch auch den verantwortlich fühlenden Bischöfen große Beschwer machen. Das Hauptproblem Brasiliens ist ja nicht so sehr die Politik und der Parteien Gunst und Haß, sondern die soziale Not und die drängende Notwendigkeit industrieller und landwirtschaftlicher Entwicklung, um der schnell wachsenden Bevölkerung Arbeitsplätze und Auskommen zu beschaffen. Damit hängen aufs engste der Bildungsnotstand und die Seelsorgsnot zusammen, und alles das drängt in dramatischer Weise vor allem in dem vielgenannten Nordosten Brasiliens auf klare und durchgreifende Lösungen. Mit welch klarsichtigem Realismus und durch das Konzil geweckter Verantwortungsbewußtsein die Bischöfe jenes Gebietes ihre komplexe Aufgabe betrachten und angehen, beweist die „Erklärung", die sie nach ihrer beratenden Zusammenkunft in Ponta Negra (Natal), bei der auch Vertreter aller im Apostolat stehenden Gruppen — Diözesanklerus, Ordensmänner und -frauen, Führer der Katholischen Aktion usw. zugegen waren — im Januar dieses Jahres veröffentlicht haben.

In dieser Erklärung der Bischöfe heißt es: „Die Kirche, Mutter und Lehrmeisterin aller, kann sich nicht vom Volk isolieren, sondern muß vielmehr in seiner Mitte weilen und auf seine gerechten Wünsche lauschen. Schon Leo XIII. sagte seinerzeit zu den Priestern: Geht ins Volk! Ruhig, aber fest und in aller Demut wollen wir klarstellen, daß wir es für unmöglich halten, von dieser überlieferten Leitlinie der Kirche abzugehen und uns etwa nur auf das Geistliche zu beschränken, wenn wir auch zugeben, daß unser besonderer Auftrag zuallererst die

Evangelisation ist. Die göttliche Vorsehung hat uns das geistliche Wohl des gefährdetsten aller Entwicklungsgebiete Brasiliens anvertraut. Auf 18% der Gesamtfläche des Landes leben 32% der Gesamtbevölkerung, davon zwei Drittel in äußerst schwierigen Verhältnissen. Noch immer kämpfen wir gegen Kindersterblichkeit, Analphabetentum, mangelnde technische Vorbereitung, endemische Krankheiten. Daraus ergeben sich ernste Schwierigkeiten für die Behörden, die Mittel zur Lösung der Probleme überhaupt erst einmal wirksam einzusetzen. In solcher Lage kann man unmöglich jene Kader finden, die zur Entwicklung des Gebietes nötig wären. Ebensowenig kann aus solcher Ausgangssituation ein kaufkräftiges Volk hervorgehen, wie es gerade diesem Gebiet zu seinem wirtschaftlichen Wachstum fehlt. Im Nordosten — wie übrigens in allen anderen Gebieten des Landes — sind einfach die sozialen Strukturen nicht vorhanden, die einen Aufstieg der Massen ermöglichen würden. Noch ist es eine Ausnahme, daß jemand auf seine übertriebenen Privilegien verzichtet, die Augen auftut für die Lage der Landarbeiter und über eine gewisse Übung der Wohltätigkeit hinaus sich bemüht, die Bewohner des Nordostens wirtschaftlich und sozial in eine organische Ordnung zu integrieren. So kam es zu Ereignissen, die wir alle kennen: Der Landarbeiter ist erwacht, und diese Bewegung war durchaus gerechtfertigt, wenn auch zu extrem wegen der Primitivität von Menschen, die seit Jahrhunderten sich selbst überlassen waren und darum leicht vom Kommunismus ausgebeutet werden konnten ... Es liegt uns fern, Mißbräuche zu beschönigen und der Hochspannung, die entstand, das Wort zu reden. Die Kirche hat ihre eignen Wege, Grundsätze, Leitgedanken und Methoden, die unverwechselbar mit jedweder fremden Ideologie sind ... Aber es ist unsere Hirtenpflicht, alle, die im wirtschaftlichen und sozialen Leben unseres Gebietes Verantwortung tragen, zum Verständnis für die Forderung der Stunde aufzurufen, in der es darum geht, die gerechten und vernünftigen Wünsche des Volkes zu befriedigen ...

Entscheidungsstunde für den Nordosten

Der Nordosten lebt in seiner Entscheidungsstunde. Als wir im Jahre 1956 in Campina Grande beisammen waren, baten wir die Regierung [Kubitschek], die verschiedenen Instanzen, die im Gebiet zuständig waren, zu einer Gesamtplanung zu koordinieren als Ausgangspunkt für den Kampf gegen die Unterentwicklung. Der Gedanke, daß wir damals wenigstens indirekt zum Entstehen der SUDENE [Bundesplanungsbehörde für die Entwicklung des Nordostens] beigetragen haben, ist uns ein Trost. Wir hoffen dringend, daß die SUDENE alle technischen und finanziellen Mittel mobilisiert, um ihre Aufgabe zu erfüllen. Wir wissen, daß die brasilianische Beteiligung am Entwicklungsplan der SUDENE für 1966 bis 1968 etwa 900 Milliarden Cruzeiros beträgt, und vertrauen darauf, daß befreundete Länder ohne unannehmbare Bedingungen mithelfen werden. Aber wir sehen auch die Schwierigkeiten des Entwicklungsvorhabens. Da ist vor allem der Bevölkerungszuwachs von mindestens 600 000 Menschen im Jahr. Dann das starre Festhalten an den sozialen und wirtschaftlichen Strukturen, die praktisch jede Entwicklung lähmen. Und schließlich die Bürokratie brasilianischer und ausländischer Behörden [gemeint ist vor allem die ‚Allianz für den Fortschritt'] hier im Gebiet. Die Kirche denkt nicht im entferntesten daran, in den materiellen Fragen des Nordostens die Führung übernehmen zu wollen, aber sie ist gewillt, mehr und mehr an der Entwicklung des Gebietes mitzuwirken ... Wenn auch unsere Hauptaufgabe die Verkündigung des Evangeliums ist, so vergessen wir doch nie, daß die Liebe des Evangeliums von uns auch subsidiär einen Einsatz für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung dieses Gebietes und Volkes verlangt, in dessen Mitte die Vorsehung uns als Hirten gestellt hat ..."

Die Erklärung ist unterzeichnet von den Sekretären der drei Regionen, in die man das Gesamtgebiet des Nordostens aufgeteilt hat, darunter die für ihren sozialen und apostolischen Einsatz weithin bekannten Erzbischöfe von Recife und Bahia, Dom Helder Câmara und Dom Eugênio Sales, der als Apostolischer Administrator neben Bahia noch immer auch das Erzbistum Natal verwaltet, wo die nach dieser Stadt benannte kirchliche Erneuerungsbewegung ihren Ursprung hat.

Eine Rede des Erzbischofs Helder Câmara

Hier ist auch die höchst eindrucksvolle Rede zu erwähnen, mit der Erzbischof Helder Câmara von Recife Anfang Mai das neue Regionalseminar des Nordostens eröffnet hat und die ihm heftige Kritik in der der Regierung nahestehenden Presse eintrug. Der Erzbischof erinnerte an die besondere Aufgabe der Christen Lateinamerikas innerhalb der Entwicklungsländer, die ja im allgemeinen und in ihrer Mehrzahl nicht christlich sind. Nach überaus scharfen Worten gegen den klassischen und den Neokolonialismus umriß er die Verantwortung der armen Christenheit Lateinamerikas, die darin bestünde, in jenen weißen Völkern, die im Überfluß leben und sich Christen nennen, das Gewissen wachzurufen, sie ihres praktischen Materialismus zu überführen und auf die Gefahr aufmerksam zu machen, daß sie durch ihr Verhalten Christus vor der Welt verleugnen. Damit nicht genug: Der Redner mahnte eindringlich, daß vor allem und zunächst die hochentwickelten Gebiete Brasiliens selbst den unterentwickelten Landesteilen zu Hilfe kommen müßten; erst dann könne Brasilien als Ganzes glaubwürdig im Namen der Welt der Armut den Dialog mit der Welt des Reichtums eröffnen. Das neue Seminar müsse dem Studium der Philosophie und Theologie in der Weise Raum bieten, daß die konkreten Fragen nach der Entwicklung und dem sozialen Aufstieg des Menschen ständig im Blickfeld stünden. Dabei gelte es, das Prinzip der Subsidiarität zu überprüfen, die Versuche eines neuen (nicht-marxistischen) Sozialismus zu berücksichtigen, über die Automation und ihre Folgen nachzudenken und das Verhältnis zwischen Klerus und Laien in seiner besonderen Dynamik im Zusammenhang mit der Dynamik der Entwicklungsländer zu sehen — alles Fragen, die dem Regionalseminar für den Nordosten Brasiliens in besonderer Weise aufgegeben sind.

Daß und wie gerade der Nordosten zum großen und letzten Endes sehr hoffnungsvollen Experimentierfeld für das Zusammenwirken staatlicher und kirchlicher Kräfte geworden ist, zeigt eine ausgezeichnet dokumentierte Studie von Stephan Wegener: Die katholische Kirche und der gesellschaftliche Wandel im brasilianischen Nordosten, 1964 als Dissertation im Arnold-Bergstraesser-Institut der Universität Freiburg i. Br. erarbeitet, auf deren Hintergrund die „Erklärung" der Bischöfe und die Rede von Erzbischof Helder Câmara besondere Leuchtkraft erhalten.

Ökumenische Nachrichten

Eigene Konsultationen des Lutherischen Weltbundes mit Rom

Schon während der Vorgeschichte des Konsultativ-Ausschusses, der im Mai 1965 aus Mitgliedern des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und führenden Männern des Weltrats der Kirchen gebildet worden ist (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 255 f., 312, 399 f. und 456), wurde es deutlich, daß die seit der Dritten Weltkonferenz von Neu-Delhi erstarkten konfessionellen Weltbünde sich nicht einfach durch die Organe des Weltrats der Kirchen für das Gespräch mit Rom vertreten lassen. Sie wollen selbständig in den für sie wichtigen dogmatischen Fragen mit dem römischen Sekretariat verhandeln. Als erste haben die Lutheraner während der Tagung des Exekutivkomitees des Lutherischen Weltbundes (LWB) am 14. Juni 1965 in Arusha (Tansania) die Sonderwünsche für das Gespräch mit Rom verwirklicht, wie sie auch auf der Tagung des Zentralkomitees des Weltrats der Kirchen in der Frage des Nachfolgers von Dr. Visser 't Hooft sich vorerst durchgesetzt hatten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 255).

Während der sechstägigen Konferenz von Arusha wurden nicht nur die Konzilsbeobachter des Lutherischen Weltbundes für die Vierte Konzilsperiode benannt, darunter wieder der bekannte Kontroverstheologe Kristen E. Skydsgaard, Kopenhagen, sondern es wurde auch das Genfer Generalsekretariat des Lutherischen Weltbundes ermächtigt, Konsultationen mit der römisch-katholischen Kirche durchzuführen (epd, 5. 7. 65). Wie es heißt, werden demnächst die ersten Gespräche stattfinden über Inhalt, Ziel und Aufgabenbereich möglicher Kontakte und Zusammenarbeit. Ferner soll festgestellt werden, „welche theologischen Fragen im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirche für den künftigen Dialog als zentral empfunden werden".

Von lutherischer Seite werden unter Leitung des bayerischen Landesbischofs Hermann Dietzfelbinger, München, an den Konsultationen teilnehmen Dekan Jerald C. Brauer von der Chicago Divinity School, Kristen E. Skydsgaard, Kopenhagen, Warren A. Quanbeck, St. Paul, Minnesota, Vilmos Vajta vom Forschungsinstitut des LWB in Straßburg sowie der Generalsekretär des LWB, Kurt Schmidt-Clausen, und sein Stellvertreter, Pastor Carl Mau, beide Genf. Die römisch-katholische Kirche wird ebenfalls durch sieben Vertreter an den Gesprächen beteiligt sein, und zwar durch Bischof Hermann Volk von Mainz; Titularbischof Willebrands; Bischof Hans Martensen von Kopenhagen; William W. Baum, Sekretär der Bischofskommission für Ökumenismus in den USA; Peter Bläser MCC vom Möhler-Institut in Paderborn; Johannes Witte SJ, Professor für protestantische Theologie an der Gregoriana; und Yves M. J. Congar OP, Straßburg.

Zu den Konsultationen soll auch ein Vertreter des Weltrats der Kirchen eingeladen werden. Um „Verwirrung in den Gemeinden zu vermeiden", wird von den Lutheranern betont, daß es sich bei diesen regelmäßigen Begegnungen nicht um einen „vorschnellen Pseudo-Ökumenismus und Unionismus" handeln werde.

Katholisch-lutherische Gespräche in den USA

Wie aus der personellen Zusammensetzung des Konsultativ-Ausschusses des LWB mit römisch-katholischen Bischöfen und Theologen hervorgeht, ist eine gewisse Kontinuität mit den seit 1946 laufenden sog. Paderborner Theologengesprächen gegeben. Die führenden Persönlichkeiten kennen sich und die Probleme. Gleichzeitig wird aus den USA eine analoge Initiative zu Gesprächen zwischen offiziell beauftragten lutherischen und römisch-katholischen Theologen auf Landesebene gemeldet. Einige der Personen sind wiederum mit dem umfassenderen Konsultativ-Ausschuß identisch, was nur günstig ist. Der Beginn dieser Gespräche wurde auf den 6. Juli 1965 in Baltimore angesetzt. Ihrer Themenstellung nach sind sie langfristig und systematisch angelegt. Als Fundament wurde gewählt die unterschiedliche Interpretation des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, wofür beide Seiten ein nicht veröffentlichtes Arbeitsdokument verfaßt haben. Der Ankündigung dieser offiziellen Gespräche durch Msgr. W. Baum, Washington, den Beauftragten des katholischen Episkopats, und Pfarrer Paul C. Empie, New York, Exekutivdirektor des National Lutheran Council, dem sich neuerdings dieser Gespräche wegen die streng-lutherische Missouri-Synode angeschlossen hat (mit ca. 2,7 Millionen Gläubigen), gingen längere informelle Besprechungen voraus, an denen auch der Bischof von Pittsburgh, John J. Wright, beteiligt war.

Die wichtigsten Gesprächspartner auf katholischer Seite sind außer Msgr. Baum die beiden Jesuiten vom Woodstock-College (Maryland) John Courtney Murray und Walter J. Burghardt. Die Lutheraner werden geführt von George Lindbeck, Yale University, dessen beachtliches Gutachten zur Zweiten Konzilssession noch unvergessen ist (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 547—549), und Warren A. Quanbeck, der wieder Konzilsbeobachter des Lutherischen Weltbundes sein wird. Nach allen Erfahrungen, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem unbefangenen und realistischen Urteil ökumenischer Beobachter aus den USA zur Entwicklung des Konzils gemacht werden konnten, darf man mit wertvollen Impulsen für das theologische Gespräch auf höherer Ebene rechnen.

Englands Methodisten für Union mit Canterbury

Die britische Methodistenkonferenz, die vom 5. bis 9. Juli 1965 in Plymouth tagte, hat mit einer wider Erwarten großen Mehrheit die Entscheidung zugunsten der im „Report" von 1963 vorgeschlagenen Union mit der Kirche von England beschlossen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 456 f.). Diese vom Erzbischof von Canterbury, A. M. Ramsey, dankbar begrüßte Entscheidung drückt sich in drei verschiedenen Abstimmungen aus. Man verfuhr ähnlich vorsichtig wie sieben Wochen vorher die Generalsynode der Kirche von England.

Die erste Abstimmung mit 601 zu 14 hielt anfangs noch einmal die Generallinie des „Report" von 1963 fest und sprach sich für „engere Beziehungen" zur Kirche von England aus. Die anglikanische „Church Times" (9. 7. 65) bemerkte dazu, die „berechnete Zweideutigkeit" dieser sehr allgemeinen Formel habe der nahezu einstimmigen Mehrheit etwas von ihrer Substanz genommen. Die eigentliche Entscheidung fiel vor Schluß der Tagung mit einer Abstimmung von 488 zu 137, bei einigen Vorbehalten entsprechend dem Verfahren der anglikanischen Generalsynode, für die Bildung einer gemischten anglikanisch-methodistischen Kommission, die mög-

lichst bis 1968 die noch strittigen Punkte des Zusammenschlusses der beiden Kirchen klären soll. Das sind etwa 15 offene Fragen, darunter die Interpretation des Priestertums und des Pfarramtes, die „offene Kommunion", die die Methodisten zu den anderen Freikirchen unterhalten und die sie nicht aufgeben möchten, der Gebrauch von vergorenem Wein beim Abendmahl und schließlich die Ernennung und Funktion der methodistischen Bischöfe, was die Frage des Establishment der Kirche von England berührt, die nicht für die Methodisten gilt, da sie „Freikirche" sind, d. h. frei vom Einfluß der Krone und des Unterhauses. Die Teilnahme von Laien am Kirchenregiment dürfte die geringsten Schwierigkeiten bereiten.

Die Gegenprobe

Wenn man nach diesen beiden Rahmenabstimmungen ginge, so ergäbe sich ein ähnlicher Schluß wie bei der Entscheidung der Kirche von England im Mai: Auch die englischen Methodisten haben sich als „Kirche" offiziell entschieden, den Bericht einer freien Theologenkommission für die Union zu akzeptieren, und zwar so bald wie möglich, aber die schwierigsten Fragen bleiben eben unentschieden. Daß es sich dennoch nicht um eine Art Nein in der Form eines bedingten Ja handelt, sondern um ein volles Ja mit notwendigen Vorbehalten, an deren Überwindung geglaubt wird, zeigt die Gegenprobe einer aufschlußreichen dritten Abstimmung. Der Sprecher der Opposition, die übrigens bei den provinzialen Vorabstimmungen über Minderheiten bis zu 45 Prozent verfügte, C. Kingsley Barett, stellte einen Zusatzantrag auf der Linie, es sei heute die erste Pflicht der Methodisten (die wie die Kirche von England über beträchtliche Abgänge zu klagen haben), ihre Einheit untereinander herzustellen. Dieser Antrag wurde mit 465 zu 165 Stimmen verworfen. Das ist also eine echte Entscheidung für den Weg nach vorn. (Einen ausführlichen Bericht über die Verhandlungen der Methodistenkonferenz von Plymouth und die Resolutionen veröffentlichte „Church Times", 9. 7. 65, S. 9; über die gesamte Vorgeschichte mit den Hauptdokumenten unterrichtet das im Mai 1965 erschienene Heft Nr. 2/3, April/September 1964, der Pariser „Istina", S. 233—300.)

Hirtenworte in die Zeit

Der Christ und die Arbeit

Zum 1. Mai dieses Jahres richtete der Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Frings, ein Lehrschreiben „Der Christ und die Arbeit" an die Gläubigen seiner Diözese. Es hat folgenden Wortlaut:

Liebe Brüder und Schwestern in Christus!

Der 1. Mai, der Tag der Arbeit, gibt mir Gelegenheit, zu einer bedeutenden Frage unseres christlichen Lebens Stellung zu nehmen. Was bedeutet die Arbeit im ganzen des christlichen Lebens? Diese Frage ist in unserer Verkündigung selten behandelt worden. Und wenn sie behandelt wurde, geschah es oft nicht unter Berücksichtigung der heutigen Arbeitssituation. Im allgemeinen haben wir eine Trennung von Religion und Arbeit zu beklagen, die nicht gerechtfertigt ist. Ich will deshalb zunächst versuchen, den Wandel in der Arbeitswelt mit den Schwierigkeiten, die er dem Menschen bereitet, aufzuzeigen. Dann möchte ich Hinweise geben, wie der Christ seine tägliche Arbeit auch heute sinnvoll vor Gott tun kann.

Der moderne Mensch hat durch seine Arbeit die Welt in einem Maße umgestaltet, wie man es vor 200 Jahren kaum zu denken gewagt hätte. Er hebt sich über die Erde hinaus, dringt in den Weltraum vor und träumt zugleich von einer Veränderung seiner selbst und der gesamten Welt. All das hat der Mensch durch seine Arbeit bewirkt. Aber macht die Arbeit ihn zufrieden, findet er in ihr sein Glück? Hilft sie ihm bei der Entfaltung seiner Persönlichkeit, dient sie ihm, sein Heil in dieser Welt zu wirken?

Es geht hier nicht um die Produkte der Arbeit, die organisatorischen Fortschritte, die Ausweitung der Produktion, die neuen technischen Gebilde, die täglich in den Dienst des Menschen treten und die das Leben in mancher Beziehung erleichtern. Vielmehr geht es um die Arbeit selbst, das persönliche menschliche Tun, das uns so viele Stunden des Tages beschäftigt.

1. Verschiedene Sichten der Arbeit

Nicht wenige betrachten ihre tägliche Arbeit als notwendiges Übel. Sie arbeiten lediglich des Lohnes wegen und messen die Arbeit kaum an ihrem inneren Wert. Neben dem Lohn sind sie auf das gesellschaftliche Prestige bedacht, das sie mit einem bestimmten Rang in der Arbeitshierarchie erreichen; sie denken an die Freizeit, die die Arbeit erlaubt. Persönlichkeitsbildung und Heilswirken scheinen ganz in den arbeitsfreien Raum verlagert. Die Zeit, die im Betrieb verbraucht wird, gilt geradezu als menschlich verloren. Daß eine solche Auffassung schlimme Folgen hat, bedarf keines Beweises. Was bedeutet es für den Menschen, wenn er die besten Stunden des Tages, die er an seiner Arbeitsstätte verbringt, für innerlich nutzlos hält! Unzufriedenheit und Widerwillen sammeln sich an und bleiben nicht auf den Arbeitsraum beschränkt. Man nimmt sie mit nach Hause, vergiftet die Familienatmosphäre und steckt andere mit seiner Mißstimmung an. Es ist gefährlich, wenn ein wesentlicher Teil des Lebens menschlich nicht erfaßt und religiös nicht durchformt ist. Das Ganze des Lebens droht dann sinnlos zu werden.

Eine andere Gruppe von Menschen ist geradezu von ihrer Arbeit besessen, und zwar aus den verschiedensten Motiven: Forscher und Ingenieure sind darauf aus, die Welt in den Griff zu bekommen; andere sind berauscht von den materiellen Erfolgen der Arbeit; viele nutzen die verkürzte Arbeitszeit lediglich dazu, sich in der Freizeit eine zusätzliche Erwerbsquelle zu erschließen; eine große Gruppe träumt von einem innerweltlichen Paradies, das durch die gesteigerte Tätigkeit zugänglich sein soll.

Selbst überzeugte Christen, die sich ernsthaft bemühen, ihre tägliche Arbeit sinnvoll als Dienst vor Gott zu leisten, und am Morgen darum beten, die Opfer und Mühen des Tages und der Arbeit im Geiste Christi zu tragen, empfinden es als überaus schwer, die Welt der Arbeit in

das christliche Dasein einzuordnen. Die Arbeit bleibt ihnen eine Last, deren Sinn sie kaum noch verstehen.

2. Wandel in der Arbeitswelt

Die Verkürzung der Arbeitszeit führt in sehr vielen Fällen zu einer Intensivierung der Arbeit, die durch eine stärkere Konzentration und nervöse Erschöpfung erkauft werden muß. In Werkstätten und Büros wird die Möglichkeit zu menschlichen Begegnungen seltener. Es fehlt die Zeit zum Gespräch, und es wird weniger bei der Arbeit gelacht. Da und dort zwingt die Maschine dem Menschen einen unorganischen Rhythmus auf. Heute zu arbeiten fordert eine ungleich größere Intelligenz als die Arbeit früherer Zeiten. Daher der Ruf nach gebildeten, besser vorgebildeten und besser ausgebildeten Menschen! Doch diese Notwendigkeit höherer Bildung und Ausbildung hat wieder ihre negativen Folgen. Nach einem geflügelten Wort weiß der moderne Mensch von immer weniger immer mehr. Der einzelne vermag seine Tätigkeit kaum mehr in das Ganze einzuordnen. Spezialisiert auf bestimmte Aufgaben, sieht er wichtige seiner menschlichen Kräfte verkümmern; so drängt er danach, sie in der Freizeit zu entfalten. Dazu erlebt der spezialisierte Arbeiter, daß er in seiner Arbeit leichter durch andere ausgetauscht werden kann; denn Teilfunktionen lassen sich leichter erlernen als ganzheitliche Aufgaben. Ein weiteres Merkmal der heutigen Arbeitswelt ist ihre innere Verflochtenheit. In früheren Zeiten bot die Natur dem Menschen das dar, was er für seinen Lebensunterhalt brauchte. Er war bei der dünnen Besiedlung unabhängiger von anderen Menschen, während der einzelne sich nun die Güter, die er benötigt, in den seltensten Fällen selbst beschaffen kann. Viele haben jetzt im arbeitsteiligen Produktionsprozeß zusammenzuwirken, sind aufeinander angewiesen und müssen miteinander auskommen.

So belastend Spezialisierung und Arbeitsteilung auch sind, sie haben ihre guten Seiten darin, daß sie die Menschen solidarisch zusammenwirken lassen in Gruppenarbeit, im sogenannten Teamwork, in der Belegschaft, in der Zusammenarbeit der Führungsgremien und der Gesamtheit der dem Unternehmen Angehörigen. Gemeinsam vollziehen die Menschen heute den allgemeinen Kulturauftrag Gottes: „Machet euch die Erde untertan."

3. Zur Arbeitssituation einzelner Gruppen

Die Arbeiter

Im vorigen Jahrhundert war der Arbeiter Außenseiter der menschlichen Gesellschaft; wirtschaftlich ungesichert, lebte er am Rande des Existenzminimums; sich weiterzubilden hatte er nur geringe Möglichkeiten; seine Arbeit war hart und über das erträgliche Maß ausgedehnt; die Arbeitsbedingungen waren menschenunwürdig. All das hat sich gewandelt.

Die Arbeitszeit wurde wesentlich verkürzt, und die Arbeit selbst hat ihre drückende Hast verloren.

Tatsächlich erkennen die meisten ehrlich und dankbar die Wandlungen an und sind frei von falschen Minderwertigkeitsgefühlen. Alle Welt bewunderte die Haltung, die die deutschen Arbeiter nach dem Zweiten Weltkrieg zeigten. In keinem anderen Land Europas hat die Arbeiterschaft soviel Disziplin an den Tag gelegt und auf Streiks verzichtet wie in dem unsrigen; nirgendwo wurden die Forderungen in so vernünftigen Grenzen gehalten. Selbstverständlich finden sich bei einer langdauernden Überbeschäftigung unter mehr als 20 Millionen Arbeitnehmern immer solche, die träge, überkritisch und unfähig sind. Ihr Verhalten darf man jedoch nicht der gesamten Arbeitnehmerschaft anlasten. Außenseiter, die nur auf maßlose Forderungen bedacht sind und mit sich, ihrer Arbeit und ihrem Lohn unzufrieden sind, sind nicht berufen, Sprecher der Arbeitnehmer zu sein.

Die Angestellten und Beamten

In den letzten 80 Jahren ist die Zahl der Angestellten und Beamten um ein Vielfaches gewachsen. In der modernen Industriegesellschaft gewinnt diese Schicht eine immer größere Bedeutung. Ihr weitaus größter Teil verrichtet eine ausführende Arbeit; andere tragen in einem Teilbereich Verantwortung, und eine Spitzengruppe hat die Aufgabe der Planung und Leitung des Ganzen. Rein äußerlich ist oft nicht zu erkennen, welche Stellung der einzelne einnimmt. Der Mensch drängt aber danach, seine Stellung und seinen Rang auch äußerlich darzustellen. Daher suchen manche durch einen übersteigerten Konsum zu zeigen, daß sie „wer" sind. Andere sehen in ihrem Mitarbeiter den lästigen Konkurrenten, der ihnen den Aufstieg erschwert. Deshalb ist die Solidarität untereinander oft sehr schwach. Offenbar hat jede Gruppe der arbeitenden Menschen eine für sie typische Last der Arbeitswelt zu tragen. Aber sind tatsächlich die geringfügigen Unterschiede in Ansehen und Geltung, bezüglich der Ausstattung der Büros, der Bestimmungsrechte und der vielfach abgestuften Titel von solcher Bedeutung? Vor Gott zählt einzig der Mensch und nicht die diesseitigen Unterscheidungen.

Die Frauen

In der heute so verbreiteten Frauenarbeit verbergen sich mehrere Gefahrenmomente. Zum großen Teil arbeiten Frauen unter Bedingungen, die auf die physischen und psychischen Gegebenheiten des Mannes zugeschnitten sind. Wenn auch viele Unternehmer, was die Ausgestaltung der Arbeitsplätze, die Arbeitsgestaltung, Leistungsforderung, Menschenführung usw. betrifft, den beschäftigten Frauen gerecht werden, so ist doch noch Erhebliches zu leisten.

Immer noch wird die Arbeit der Frau im Verhältnis zur Arbeit des Mannes unterbewertet. Im ganzen gesehen, haben die Frauen nicht annähernd die Aufstiegschancen wie die Männer, selbst wenn man einwendet, daß viele Frauen nur zwischenzeitlich berufstätig sind und sie deshalb der Aufstieg weniger interessiert.

Durch die Berufstätigkeit der Frauen und Mütter ist die Einheit und Ganzheit der Familien gefährdet. Verheiratete berufstätige Frauen leiden unter der Doppelbelastung von Berufsarbeit und Familie. Die Frau kommt abgespannt nach Hause, hat zu wenig Zeit, sich zu erholen, und ist für die Familie nicht frei. Nicht nur der eheliche Friede wird dadurch belastet. Noch mehr leiden unversorgte Kinder unter der Berufstätigkeit der Mutter. Die Pflege der Kinder, ihre Beaufsichtigung, die Hilfe bei den Schularbeiten, kurz die gesamte Erziehung wird beeinträchtigt.

Sollten wir grundsätzlich von der Arbeit verheirateter Frauen abraten? Ja, wenn dadurch die Ehe oder die Erziehung der Kinder in Frage gestellt wird. Sicherlich verdienen die Frauen Verständnis, die zu Beginn der Ehe noch eine Zeitlang arbeiten, um die fehlenden materiellen Voraussetzungen zu schaffen, ebenso die verwitweten Frauen, die die Lebensnot zur Berufstätigkeit zwingt, die älteren Frauen, deren Kinder herangewachsen sind und die in einer begrenzten Berufstätigkeit einen Ausgleich für

ihre Einsamkeit und mangelnde Beschäftigung suchen, und schließlich jene Frauen, denen Gott den Kindersegen versagt hat.
Unter keinen Umständen dürften Frauen, ohne durch die Not gezwungen zu sein, außerhalb des Hauses arbeiten, wenn darunter Ehe und Familie leiden. Um mögliche Spannungen zu vermeiden, sollten alle Formen einer sinnvollen Teilzeitbeschäftigung für Frauen gefördert werden.

Die Jugendlichen

Der Jugendliche kommt vom Elternhaus und von der Schule in die rauhe Welt der Betriebe. Mit welchen Menschen wird er hier zusammenarbeiten? Welche Vorgesetzte werden ihn einführen, anleiten und weiterbilden? Der Betrieb kann für den Jugendlichen eine Schule sozialer Tugenden und ernster Selbstzucht sein. Er kann ebenso zum Verführer werden, wenn Vorgesetzte und Mitarbeiter versagen. Mit Recht klagt Pius XI., daß an den Stätten, an denen der rauhe Stoff veredelt, der Mensch an Leib und Seele verdorben wird.

Die Führungskräfte

Trotz aller demokratischen Absicherungen durch Mitberatung und Mitbestimmung wird es in der Arbeitswelt ohne Über- und Unterordnung nicht gehen. Es ist nicht unmenschlich, in einem Sachbereich zu gehorchen, sich ein- und unterzuordnen. Nur muß der geforderte Gehorsam sich in den Grenzen der Arbeitsfunktionen halten und die persönliche Sphäre des Angesprochenen respektieren. Entscheidend ist, daß den Führungskräften aller Stufen echte Verantwortung übertragen wird und die Verantwortung nicht ausschließlich bei der Spitze verbleibt. Je mehr sie gestreut ist, um so mehr fühlen sich die einzelnen ihrer Arbeit und dem Unternehmen verpflichtet.
Führungskräfte dürfen sich nicht darauf beschränken, nur in fachlichen Dingen Könner zu sein. Sie müssen sich darauf verstehen, ihre Mitarbeiter als freie, verantwortliche Personen zu würdigen, und mit dazu beitragen, daß alle ihre Arbeit mit Lust und Liebe verrichten können. Ein guter Vorgesetzter sollte seine Untergebenen nicht nach Launen behandeln und jedem mit einem gepflegten Gerechtigkeitsbewußtsein begegnen. Der Mitarbeiter ist Mensch; er hat das Recht, daß man Zeit für ihn hat, ihn anhört und an seinem Schicksal Anteil nimmt. Ohne ein gerütteltes Maß an Geduld und heiterem Verständnis für die Schwächen der Menschen kann niemand Vorgesetzter sein. Es ist überraschend, wie leichtfertig manchmal bei der Vergabe von Führungspositionen über allen bekannte menschliche Mängel hinweggesehen wird, und zwar mit der oberflächlichen Begründung, man müsse zwischen Privatleben und fachlicher Arbeit scheiden; für den Betrieb sei das Privatleben gleichgültig. Hier sei keineswegs einer Gesinnungsschnüffelei das Wort geredet. Aber es dürfte doch nicht angehen, den Menschen in einen Privatmann und einen Vorgesetzten zu scheiden. Der Mensch ist immer nur einer und handelt immer auf Grund seiner Lebensganzheit. Ist der private Lebensbereich nicht in Ordnung, wird sich diese Unordnung auch auf die Welt des Berufes übertragen.

Die Gastarbeiter

Die zahlreichen Gastarbeiter tragen deutlich dazu bei, die wirtschaftliche Kapazität und den Wohlstand unseres Volkes zu heben. Unter keinen Umständen darf man sie nur als reine Arbeitskraft in einer Form moderner Sklaverei werten. Es sind alle Anstrengungen zu machen, sie auch an den Kulturgütern unseres Landes teilnehmen zu lassen, die ja gleichfalls ein Spiegelbild des wirtschaftlichen Aufstiegs darstellen. Die Gastarbeiter haben von Natur das Recht, ihre Familien mitzubringen oder eine Familie zu begründen und eine menschenwürdige Wohnung zu erhalten. Ihnen und ihren Kindern stehen dieselben Bildungsmöglichkeiten zu wie den einheimischen Kindern. Sie haben das Recht, ihr Volksgut zu bewahren, ihre Sprache und ihre Gemeinschaft zu pflegen. Der Gastarbeiter ist oft vereinsamt und in Gefahr, zu verwahrlosen. Er ist unser Nächster geworden. Wir können uns von der Sorge für ihn nicht freisprechen. Den fremdländischen Mitarbeiter müssen wir als gleichwertigen Menschen betrachten und ihm helfen, sich in der vielleicht ungewohnten Arbeit und im neuen Milieu zurechtzufinden. Das ist nicht nur Aufgabe der öffentlichen Institutionen und der Seelsorge, sondern vor allem auch der Unternehmen und ihrer Mitarbeiter.

4. Christliche Sinndeutung der Arbeit

Nachdem ich über die Schwierigkeiten der heutigen Arbeit und die besonderen Probleme einzelner Gruppen geschrieben habe, fragen wir nun, was uns die Offenbarung und die christliche Tradition über den Sinn der Arbeit sagen und wie uns der Glaube helfen kann, die tägliche Arbeit sinnvoll in das christliche Lebensganze einzuordnen.

Arbeit im Dienste der Lebenserhaltung

Dem Menschen wird sein Dasein nicht einfach als Geschenk gegeben, das er ohne sein Zutun erhalten könnte. Er muß sich vielmehr selbst darum bemühen. Die Befriedigung der elementaren Lebensbedürfnisse erfordert Arbeit. Wir brauchen Nahrung und müssen uns die Nahrungsmittel beschaffen. Wir benötigen Kleidung und müssen sie anfertigen. Wir bedürfen der Wohnungen und müssen sie bauen. Aber mit der Befriedigung der elementaren Lebensbedürfnisse geben wir uns nicht zufrieden. Wir wollen auch gut und schön leben, wie es dem Stil unserer Zeit entspricht. Kurz gesagt: wir müssen arbeiten, um für uns und die Unsrigen den Lebensunterhalt zu verdienen, um so zu leben, wie es die Errungenschaften der modernen Welt ermöglichen, und um unsere Zukunft im Rahmen des dem Menschen Möglichen zu sichern.

Arbeit im Dienste der Lebensentfaltung

Die Arbeit hat aber noch einen tieferen Sinn. Sie dient dem Menschen dazu, sich selbst zu verwirklichen. Gott will, daß wir die Kräfte, die er in uns hineingelegt hat, entfalten. Wir dürfen sie nicht verkümmern lassen. Gott will, daß wir die Talente, die er uns gegeben hat, gebrauchen und mehren. Wir dürfen sie nicht vergraben. Die Art und Weise, in der sich der einzelne durch seine Arbeit selbst entfaltet und verwirklicht, hängt wesentlich von dem Grade seiner geistigen Bewußtheit und Freiheit ab. Jeder Mensch sucht in seiner Arbeit eine Möglichkeit der Selbstentfaltung, selbst dann, wenn ihm dieses nicht besonders bewußt ist. In einfachster Weise drückt sich dieses Wissen um die Notwendigkeit der Arbeit für die eigene Persönlichkeitsentfaltung darin aus, daß der Mensch den Willen hat, sich zu betätigen oder, wie er sagt, sich nützlich zu machen. Viele Menschen sind entsprechend ihrer Begabung mit einer schlichten Tätigkeit zufrieden. Sie wissen, daß sie sich dadurch nützlich

machen, ihren Teil zur Erhaltung der Familie und des Volksganzen beitragen und damit ihr Leben vor Gott verwirklichen. Wenn ihre Tätigkeit einigermaßen ihren Anlagen entspricht, sind sie glücklich und zufrieden.
Noch wissen viele aus eigenem Erleben um die schreckliche Zeit der Arbeitslosigkeit und erinnern sich an das Unglück und die Unzufriedenheit, die sie über die Menschen brachte. Damals betrachteten sich die zur Arbeit willigen und befähigten Menschen als nutzlose Glieder der menschlichen Gesellschaft. Sie schämten sich vor Frau und Kindern, da sie den Lebensunterhalt für ihre Familien nicht verdienen konnten. In der Zeit der Arbeitslosigkeit erlebten die meisten, daß Arbeiten-Dürfen eine Gnade ist und Nicht-arbeiten-Können ein Fluch. Der Fluch eventueller Arbeitslosigkeit lastet auch heute noch auf vielen unterentwickelten Ländern und ist die Ursache ständiger Gefährdung und Radikalisierung.
Je mehr der Mensch sich seiner bewußt ist, um so mehr verlangt er nach einer Arbeit, die seiner Neigung und Eignung entspricht. Tatsächlich haben wir heute eine solche Fülle verschiedener Berufe, daß die Möglichkeit der Entfaltung in der Berufsarbeit relativ groß ist. Freilich ist vor der Illusion zu warnen, es könne jemand derart von seiner Berufsarbeit ausgefüllt werden, daß er darin die völlige Daseinserfüllung finden würde. Der Mensch lebt nicht nur, um zu arbeiten. Zudem ist alle Berufsarbeit irgendwie einseitig. Sicherlich gibt es Berufe, zu denen der Mensch innerlich gerufen sein muß und die ihn weitgehend ausfüllen, wie z. B. die Berufe des Priesters, des Arztes, des Juristen, des Lehrers, des Künstlers. Aber es wäre töricht, zu meinen, in diesen Berufen gäbe es nur eitel Freude. Ihre besonderen Härten sind den Außenstehenden unbekannt. Oft ist hier der größeren Freiheit wegen ein größeres Risiko einzugehen. Ein großer Teil der Menschen übt nicht die Arbeit aus, die seiner Eignung am meisten entspricht. Viele müssen die erste beste Arbeit ergreifen. Andere haben nur danach gefragt, welche Arbeit am meisten einbringen wird, und entdecken später, daß sie selbst leer dabei ausgehen. Wir müssen uns darum hüten, die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung in der Arbeit zu überschätzen.

Arbeit als Buße

Alle Arbeit, selbst die idealste, hat ihre belastenden Momente; sie ermüdet durch die erforderliche Anstrengung; sie langweilt durch die steten Wiederholungen; sie belastet mit den Eigen- und Unarten der Mitarbeiter und Vorgesetzten; sie stimmt mißmutig in ihrer Einseitigkeit und Spezialisierung. Man muß sie an guten und schlechten Tagen ausüben, ob man sich wohl oder unwohl fühlt.
Es gehört zur christlichen Lebenskunst, die Last eines jeden Arbeitstages mit innerem Anstand ohne Aufbegehren zu ertragen und ohne seinen Unwillen an anderen, an Vorgesetzten und Untergebenen, an Frau oder Kindern auszulassen. Wie unsinnig ist es doch, selbst bitter zu werden und voller Neid auf die zu schauen, die in ihren Berufsarbeiten glücklicher zu sein scheinen.
Wissen wir denn, ob das wirklich an der Art ihrer Arbeit liegt oder vielmehr an der inneren Gesinnung der anderen?
Die christliche Lehre allein weiß das Ungenügen der Arbeit recht zu deuten. Die Lehre von der Ur- und Erbsünde macht uns auf den Riß aufmerksam, der sich durch das ganze Gefüge des menschlichen Lebens zieht. Zudem trägt unsere eigene Sündhaftigkeit immer wieder dazu bei, das Arbeitsleben zu belasten. Wer belastet nicht auch die Arbeit seiner Mitarbeiter mit seinen Launen, Ungerechtigkeiten, mit seiner Trägheit, seinem Ehrgeiz?
Jede Arbeit ist eine Möglichkeit zur Buße. Niemand ist frei von Schuld und bedürfte der Buße nicht. Der Mensch vermag Sühne zu leisten, indem er die Last eines jeden Arbeitstages geduldig trägt. Paulus schreibt in seinem Brief an die Kolosser (1, 24): „Ich freue mich in meinen Leiden, die ich für euch trage, und ergänze an meinem Fleische, was dem Leiden Christi noch fehlt zugunsten seines Leibes, der die Kirche ist." Paulus will durch seine Leiden, das heißt durch die Belastungen, die seine tägliche Berufsarbeit mit sich bringt, die Strapazen der Reise, die gefährlichen Schiffsfahrten, den Andrang der Menschen, die Verleumdung falscher Brüder usw. die Leiden Christi ergänzen, indem er seine Leiden mit den Leiden Christi vereint und so als Diener Christi zur Erlösung der Welt beitragen kann. Wenn wir wie Paulus die tägliche Last der Berufsarbeit im Geiste der Buße tragen, können wir zugleich Sühne leisten für die eigene Schuld und die Schuld anderer. Dadurch tragen wir zur Erlösung der Welt und zum Aufbau der Kirche bei.

Arbeit als Weltgestaltung

Nach christlicher Lehre erhält die Arbeit einen hohen Sinn, da sie die Welt mitgestaltet und einen gottgewollten Beitrag zur Vollendung des Kosmos leistet.
Mag auch der einzelne eine stille verborgene Arbeit tun, die unbedeutend zu sein scheint, im Grunde ist keine Arbeit für die Entfaltung des Kosmos nebensächlich. Eine Mondrakete z. B. besteht aus Hunderttausenden Einzelstücken. Von der Präzision eines jeden Teiles hängt der Gesamterfolg ab. Das Versagen eines noch so kleinen Teiles kann den Gesamterfolg in Frage stellen und Leben gefährden. Der einzelne Arbeiter, der ein solches Teilstück fertigte, ahnte vielleicht gar nichts davon, wofür dieses eingesetzt wurde. Entscheidend bei aller Spezialtätigkeit ist es, daß wir uns den Blick für das Ganze bewahren, aber nicht nur für das Ganze eines Autos oder einer Rakete, sondern für das Ganze der neuen Welt, an der wir an einem Punkt mitbauen.
Die Menschheit hat eine Phase erreicht, in der sie nicht mehr Sklave der Natur ist, sondern die Kräfte der Natur entdeckt und in Dienst nimmt. Zum erstenmal in ihrer Geschichte sind sich die Menschen ihrer Einheit bewußt geworden. Sie haben begonnen, diese Welt mit den Mitteln der Wissenschaft und Technik umzugestalten und entsprechend ihrer inneren Gesetzlichkeit zu vollenden. Die Menschheit ist nach Gottes Willen Baumeister einer neuen Welt und soll die Schöpfung der Vollendung zuführen. Ein neuer Himmel und eine neue Erde sollen erstehen, die an der Erlösung des Menschen durch Christus teilnehmen. Alles, was der Mensch im Laufe der Jahrtausende durch seine Arbeit an dieser Welt schafft, ist nach Gottes Willen ein Baustein zu deren Entwicklung. Nichts von alledem, was wir täglich wirken, ist umsonst. Gott greift den Torso des menschlichen Mühens auf und gestaltet ihn endgültig aus, ebenso wie er das Bruchwerk des menschlichen Lebens durch seine Gnade vollendet.
Freilich müssen wir uns hier von einer gefährlichen Illusion hüten. Es könnte der Eindruck entstehen, als würde der Mensch aus eigener Kraft einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen, als würde der wissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Fortschritt aus dieser Erde das erhoffte Paradies machen.

Gott ist Mensch geworden und ist in unsere Welt hineingestiegen, hat menschliche Gestalt angenommen und ist ein Teil unserer Welt geworden. Aber wie hat er die Welt erlöst? Durch sein Kreuz und seine Auferstehung! Christus mußte leiden und sterben und so in seine Herrlichkeit eingehen. Der Mensch steht unter diesem Gesetz von Sterben und Auferstehung. Er erlöst sich nicht durch eigene Leistung. Er schafft sich nicht selbst den Leib der Herrlichkeit. Vielmehr unterliegt er dem Gesetz des Todes. Gott selbst schafft ihn neu in der Erlösung und Auferstehung. Ähnlich ist es mit der neuen Welt. Der sichtbare Fortschritt, den die Menschen durch ihre Arbeit schaffen, geht nicht unmittelbar in das Reich Gottes über. Die menschliche Arbeit bereitet nicht direkt die neue verklärte Welt vor. Vielmehr wird die Gestalt dieser Welt vergehen, so wie der menschliche Leib im Tode vergeht. Gott selbst schafft in der Verklärung den Menschen und die Welt, die ja die Umwelt des Menschen ist und seinetwegen nur für ihn geschaffen ist, völlig neu. Erst bei der Wiederkunft Christi wird die Welt an seiner Verklärung teilhaben.

Wird dadurch das, was wir über die Arbeit und die Umgestaltung und Vollendung der Welt sagten, sinnlos? Keineswegs. Auf Grund der Verheißungen Gottes schaffen wir jetzt schon mit an der Vollendung der Welt. Nichts von alledem, was wir für Gott und die Menschen tun, ist umsonst. Kein Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe geht verloren. Auch unsere alltägliche Arbeit in einem Teilbereich der Welt hat ihren Wert vor Gott, wenn wir eine sachgerechte Arbeit leisten, die den Gesetzen der Schöpfungsordnung entspricht und die menschlichen Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe achtet. Durch all unser Tun bereiten wir das Reich Gottes vor, in dem Wahrheit und Gerechtigkeit herrschen. Gott wird in seiner schöpferischen und erlösenden Macht aus alledem einen neuen verklärten Menschen und einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen.

Zusammenfassung und Schluß

Zusammenfassend können wir über den Sinn der Arbeit sagen: Man muß sich hüten, eine dieser Sinngebungen einseitig in den Vordergrund zu stellen. Es wäre falsch, die Arbeit allein als Einkommensquelle zu betrachten und zu übersehen, wie bedeutend sie für die menschliche Selbstentfaltung ist. Es wäre einseitig, die Arbeit nur als Buße zu erleben und zu vergessen, welch freudige Momente sie begleiten. Der Mensch ist ein leibliches Wesen. Deshalb ist es kein Egoismus, wenn er die Arbeit als Einkommensquelle betrachtet. Ebenso aber ist der Mensch ein geistiges Wesen, und deshalb trägt die Arbeit auch zu seiner geistigen Entfaltung bei. Der Mensch ist schließlich ein von und für Gott geschaffenes Wesen. Deshalb muß die Arbeit letztlich Dienst vor Gott sein und seinem letzten Ziel dienen. In der Arbeit wird der sündige Mensch geläutert, leistet er seinen täglichen Gottesdienst, baut mit an einer neuen Welt und führt diese Welt der Vollendung in Christus entgegen.

Arbeit und Freizeit

Zum Schluß muß ich aber noch eines betonen.

Der Mensch entfaltet sich zwar durch die Arbeit, aber nicht nur durch die Arbeit. Wir leben nicht, um zu arbeiten, sondern die Arbeit steht im Dienst eines besseren, schöneren Lebens. Ebenso wie die Arbeit gehört auch die Muße zum Leben. Muße ist nicht einfach ein Nichtarbeiten. Wer freut sich nicht auf den Feierabend, wenn er abends bei Frau und Kindern ausruhen kann. Die Maschine treibt ihn dann nicht mehr. Kein Vorgesetzter drängt ihn. Er ist nicht mehr irgendwelchen Zwecken verpflichtet. Er kann zu sich selbst kommen. Gerade die Intensität der heutigen Arbeit hat das Bedürfnis nach mehr Freizeit und Muße geweckt. Es wäre notwendig, einmal ausführlich über die Fragen und Aufgaben der Freizeit zu sprechen. Das muß ich mir aber für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Hier möchte ich nur dieses sagen. Die Freizeit sollte wirklich eine Zeit der Muße sein, in der der Mensch frei ist für sich, die Seinen und für Gott. Es ist sicher nicht gut, daß man die Freizeit, wie das heute oft geschieht, mit Schwarzarbeit, Vergnügungsrummel und ähnlichem so sehr anfüllt, daß man weder zu sich selbst noch zu Gott kommt. Viele klagen, daß sie sich in ihrer Berufsarbeit nicht entfalten könnten. An sie möchte ich die Frage stellen, ob sie in ihrer Freizeit die Dinge pflegen und darin ihre Kräfte entfalten, worin sie sich in ihrer Arbeitszeit behindert fühlen. Es ist leicht, ein bestimmtes System der Arbeit anzuklagen. Man sollte aber gerechterweise auch die Möglichkeiten zur Selbstentfaltung sehen, die dieses selbe System einem bietet.

Die gute Meinung

Schließlich geht es darum, daß ein jeder sich fragt, aus welchen Motiven er die tägliche Arbeit leistet, wie er mit ihren Schwierigkeiten fertig wird. Manche Menschen sind Meister darin, sich die Arbeit zu verleiden, indem sie immer nur ihre Schattenseiten sehen, sich selbst bejammern und die anderen mit ihrer Unzufriedenheit stören. Andere achten bewußt besonders auf die positiven Seiten der Arbeit. Sie sind dankbar, daß sie überhaupt arbeiten dürfen. Sie sind froh, daß sie sich und die Ihren erhalten und ihr Leben schön ausgestalten können. Nicht zuletzt wissen sie, daß sie durch ihre tägliche Arbeit zur Entwicklung der heutigen Menschheit beitragen. Für sie ist die Arbeit ein täglicher Dienst vor Gott, den sie freudig verrichten.

Welcher Mensch hat mehr vom Leben, der, der sich selbst unlustig stimmt, nur das Dunkle sehen will, verbittert wird und anderen die Arbeit vergällt, oder nicht vielmehr der andere, der weiß, daß die Arbeit sinnvoll ist, und der sie bewußt sinnvoll macht? Und was ihm sinnlos erscheint, das erträgt er im Geiste der Buße und Sühne. Eine bejahende Haltung zur Arbeit ist Aufgabe und nicht Geschenk. Von Tag zu Tag ist sie aufs neue zu pflegen.

Die alte christliche Übung der guten Meinung zeigt uns einen Weg dazu. Man kann den ganzen kommenden Tag geistig vorwegnehmen und sich fragen, wie man all das, was auf einen zukommt, als Dienst Gottes und im Sinne der eignen Selbstverwirklichung tun kann. Aus der Erfahrung weiß man, welche Menschen und Dinge einen belasten werden. Dieser oder jener Mitarbeiter könnte einen reizen. Man nimmt sich vor, sich nicht reizen zu lassen. Diese oder jene unangenehme Arbeit steht einem bevor. Man hütet sich, ihre Schwere zu dramatisieren. Wenn man den Tag geistig in seinen wesentlichen Abläufen vorwegnimmt und sich innerlich auf das Kommende einstimmt, wird es leichter, sich nicht von seinen Belastungen überwältigen zu lassen und die Arbeit als Dienst an Gott und dem Nächsten zu tun. So machen wir uns und den anderen die Arbeit leichter und sinnvoller, und wir leben wirklich das, was wir von Kindheit an in dem alten Kirchenlied gesungen haben: „Alles meinem Gott zu Ehren, in der Arbeit, in der Ruh."

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Diskussion um die Realpräsenz

Am 9. Mai 1965 wurde in den Niederlanden ein Hirtenbrief der Bischöfe vorgelesen, der in klarer und präziser Formulierung die katholische Lehre der Eucharistie darstellte. Dieser Hirtenbrief ist in verschiedener Hinsicht äußerst bemerkenswert. Anlaß des Schreibens war eine theologische Diskussion in den Niederlanden um die Eucharistie. Diese Diskussion wird schon seit mehr als zehn Jahren geführt, hat aber erst in diesem Jahr zu heftigen Auseinandersetzungen Anlaß gegeben, sowohl in fachtheologischen Kreisen als auch unter Seelsorgern und Laien. In der Vergangenheit wurden theologische Streitigkeiten dieser Art meist Rom vorgelegt und von dort aus entschieden. Wenn jetzt die niederländischen Bischöfe in eigener Verantwortlichkeit in eine nicht unwichtige theologische Diskussion eingreifen und eindeutig den kirchlichen dogmatischen Standpunkt vortragen, scheint sich ein neues Verfahren durchzusetzen, dem zweifellos ein neues Selbstverständnis der Bischöfe zugrunde liegt, das in der Theologie des Bischofsamtes des Zweiten Vatikanischen Konzils seinen Ausdruck gefunden hat. Diese Theologie aber hat nicht nur die Verantwortung des Bischofs für seine Diözese hervorgehoben, sondern hat auch klargemacht, daß seine Mitverantwortung die ganze Kirche umfaßt. Man könnte deshalb die Frage stellen, inwieweit der dogmatische Hirtenbrief der niederländischen Bischöfe auch für die ganze Kirche von Bedeutung ist.

Neue Interpretationsversuche

Die Diskussion um die Eucharistie, die sowohl in theologischen Fachzeitschriften als auch in katholischen Wochen- und Tageszeitungen geführt wurde, kreiste vor allem um die Lehre von der Realpräsenz und der Transsubstantiation. Der unmittelbare Anlaß war zweifellos die beginnende Liturgiereform, die Theologen und Seelsorger dazu gezwungen hat, sich neu auf die Lehre der Eucharistie zu besinnen. Diese Besinnung vollzog sich im Klima einer neuen Denkrichtung, die sich in den letzten Jahrzehnten in den Niederlanden entwickelt hat und die oft mit dem Namen „Existentielle Phänomenologie" bezeichnet wird. Zentral in dieser Denkweise steht eine personalistische Auffassung des Menschen, die das Wesen des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, zum Menschen und zur Welt sieht. Das menschliche Ich ist nur es selbst, wenn es einem Du gegenübersteht. Es ist wesentlich Offenheit, ausgerichtet auf die Begegnung mit dem anderen. Gott ist der absolut andere, das absolute Du, demgegenüber der Mensch erst ganz er selbst wird. Die existentielle Phänomenologie lenkt besondere Aufmerksamkeit auf die Lebensäußerungen, wie Sprache, Arbeit, Sport, Sexualität, Essen und Trinken — Formen der menschlichen Beziehung, die alle den Menschen als Gemeinschaftswesen klar kennzeichnen.

In diesem neuen geistigen Klima wird die Eucharistie gern als ein gemeinschaftliches Mahl gesehen, in dem der paulinische Ausdruck der „Coena Domini" gedeutet wird als eine Mahlgemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn. Der Herr ist der Gastgeber, und die Gemeinde ist der Gast. Die Gegenwärtigkeit des Herrn wird also persönlich gesehen, nach dem Schriftwort „Wenn zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, dann bin ich in ihrer Mitte" (Matth. 18, 20). Brot und Wein werden in dieser Perspektive als sakramentale Gaben des Herrn gesehen. Wie Brot und Wein als Gaben des Gastgebers auch im alltäglichen Leben mehr als nur eine biologische Nahrung bedeuten und als Geschenk die Liebe und Freundschaft des Gastgebers zum Ausdruck bringen, so sind auch die Gestalten von Brot und Wein wesentlich Mittel des Herrn, um seine Gnade und Liebe zum Ausdruck zu bringen und zu realisieren. Sie sind nur insoweit identisch mit dem Herrn, als dieser sich mit seinen Gaben identifiziert.

Von diesen modernen Kategorien aus versuchen verschiedene Theologen, die traditionellen Begriffe der Realpräsenz und Transsubstantiation neu zu deuten und teilweise durch neue Begriffe zu ersetzen. Während Realpräsenz vor allem auf die persönliche Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde bezogen wird, wird der Begriff der Transsubstantiation oft als ungeeignet abgewiesen. Die Transsubstantiationslehre würde die Gegenwart des Herrn zu sehr versachlichen.

Wegen der Wichtigkeit dieser Diskussion, zu der der Hirtenbrief klar Stellung nimmt, wird im folgenden versucht, die Auffassung der verschiedenen Theologen, die an der Diskussion beteiligt waren, kurz wiederzugeben.

Personale Gegenwart

In der Auffassung des bekannten Jesuitentheologen Prof. Schoonenberg (Aufsätze in „Verbum", Dez. 1964, „Heraut", Febr. 1965, und in der Tageszeitung „Tijd-Maasbode") bildet die personale Gegenwart des auferstandenen Herrn den Kernpunkt: Mit Präsenz Christi wird nicht in erster Linie gemeint die Anwesenheit des Leibes Christi in den Zeichen, sondern seine Gegenwart in der eucharistischen Gemeinde. Professor Schoonenberg analysiert den Begriff Gegenwart oder Anwesenheit und unterscheidet dann zwei Formen: die räumliche und die personale Gegenwart. Die räumliche Gegenwart ist das Vorhandensein von Dingen oder ein Zusammensein von Menschen, das völlig unpersönlich ist und deren Beziehungen nur lokal sind. Personale Gegenwart bedeutet immer Kommunikation, und sie ist am intensivsten, wenn die Kommunikation auf Gegenseitigkeit beruht. Diese Gegenwart bewirkt eine Einheit, ohne daß die Eigenheit der Personen verlorengeht. Im Denken und Wollen kann der Mensch einem anderen Menschen persönlich gegenwärtig sein, ohne daß beide räumlich zusammen sind. Die Kennzeichen der personalen Gegenwart sind: der freie Entschluß, sich darzubieten; die geistige Offenheit, in der beide eins werden, ohne sich selbst zu verlieren. Der Mensch wird seinem Mitmenschen am fruchtbarsten gegenwärtig sein, wenn die Gegenwart sowohl räumlich (leiblich) als auch persönlich ist.

Gott ist nur frei und persönlich anwesend, aber nie räumlich. In dem historischen Christus war Gott auch räumlich und leiblich in der Welt gegenwärtig. Nach der Auferstehung Christi aber ist er nur geistig und persönlich anwesend, und zwar überall da, wo an ihn geglaubt

wird. Er ist als verklärter Christus in seiner Ganzheit bei uns, obwohl unsere irdischen Augen nicht imstande sind, ihn zu sehen. So ist Christus auch in der die Eucharistie feiernden Gemeinde anwesend. Diese Gegenwart ist auch schon da, bevor Brot und Wein konsekriert sind. Durch die Eucharistie aber wird seine persönliche Gegenwärtigkeit uns nähergebracht. Die Gegenwart Christi unter dem Zeichen von Brot und Wein wird deshalb als Realpräsenz bezeichnet, weil sie *in uns* seine Gegenwart *verwirklicht*. Der Herr bietet unter dem Zeichen von Brot und Wein Fleisch und Blut dar als Speise und als Zeichen des Bundes. Brot und Wein werden dargeboten zur Speise, damit dadurch die Wirklichkeit des Herrn auch in uns wirksam wird. Bei der Kommunion steht man nicht vor einem Christus, der die Gestalt des Brots annimmt und damit räumlich gegenwärtig wird, sondern vor dem unsichtbaren, auferstandenen Herrn, der durch das Brot seinen Leib zur Speise anbietet. Das eucharistische Brot ist zu vergleichen mit einem Geschenk, das vom Herrn dargeboten wird. Dieses Geschenk bedeutet aber eine Selbsthingabe des Herrn in einem Maße, wie sie bei dem Menschen ausgeschlossen ist. Die Lehre der Transsubstantiation kann nicht bedeuten, daß der Herr leiblich aus dem Himmel herabsteigt, und man kann auch nicht von einer physischen oder chemischen Verwandlung des Brotes und des Weines sprechen. Bei der Konsekration erhält das Brot aber eine neue Bedeutung. Transsubstantiatio ist „transfinalisatio" oder „transsignificatio". Das Brot bedeutet die wirkliche Selbsthingabe des Herrn. Eben weil diese Gabe unter dem Zeichen des Brotes geschieht, das gegessen werden muß, muß die physische Realität des Brotes auch nach der Konsekration erhalten bleiben, damit so seine Funktion als Zeichen erfüllt werden kann.

Brot und Wein der Eucharistie als persönliche Gaben des Herrn

Ein zweiter Theologe, der sich an der Diskussion um die Eucharistie beteiligt hat, ist L. Smits OFMCap, dessen Auffassung in einem kleinen Buch, „Fragen um die Eucharistie", und in verschiedenen Zeitschriftenartikeln erörtert wurde. L. Smits hat sehr ausführlich die traditionelle Lehre der Transsubstantiation untersucht und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß diese Lehre, die aus einer polemischen Situation heraus entstanden ist, die Gefahr in sich birgt, daß die Gegenwart des Herrn in der Gestalt von Brot und Wein zu statisch gesehen wird. Auch bei ihm steht die persönliche Gegenwart des Herrn im Mittelpunkt. Speise und Trank gelten im alltäglichen Leben als Zeichen der Freundschaft und Liebe, wenn sie als Gaben dargeboten werden. Der Gebende identifiziert sich mit den Gaben, die gleichsam Teil seiner Körperlichkeit werden. Die Nahrung wird auf diese Weise Zeichen einer persönlichen Verbundenheit; das Zeichen ist die Inkarnation des Bezeichneten.

In der Eucharistie inkarniert der Herr seine Liebe in Brot und Wein. Die Darbietung von Brot und Wein bedeutet die Selbsthingabe des Herrn. Die Lehre der Transsubstantiation wird von Smits aus der Lehre der Unio hypostatica verstanden. Wie in Christus der Mensch Gott wird und das Menschliche nicht mehr in eigener Selbständigkeit da ist, sondern aufgenommen wird in eine höhere Seinsweise, so werden auch Brot und Wein in der Eucharistie in die Seinsweise des auferstandenen Herrn aufgenommen; dadurch erhalten sie eine höhere Seinsdimension. Brot und Wein werden vom Herrn in Besitz genommen und werden sozusagen ein Teil seiner himmlischen Leiblichkeit. Das konsekrierte Brot ist nicht in sich selbst der Leib des Herrn, sondern es ist nur das vom Herrn angenommene Brot. Weil es vom Herrn angenommen wird, wird das Brot Leib Christi.

Zur Verteidigung der Transsubstantiation

S. Trooster SJ hat sich in einem Aufsatz in „Streven" (Mai 1965) gegen die Auffassung gewandt, daß auch nach der Konsekration noch von Brot und Wein gesprochen werden kann. Er meint, daß die Lehre der Transsubstantiation bedeutet, daß das Brot der Eucharistie so radikal in seiner Bedeutung und in seinem Sinn verändert werde, daß es damit aufhört, Brot zu sein. Um die Lehre der Transsubstantiation zu verstehen und zu rechtfertigen, macht Trooster Gebrauch von der Philosophie Martin Heideggers und insbesondere von den Begriffen „zu Handen sein" und „Zeug", womit Heidegger die Dinge andeutet, die von den Menschen gebraucht werden. Die materielle Welt ist das, was sie ist, durch die Bedeutung, durch den Sinn, die den Dingen durch den Menschen gegeben werden. Brot ist Brot durch die Funktion des Ernährens, die dem Brot vom Menschen gegeben wurde. In der Eucharistie erhält das Brot aber einen anderen Sinn als die irdische Nahrung. Es ist der Herr selbst, der den Sinn des Brotes radikal verändert (transfinalisatio) und damit das Brot aus dem Zusammenhang der vorübergehenden Welt herausnimmt, so daß es in Funktion tritt als Gegenwart des Herrn in seiner Kirche. Wenn die irdischen Dinge schon von den sinngebenden Menschen ihre Seinsweise erhalten, so gilt das in stärkerem Maße für das eucharistische Brot, das seine Seinsweise vom Herrn erhält. In der Eucharistie findet also eine Wesensveränderung des Brotes statt, indem aus irdischem Brot himmlische Speise wird. Das ist die Bedeutung der Lehre der Transsubstantiation, die nach Trooster nicht genügend ernst genommen wird, wenn man das Brot der Eucharistie auch nach der Konsekration noch einfach Brot nennen will.

Die geschichtliche Bedeutung der Lehre der Transsubstantiation

Einen sehr ausführlichen Beitrag zur niederländischen Diskussion um die Eucharistie veröffentlichte E. Schillebeeckx OP in „Tijdschrift voor Theologie" (1965, S. 136 ff.) unter dem Titel „Christus' Tegenwoordigheid in de Eucharistie". Obwohl der Autor den Wert der verschiedenen Versuche zur neuen Formulierung der Eucharistielehre auf der Basis eines neuen Selbstverständnisses des Menschen anerkennt, glaubt er doch, auf bestimmte Einseitigkeiten der neuen Interpretationsversuche hinweisen zu müssen. So schreibt er wörtlich: „Was in vielen Versuchen, das Dogma modern zu deuten — und zwar als katholisches Dogma —, ein methodologischer Grundfehler zu sein scheint, ist wohl die Tatsache, daß man auf der Basis einer modernen Phänomenologie das Dogma umdeutet; dabei macht man sich nicht klar, was z. B. das Dogma von Trient von mir als gläubigem Katholiken fordert." Um diesen Einseitigkeiten entgegenzutreten, hat Prof. Schillebeeckx es sich zur Aufgabe gemacht, die Definition des Tridentinums und die damit verbundenen Begriffe der Realpräsenz und der Transsubstantiation zu untersuchen. Nach seiner Meinung wollte das Konzil von Trient in seiner Eucharistielehre die Überzeugung der katholischen Kirche zum Ausdruck bringen, daß Brot und

Wein wirklich verwandelt werden in den Leib und das Blut Christi und daß diese Verwandlung „geeigneterweise" Transsubstantiation genannt wurde. Der Begriff Transsubstantiation war damals für die Konzilsväter ein ziemlich neuer Begriff. Sie wollten das Wort nur beibehalten, weil es von Luther so radikal abgelehnt wurde. Das Wort Transsubstantiation wurde für Trient geradezu eine „Parteifahne" des orthodoxen Glaubens, ein „Banner", das im 16. Jahrhundert den Unterschied zwischen der katholischen und der protestantischen Eucharistielehre symbolisierte. Schillebeeckx meint deshalb, daß das Wort Transsubstantiation keine Verdeutlichung der Lehre der eucharistischen Verwandlung darstellt. Kontroverstheologisch habe das Wort in unseren Tagen seine Bedeutung verloren, weil auch reformatorische Theologen die suggestive Kraft des Wortes entdeckt und akzeptiert haben.

In seiner Erklärung der dogmatischen Begriffe Realpräsenz und Transsubstantiation, die in verschiedener Terminologie dasselbe aussagen, unterscheidet Schillebeeckx drei Stufen: die Stufe des Glaubens — die besondere Gegenwart Christi in der Eucharistie; die ontologische Stufe — Brot und Wein werden in ihrem Sein verändert (trans-entatio), so daß das eucharistische Brot nach der Konsekration nicht einfach Brot genannt werden darf; die naturphilosophische Stufe — transsubstantiatio. Diese drei Stufen bildeten für das Tridentinum eine Einheit, obwohl sie bei Thomas von Aquin noch genau unterschieden wurden. Wenn heute von der „äußeren Hülle" des Dogmas die Rede ist, dem äußeren, zeitgebundenen und veränderlichen Gewand einer zeitlosen Wahrheit, stellt sich die Frage, inwieweit das Wort Transsubstantiation äußerliches Gewand ist, das möglicherweise ohne Schaden abgestreift werden kann. Schillebeeckx gibt auf diese Frage eine klare Antwort: Die Transsubstantiation als naturphilosophische Vorstellung (dritte Stufe) kann beiseite geschoben werden, wenn sie nicht mehr in Übereinstimmung ist mit der heutigen Naturphilosophie. Solange jedoch Transsubstantiation auch eine ontologische Änderung zum Ausdruck bringt, muß der Begriff beibehalten werden. Auch wenn die eucharistische Verwandlung des Brotes und des Weines nicht so gesehen werden kann, daß Akzidentien bleiben, während die Substanz verwandelt wird, muß aber an einer ontologischen Verwandlung des Brotes, das wirklich der Leib Christi wird, festgehalten werden.

Die Lehre der Realpräsenz und Transsubstantiation ist, wie Schillebeeckx sagt, „typisch katholisch", soweit sie Gottes Handeln mit den Dingen und Menschen realistisch sieht. Die Welt ändert sich durch und durch (sogar wesentlich), wenn Gott sie berührt. Die Gnade Gottes ist eine inkarnierte Gnade. In der Eucharistie wird diese Gnade in Brot und Wein inkarniert. So definiert Schillebeeckx die Eucharistie als Gabe Christi in sakramentaler Opferspeise — Nahrung für den ganzen Menschen. Nach dieser Definition ist die besondere Gegenwart Christi in der Eucharistie deshalb in der gegebenen Speise zu sehen, im sakramentalen Brot und Wein, die Leib und Blut Christi geworden sind.

Der Hirtenbrief der Bischöfe

In der Einführung weisen die Bischöfe auf die liturgischen Erneuerungen der letzten Zeit hin, die zu einem tieferen Verständnis und zu einer größeren Liebe zur Feier der Eucharistie geführt haben. Auf den eigentlichen Anlaß des Briefes wird erst am Ende hingewiesen, wo den Theologen geraten wird, in der Diskussion möglichst Unruhe und Verwirrung zu vermeiden. Die Eucharistie wird auf folgende Weise von den Bischöfen beschrieben:

„Gott begegnet seinem Volk in der Feier der Eucharistie, des Bundesopfers seines Sohnes, unseres Herrn und Bruders. Damit wir voll und ganz an diesem Opfer und Bunde teilnehmen, lädt uns der Herr ein, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken. Am Tische des Herrn sitzen ist mehr als ein festliches Zusammensein mit dem Herrn und miteinander: Durch die heilige Kommunion nehmen wir teil am Opfertode des Herrn, und wir werden aufgenommen, in tieferem Sinne, in den Neuen Bund, der ewiges Leben verspricht . . .

Es ist selbstverständlich, daß im Laufe der Zeit bestimmte Aspekte dieses reichen Glaubensgeheimnisses mehr hervorgehoben, während andere Aspekte weniger betont wurden, ohne daß man sie jedoch vergessen hätte. So wurde in den letzten Jahren der Mahlcharakter der Eucharistie besonders in den Vordergrund gerückt, während die Anbetung des heiligen Sakraments außerhalb der heiligen Messe — die übrigens ihren Wert behält — teilweise in den Hintergrund trat. Bis vor kurzem wurde in der religiösen Praxis die Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gaben manchmal zu sehr als eine selbständige Größe gesehen. In unserer Zeit hat sich klar herausgestellt, daß der Herr in den eucharistischen Gaben gegenwärtig ist, um empfangen zu werden, damit wir inniger mit ihm und miteinander verbunden sind. Diese Verbundenheit schenkt uns ewiges Leben und ist ein Vorgreifen auf unsere Einheit mit ihm im Himmel. In unserer Zeit haben wir auch besser verstanden, daß der Herr auf verschiedene Weise uns gegenwärtig ist. Wir erinnern uns seiner Worte: ‚Seht, ich bin allzeit bei euch, bis ans Ende der Tage' (Matth. 28, 20). Er verläßt seine Kirche nicht. Als der für uns Gestorbene und Auferstandene ist er immer mit uns; er teilt uns seinen Geist mit, spricht zu uns in seinen Worten und heiligt uns durch die Sakramente: ‚Wenn zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, dann bin ich in ihrer Mitte' (Matth. 18, 20). Er ist auch gegenwärtig in unserem Mitmenschen: ‚Was ihr irgendeinem meiner geringsten Brüder getan, das habt ihr mir getan' (Matth. 25, 40). In der Eucharistie ist der Herr auf ganz besondere Weise gegenwärtig, aber diese Gegenwärtigkeit steht nicht unabhängig von den anderen Formen seiner Gegenwart unter uns . . .

Der Glaube an die wahrhafte Gegenwart Christi in der Eucharistie gehört zu unserem christlichen Erbgut, das nie preisgegeben wird. Wenn gegenwärtig in der Kirche über die Gegenwart des Herrn unter den eucharistischen Gestalten diskutiert wird, betrifft diese Diskussion nicht die Frage, ob er wirklich gegenwärtig ist. In der Kirche kann eine solche Diskussion nur um die Frage gehen, wie man diesem Glaubensgeheimnis auf irgendeine Art näherkommen kann, wie man es beschreiben kann . . .

Wir meinen, daß wir die Frage nach der Weise der Gegenwart Christi der freien Diskussion der Theologen überlassen können, solange die Verwandlung des Brotes und des Weines in den Leib und in das Blut des Herrn und die Wirklichkeit seiner Gegenwart in der eucharistischen Gestalt anerkannt werden . . .

Man sei bemüht, möglichst Unruhe und Verwirrung zu vermeiden; dieses Geheimnis bespreche und behandle man nicht, ‚ohne den Leib des Herrn zu unterscheiden', wie es Paulus sagt (1 Kor. 11, 29). Zu allen möchten wir

sagen, seid unbesorgt und nicht kleingläubig; habt Vertrauen in die Kirche und in den Herrn. Habt Verständnis für die ehrliche Überzeugung des anderen in dem Bereich, der für die Diskussion offengelassen wird. Dann wird die theologische Diskussion um dieses Sakrament der Einheit dienen und nicht zu einer Spaltung der Gläubigen führen. Dann werden alle sich zu Hause fühlen, rund um den Tisch des Herrn . . ."

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Familienpolitik und Kindergeld in sozialökonomischer Sicht

Eine zielbewußte familienpolitische Planung und Gesetzgebung hat in Deutschland erst relativ spät, eigentlich erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eingesetzt, und die familienpolitischen Maßnahmen, die heute Gesetzeskraft haben, sind im wesentlichen das Ergebnis familienpolitischer und gesetzgeberischer Initiativen der letzten zwölf Jahre. Daß die Sozialgesetzgebung zugunsten der Familien auch heute noch in der Bundesrepublik im Vergleich zu anderen europäischen Ländern im Rückstand ist, ist trotz mancher Überschätzung ausländischer Errungenschaften eine allgemein anerkannte Tatsache, wobei freilich nicht Übereinstimmung darüber herrscht, ob diese Tatsache im Gesamt der Sozial- und Wirtschaftspolitik positiv oder negativ zu bewerten ist.

Den Kern der bisherigen gesetzlichen Maßnahmen zugunsten der Familie bildet der Familienlastenausgleich mit der Einführung von Kindergeldbeiträgen und des steuerlichen Lastenausgleichs durch steuerfreie Beträge. Die Verabschiedung des ersten Kindergeldgesetzes im Jahre 1955 (mit der Schaffung der Familienausgleichskassen mit Beiträgen von Arbeitgebern und Selbständigen), das neue Bundeskindergeldgesetz vom 14. April 1964, mit dem das organisatorische Prinzip vom Jahre 1955 wieder aufgegeben wurde zugunsten einer vollen Übernahme der Kindergeldzahlungen durch den Bundeshaushalt und einer einheitlichen Durchführung durch die Bundesanstalt für Arbeitsvermittlung und Arbeitslosenversicherung, und das in diesem Jahr verabschiedete Ausbildungshilfegesetz sind wichtige Marksteine auf dem Wege zu einem gerechten Familienlastenausgleich im Rahmen des sozial- und wirtschaftspolitisch Möglichen.

Die neuere Diskussion

Trotz dieser notwendigen und begrüßenswerten Maßnahmen bleibt die Frage bestehen, ob diese und andere gesetzliche Bestimmungen und familienpolitische Maßnahmen angesichts der besonderen Situation der Familie, die — soziologisch gesehen — nicht nur durch eine weitestgehende Umstrukturierung, sondern auch und primär durch sozialen Funktionsschwund gekennzeichnet ist, ausreichen, die Familie, vor allem die Familie mit mehreren Kindern, zu befähigen, die ihr zuwachsenden oder ihr zugedachten gesellschaftlichen Funktionen innerhalb der Volksgemeinschaft auszufüllen. Es werden nicht nur einzelne Mängel am geltenden Lastenausgleich und gerade auch im Zusammenhang mit den Kindergeldbestimmungen beanstandet (z. B. der unzureichende Zusammenhang zwischen Kindergeldzuwendungen und steuerfreien Beträgen, der seine negativen Auswirkungen besonders für die kinderreichen Familien der unteren Gehaltsstufen hat), auch das familienpolitische Konzept, sofern man überhaupt von einem einheitlichen Konzept sprechen kann, ist umstritten. Aus dem Liberalismus übernommene individualistische Auffassungen einerseits und die Angst vor oder die tatsächliche Gefahr von kollektivistischen Einflüssen anderseits stehen der Entwicklung eines solchen Konzepts im Wege und haben sich auf die bisherige familienpolitische Diskussion belastend ausgewirkt.

Von den wissenschaftlichen Beiträgen, die in letzter Zeit erschienen sind und die geeignet sind, die Diskussion um eine umfassende Gestaltung der Familienpolitik zu beleben, sind vor allem zwei Werke zu nennen: Max Wingen, „Familienpolitik: Ziele, Wege und Wirkungen" (Paderborn 1964) und „Familienpolitik in der Industriegesellschaft", u. a. mit Beiträgen von Max Wingen, Ludwig Neundörfer, Wilfrid Schreiber und Willi Albers (Bonn 1964). Während Wingen in grundsätzlicher Fragestellung die gesellschaftspolitischen Funktionen der Familienpolitik und deren sozialphilosophische und wirtschaftstheoretische Voraussetzungen untersucht, geht es bei dem von der Politischen Akademie Eichholz herausgegebenen Sammelband in erster Linie um die Diskussion konkreter Maßnahmen und um die Gestaltung einer sach- und zugleich personengerechten Familienpolitik im Rahmen der sozialen Marktwirtschaft, auf deren System die Sozial- und Wirtschaftsgesetzgebung der Bundesrepublik fußt. Im folgenden befassen wir uns im Anschluß an die Beiträge des von der Politischen Akademie Eichholz herausgegebenen Bandes mit der Begründung familienpolitischer Gesetzgebung in sozialökonomischer Sicht, wobei wir insbesondere auf den Beitrag von Wilfrid Schreiber, früher Geschäftsführer und heute wissenschaftlicher Berater des Verbandes Katholischer Unternehmer, verweisen, der trotz mancher Einseitigkeiten in der Begründung und der Einwände, die sich dagegen vortragen ließen, vom Standpunkt sozialökonomischer Begründung familienpolitischer Maßnahmen am meisten Interesse wecken dürfte.

Der liberalistische Standpunkt

In der ganzen familienpolitischen Diskussion haben wir es zunächst mit zwei gegensätzlichen Standpunkten zu tun. Die einen lehnen eine Politik zugunsten der Familie und besonders der kinderreichen Familie ganz ab mit der Begründung, Kinder zu haben oder auch schon eine Familie zu gründen, das sei eine höchst persönliche und private Entscheidung, die die Gesellschaft und den Staat nichts angehe. Wer solch eine private Entscheidung treffe, der müsse auch für die Folgen aufkommen und einstehen. Mit diesem Standpunkt wird ein an sich wichtiges und richtiges Prinzip zum Ausdruck gebracht. Die Gründung einer Familie und die Willensentscheidung zur Erzeugung von Nachkommenschaft sind tatsächlich ein höchst personaler Akt der menschlichen Intimsphäre. Er muß und kann auch nur vom einzelnen Menschen letztlich verantwortet werden. Dennoch ist dieses Prinzip nicht das einzige, das in dieser Frage in Betracht kommt. Man braucht nur an die demographischen und demopolitischen

Gesichtspunkte zu denken, die für oder gegen die Erhaltung und Vermehrung der menschlichen Bevölkerung in einem bestimmten Raum und zu einer bestimmten Zeit sprechen, um die gesellschaftliche Bezogenheit familiärer Entscheidungen in den Blick zu bekommen. Aber von bevölkerungspolitischen Rücksichten soll hier nicht die Rede sein.

Ist der Familienlohn der richtige Weg?

Als Gegenthese zu diesem individualistischen und eine systematische Familienpolitik ausschließenden Konzept kann die Forderung nach dem sog. Familienlohn angesehen werden, die immer wieder, mit sozialethischen Gesichtspunkten unterbaut, auch von seiten der katholischen Sozialethik vertreten wurde und teilweise auch heute noch vertreten wird. Dabei wird zwischen absolutem und relativem Familienlohn unterschieden. Der erstere ist ein Lohn in der Höhe, daß er es jedem voll arbeitsfähigen, erwachsenen Menschen möglich macht, eine normale Familie zu unterhalten. Die Verfechter des absoluten Familienlohnes sind der Meinung, die Wirtschaft müsse, wenn sie ihren Sinn erfüllen soll, einen derartigen Lohn für jeden in ihr tätigen Menschen abwerfen, gleichgültig ob er verheiratet ist oder nicht. Das ist eine normative Betrachtungsweise der Wirtschaft, auf die das tatsächliche Wirtschaftsleben keine Rücksicht nimmt, wenigstens wenn man ein System akzeptiert, in dem hauptsächlich das freie Spiel der wirtschaftlichen Kräfte die Regeln bestimmt. In einem solchen System hängt es vom langfristigen Trend und von der kurzfristigen Konjunktur ab, ob die Produktionsprozesse für den Produktionsfaktor Arbeit einen solchen Ertrag abwerfen oder nicht. Wenn man diesen im Sinn der Norm vom absoluten Familienlohn erzwingen will, dann muß man unter Umständen eine wenigstens teilweise Zwangswirtschaft in Kauf nehmen, wie sie lange Zeit auf dem Gebiet der Wohnungsmieten bestanden hat.

Das gemilderte Prinzip des sogenannten relativen Familienlohns verlangt nur so viel, daß derjenige Arbeiter, der tatsächlich eine Familie zu ernähren hat, so viel verdienen müsse, daß er dieser Pflicht nachkommen kann. Hier geht es also praktisch um Familienzuschläge zum Leistungslohn. Man betritt innerhalb der freien Marktwirtschaft einen sehr schwankenden Boden, wenn man sich auf dieses Gebiet begibt. Die Konsequenz in freier Wirtschaftsbahn müßte ja dahin laufen, daß man möglichst wenige Familienväter beschäftigt und sie bei Konjunkturrückgang als erste entläßt. So stehen also die Forderungen des absoluten und relativen Familienlohns in einem deutlichen Gegensatz zum Gefälle einer freien Wirtschaft.

Evangelische Auffassungen

Verwandt mit diesem Konzept sind auch sozialethische Begründungen von evangelischer Seite. Die Wirtschaft müsse, lautet die Begründung, die Integrität der personalen Würde für alle Glieder im Verband der Familie gewährleisten. Der Familie müsse von der Struktur der Wirtschaft her ein gerechter Anteil am Sozialprodukt zuteil werden; denn der Mensch habe nicht nur als Einzelperson, sondern auch als Glied der Familie von Rechts wegen einen Anspruch auf ein menschenwürdiges Dasein. Deshalb müsse auch der Familie durch eine strukturelle Familienpolitik ein Anteil am Gesamtertrag der dynamischen Produktivitätsgesellschaft geschaffen werden. Schließlich liege das auch im wohlverstandenen Interesse einer heilen Gesellschaft. Wolle die Gesellschaft gesund bleiben oder es wieder werden, dann bedürfe sie dazu der an Leib und Seele gesunden Familie. Der protestantische Sozialethiker Martin Donath zitiert keinen Geringeren als Wilhelm Röpke zur Gewähr dafür, daß die Familie in einer rein marktgesetzlich funktionierenden liberalistischen Gesellschaft einen Verfall erleide, der den Verfall der gesamten Gesellschaft nach sich zieht und den ins Absolute gesteigerten liberalistischen Gedanken ad absurdum führt.

Sozialökonomische Gesichtspunkte

Indessen wird man froh sein dürfen, wenn es möglich ist, die Forderungen der Familienpolitik, insbesondere ihre wirtschaftlichen Forderungen, ohne unmittelbaren Ausgang von sozialethischen Formalprinzipien zu begründen, das heißt zunächst auf sozialökonomische Erwägungen. Dabei ist es — sozialökonomisch gesehen — riskant, die Beziehungen zwischen Familie und Gesellschaft auf das Prinzip der Äquivalenz zwischen Leistung und Gegenleistung abzustellen. Die Formulierung, daß die Gesellschaft verpflichtet sei, sich neben der Familie an der Erbringung und Erziehung der nachfolgenden Generation zu beteiligen, ist gefährlich, weil sie eine direkte Relation zwischen dem Individuum Kind und dem Kollektiv Gesellschaft herstellt und deshalb sehr weitgehende Rechtsansprüche der Gesellschaft gegenüber dem Kinde zuungunsten der Funktion der Familie begründen könnte. Die Familie soll sich nicht für irgendwelche Leistungen an den Kindern bezahlt machen, sondern sie soll durch die Gesellschaft wirtschaftlich in den Stand gesetzt werden, daß sie ihre spezifische Dienstleistung an die Gesellschaft erbringen kann. Das ist eine auch ethisch vertretbare, funktionale Betrachtungsweise, die von den wirtschaftlichen Sachgesetzen gefordert wird. Sie berücksichtigt die Tatsache, daß die Familie in der Gesellschaft eine Funktion zu erfüllen hat, die ihr niemand abnehmen kann. Diese Betrachtungsweise empfiehlt sich besonders aus dem Grunde, weil sie das Argument entkräftet, das von den liberalen Gegnern der Familienpolitik immer wieder vorgebracht worden ist: Wirtschaftliche Leistungen des Staates oder der Gesellschaft an die Familie bedeuteten im Grunde, daß kinderfreudige Eltern ihre Kinder auf fremde Kosten erziehen könnten, das heißt: eine Umverteilung des Sozialproduktes zugunsten eines rein privaten Interesses. Dagegen wird die These aufgestellt, daß wirtschaftliche Leistungen an die Familie und besonders das Kindergeld zwar eine momentane Umverteilung darstellen, die aber in Wirklichkeit nicht im Querschnitt und zu Lasten der Gesellschaft vor sich geht, wie man allgemein annimmt, sondern im Längsschnitt eines persönlichen Lebens zunächst als Kredit gegeben und später zurückgezahlt wird.

Die These Wilfrid Schreibers

Für diese sozialökonomische Auffassung hat Professor Wilfrid Schreiber, Köln, in seinem Beitrag „Familienpolitische Einkommensumverteilung in der Sozialen Marktwirtschaft", der in dem oben erwähnten Bericht der Akademie Eichholz enthalten ist, die Begründung gegeben. Professor Schreiber sieht in einer solchen Begründung der Familienpolitik einen Beispielsfall für den realen Unterschied zwischen reiner liberalistischer Marktwirtschaft und sozialer Marktwirtschaft, ohne daß die

letztere deshalb aufhören würde, eine wirkliche Marktwirtschaft zu sein. Das heißt, daß Familienpolitik und Kindergeld sich zwanglos in das marktwirtschaftliche Konzept einfügen lassen, wenn ihr Sinn und ihre Methode soziologisch richtig interpretiert werden.

Die liberalistische Idee der Marktwirtschaft enthalte nämlich neben dem richtigen Gedanken von der Ordnungskraft der Freiheit den Irrtum, daß die gerechte Ordnung sich aus dem freien Spiel der Kräfte von selbst ergebe. Nun zeigt aber ein Blick auf die wirtschaftliche Situation der Familie, daß ein Familienvater, weil er Kinder zu ernähren hat, in einer liberalistischen Marktgesellschaft trotz gleicher wirtschaftlicher Leistung nicht denselben Lebensstandard erreichen kann wie ein Unverheirateter, weil die Unterschiedlichkeit des Familienstandes den Gerechtigkeitseffekt des Leistungsprinzips stört oder zunichte macht. Oftmals wird sogar die Mutter pflegebedürftiger Kinder zu zusätzlichem Erwerb gezwungen, so daß diese Kinder gerade das entbehren müssen, was die spezifische Funktion der Familie in der Gesellschaft ausmacht, nämlich die häusliche Erziehung.

Die liberalistische Doktrin umgeht das Problem, das sich hier stellt, indem sie auf das an und für sich richtige Prinzip verweist, daß die Familiengründung eine höchst persönliche und private Entscheidung ist. Aber das Leben widerspricht der einseitigen Anwendung von Prinzipien. Die Kunst besteht darin, zwischen widerstreitenden Prinzipien den wertoptimalen Kompromiß zu finden.

Dieser Kompromiß kann nach Schreiber nicht in der Einführung eines allgemeinen relativen Familienlohnes bestehen. Es ist Aufgabe der Unternehmer in einer Marktwirtschaft, die Kosten möglichst gering zu halten. Infolgedessen würden sie bei marktgerechtem Verhalten gezwungen sein, möglichst wenige Familienväter zu beschäftigen, und dann würde sich der Familienlohn zum Nachteil derjenigen auswirken, die daraus Nutzen ziehen sollen. So ist der Familienlohn als Richtmaß einer allgemeinen Familienpolitik unbrauchbar. Auf der Suche nach einer wettbewerbsneutralen Verteilung der Kindergeldlasten haben deshalb manche Staaten, darunter auch die Bundesrepublik Deutschland, den Weg beschritten, diese Lasten ganz oder zum Teil der Staatskasse aufzubürden, die sie dann aus Steuermitteln finanziert. Das aber erweckt nicht nur die irrige Vorstellung, als sei das Kindergeld eine Art versorgungsstaatlicher Leistung, sondern ist auch zumeist noch mit der Suggestion verbunden, als handle es sich um einen Akt der Fürsorge zur Bekämpfung von Armut oder Bedürftigkeit, während es doch darum geht, ein gesellschaftliches Strukturproblem zu lösen, das, wenn auch nicht mit derselben Schärfe, grundsätzlich alle Familien betrifft. Es fragt sich deshalb, ob es nicht einen Weg gesellschaftlicher Selbsthilfe gibt, der den Familienlastenausgleich als das erweist, was er in Wirklichkeit sein sollte, ein Prozeß zur Umstrukturierung des menschlichen Lebenseinkommens auf die verschiedenen Phasen des menschlichen Lebens, wie wir ihn z. B. auch aus der Sozialversicherung kennen, ein Prozeß, der typisch ist für den Unterschied zwischen einer reinen und einer „sozialen" Marktwirtschaft, weil er zwar nach den Grundsätzen der freien Wirtschaft auf Leistung und Gegenleistung aufbaut, dabei aber doch auf die gesamte Lebenssituation des Menschen Rücksicht nimmt.

Man gewinnt nach Schreiber den richtigen Blickpunkt für die Beurteilung des Kindergeldes, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es nicht dem Vater oder der Mutter, sondern den jeweiligen Kindern zugewendet wird. Die Eltern nehmen es zwar in Empfang, aber sie empfangen es doch zugunsten ihrer Kinder. Nun wachsen aber die Kinder heran und erreichen das erwerbstätige Alter. Von da an zahlen sie den Preis für ihr Leben, und in den Steuern und Abgaben ist auch das enthalten, was nunmehr einer neuen Generation von Kindern an Kindergeld und sonstigen Familienhilfen zugewendet wird. Der Vorleistung, die ein Kind von der Gesellschaft in der Form des Kindergeldes empfangen hat, steht also in der Regel eine spätere Rückzahlung gegenüber. Es spielt keine Rolle, wie das Kindergeld finanziert wird. Bezahlt wird es immer von den ehemaligen Kindern und nunmehrigen Erwerbstätigen. Es ist also nichts anderes als ein Vorschuß aus dem späteren Lebenseinkommen, der dem Kinde von der Gesellschaft gewährt wird, und von daher betrachtet, ist es ein Investitionskredit zur Finanzierung der wichtigsten Investition, die der Wirtschaftsgesellschaft überhaupt aufgegeben ist, nämlich der Investition in die zukünftigen Arbeitskräfte. Sie werden durch das Kindergeld ebenso vorfinanziert, wie das in einer wachsenden Wirtschaft bei den anderen Produktionskräften geschieht.

Parallele zur Altersversorgung

Man sollte nach Schreiber das Kindergeld einmal in genau derselben Perspektive betrachten wie die Altersrenten. Die Altersrente verdient sich der Erwerbstätige in unseren Tagen, indem er regelmäßig einen Teil seiner Einkünfte in der Form von Rentenversicherungsbeiträgen an die Kassen abführt, die daraus die Altersrenten, die gleichzeitig fällig werden, bestreiten. Ebenso steht es mit dem Kindergeld, nur vollzieht sich hier die Abwicklung in umgekehrter Reihenfolge. Der junge Mensch empfängt es vorschußweise und zahlt diesen Kredit der Gesellschaft im Lauf seines Erwerbslebens wieder zurück, nur in der umgekehrten Reihenfolge. Er bekommt das Kindergeld vorausgezahlt und zahlt es im Lauf seines Lebens zurück, gleichgültig, ob das durch höhere Steuern geschieht, wenn der Staat das Kindergeld kreditiert hat, oder durch verminderten Lohn, wenn es von der Gesellschaft bzw. den Arbeitgebern über Familienausgleichskassen aufgebracht wurde. Die Arbeitgeber betrachten, wie es nicht anders möglich ist, ihre Beiträge zum Familienlastenausgleich als einen Kostenfaktor, den sie auf dem Weg über die Preise wieder hereinholen. Bezahlen muß in jedem Fall das Kind von ehedem. Das Kindergeld ist in jedem Fall ein Investitionskredit, der eine der rentabelsten aller Investitionen finanziert und sich mit Zins und Zinseszinsen amortisiert. Es geht nicht anders zu als bei den Arbeitgeberanteilen zu den Rentenversicherungsbeiträgen, die ja ebenfalls zu den Kosten geschlagen und auf die Preise abgewälzt werden.

Die Einrichtungen der sozialen Sicherheit, deren Kernstück nach wie vor die Sozialversicherung ist, haben, so betont Schreiber, ihre Bedeutung gewandelt. Als sie zu Bismarcks Zeiten begründet wurden, dienten sie zunächst dem Kampf gegen Bedürftigkeit und Not. Solange die Löhne das Existenzminimum nicht wesentlich überstiegen, stellte die Sozialversicherung eine wirkliche Umverteilung des Sozialproduktes und der Einkommen, eine Abgabe der Wohlhabenden zugunsten der armen Arbeiter dar. Heute dagegen, da die Löhne relativ hoch und stabil seien, dienten sie dem Zweck, das Arbeitseinkommen, das ja für die allermeisten Menschen nur in der produktiven, mittleren Phase ihres Lebens anfällt, so umzuschichten,

daß es den Lebensunterhalt in allen Phasen, von der Geburt bis zum Tode deckt. Es gehe also nicht mehr um eine vom Staat verfügte Eigentumsumverteilung, es gehe nicht um Subventionen des Staates oder Geschenke der Gesellschaft oder der Arbeitgeber, sondern um eine Umverteilung des eigenen Lebenseinkommens der Arbeitenden im Längsschnitt des Lebens.

Man könnte nach Schreiber das Erscheinungsbild der Einkommensströme der wirklichen Ordnung der Dinge, zum Nutzen unseres sozialen Systems, sehr viel mehr anpassen, als das geschieht, wenn man das Kindergeld ganz und gar aus dem Staatshaushalt herausnähme und die Trägerschaft gesellschaftlichen Selbsthilfeorganisationen nach dem Vorbild der Rentenversicherung, vielleicht sogar in Verwaltungsunion mit dieser übertragen würde. Dann käme allerdings zu den anderen sozialen Abzügen vom Arbeitsverdienst noch ein weiterer, nämlich der Tilgungssatz des Kindergeldes. Aber um diesen Satz würden sich zugleich auch die Steuern ermäßigen oder die Löhne erhöhen können. Es wäre dann nach Schreiber auch auf diesem Sektor der sozialen Sicherheit ein klares Entsprechungsverhältnis von Leistung und Gegenleistung geschaffen, wie es einer freiheitlichen Ordnung angemessen ist, und der versorgungsstaatliche Anschein, der dem Kindergeld anhaftet, wäre beseitigt.

Die sozialpolitischen Grenzen der Thesen Schreibers

Schreiber räumt allerdings auch ein, daß man um eine gewisse Umverteilung beim Kindergeld doch nicht herumkomme. Sie betreffe vor allem die Frauen und Mädchen, die selbstverständlich den gleichen Anspruch auf diese soziale Sicherungsleistung haben wie die Männer. Es ist nicht wünschenswert, daß Frauen in der Zeit, da sie Kinder unter 14 Jahren, vielleicht sogar noch über diese Altersgrenze hinaus, zu erziehen haben, als Lohn- oder Gehaltsempfängerinnen Arbeit aufnehmen. Wer soll dann aber das von ihnen empfangene Kindergeld tilgen? Man würde den Sinn des Kindergeldes ins Gegenteil verkehren, wollte man das den Ehemännern dieser Frauen aufbürden. Es wird wohl so sein müssen, daß die unverheirateten und kinderlosen Erwerbstätigen diesen Anteil übernehmen. Das wäre dann doch eine familienpolitische Abweichung von dem von Schreiber aufgestellten Vorschußsystem. Eine ebensolche Abweichung wäre auch zu erwägen zugunsten der Väter, wenn man die Tilgungssätze im umgekehrten Verhältnis zur Zahl der Kinder staffelte, so etwa, daß sie für jedes Kind im Erziehungsalter um ein Prozent vom Einkommen ermäßigt würden. Auch das würde eine gewisse Mehrbelastung der Kinderlosen gegenüber den Vätern und insoweit einen wirklichen Umverteilungsprozeß bedeuten, der sich jedoch in bescheidenen Grenzen hielte.

Diese von Schreiber selbst angeführten Beispiele zeigen, daß das von ihm vertretene Vorschußprinzip, auf Grund dessen das Aufkommen für die Kindergeldbeträge in umgekehrter Richtung parallel liefe mit den Beiträgen der erwerbstätigen Bevölkerung für die Rentenversicherung, in der vorgetragenen reinen Form nicht ohne weiteres durchzuhalten ist, daß eine person- und sachgerechte Gesellschafts- und damit auch Familienpolitik ohne einen gewissen Umverteilungsprozeß auch im Querschnitt, nicht nur im Längsschnitt, über die doppelseitige Selbstversorgung (Rückzahlung des Kindergeldes, Beitragsleistungen für Altersvorsorge) hinaus notwendig bleibt, daß mit anderen Worten die ausschließliche Berufung auf das Leistungsprinzip zur Begründung nicht ausreicht. Das ergibt sich ja auch schon aus der einfachen Tatsache, daß ein bestimmter, wenn auch geringer Prozentsatz im erwerbsfähigen Alter (z. B. Körperbehinderte) seine Vorleistungen und Rückzahlungen, wie sie von Schreiber gefordert werden, nicht erbringen kann; er kann das Kindergeld nicht im erwerbsfähigen Alter abzahlen. Dieser Bevölkerungsteil ist nach dem laut Schreiber längsschnittigen Äquivalenzprinzip nicht kalkulierbar. Woher soll dieser sein Lebenseinkommen beziehen? So einleuchtend die Begründung von Schreiber sozialökonomisch zunächst ist, handelt es sich dabei doch um ein Modell, das in der Auseinandersetzung mit der familienfeindlichen altliberalen Tradition — es geht Schreiber ja in erster Linie darum, ihre Anhänger mit ihren eigenen Argumenten zu überführen — seine Funktion, aber auch seine Grenzen hat.

Aus der totalitären Welt

Neue Aspekte der antireligiösen Sowjetpropaganda

Für den antireligiösen Kampf in der Sowjetunion, der mit zunehmender Intensität und Radikalität im vergangenen Jahr die Zahl der geöffneten Kirchen auf 7000 bis 8000 reduzierte und zur Schließung eines weiteren Priesterseminars führte — neben den beiden Akademien sind jetzt nur noch drei Seminare geöffnet — (vgl. „Journal des Moskauer Patriarchats", Nr. 4 [1965] S. 47), wurden Anfang vorigen Jahres offizielle Richtlinien gegeben. Seither wird er nach einem Dekret des Zentralkomitees der KPdSU geführt, das am 2. Januar 1964 auf Grund eines Berichts des damaligen Chef-Ideologen Iljitschow Ende 1963 auf einer Konferenz der Ideologischen Kommission beim Zentralkomitee angenommen wurde.

Iljitschow skizzierte die Grundlinien seines atheistischen Erziehungsprogrammes wie folgt: 1. Als Grundlage ist zu erarbeiten eine „wissenschaftliche" Charakteristik und Kritik der zeitgenössischen Religion, ihres Wesens, ihrer Tendenzen und konkreten Erscheinungsformen im Bewußtsein und in der Psychologie der verschiedenen Gruppen von Gläubigen. 2. Man muß sich eine klare Vorstellung über die religiösen Verhältnisse und Stimmungen im Lande bis hin zu den Betriebsgemeinschaften, Häusern und Wohnungen, ja bis zum einzelnen Gläubigen machen (also Ausbau der seit einigen Jahren in der Sowjetunion zu Ehren gekommenen Religionssoziologie und der berüchtigten „individuellen Arbeit" mit den Gläubigen). 3. Durch Unterricht in den Grundlagen des Atheismus an den Hochschulen und anderen Lehranstalten und auf vielfältige andere Weise müssen die „Kader" in die Lage versetzt werden, die Religion entlarven und konkret und wirksam mit den Gläubigen „arbeiten" zu können. 4. Alle Mittel und Formen ideologischer Einwirkung, alle ideologischen „Hebel", alle gesellschaftlichen Organisationen müssen im Kampf gegen die Religion eingesetzt wer-

den. 5. Systematisch und zielbewußt muß die atheistische Aktion alle Schichten und Gruppen der Bevölkerung erfassen; die atheistische Beeinflussung muß den Menschen von frühester Kindheit bis ins hohe Alter erreichen, sie muß sich aber besonders auf Kinder und Jugendliche konzentrieren („Kommunist", Nr. 1 [1964] S. 36f.).

Beachtung psychologischer und emotioneller Elemente

Bemerkenswerte neue Tendenzen der antireligiösen Propaganda zeigte der Bericht Iljitschows an einer Stelle, die auf die Brüchigkeit der Position des historischen Materialismus hinzuweisen scheint. Es heißt dort zunächst stereotyp, die „tiefsten Wurzeln" der Religion seien in der Sowjetunion mit der Beseitigung ihrer hauptsächlichsten sozialen Basis, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, beseitigt. „Aber wir dürfen nicht an den Ursachen vorbeisehen, die die Lebendigkeit der religiösen Überbleibsel bedingen und in einem gewissen Sinn sozialen Charakters sind. Noch mehr solcher Ursachen sind ideologischen, moralischen und psychologischen Charakters." Man dürfe nicht nur immer die bekannten marxistischen Thesen über die sozialen Wurzeln der Religion wiederholen und die Gründe für die Existenz der religiösen Relikte in der sozialistischen Gesellschaft nicht allein in der Macht der Tradition und der Gewohnheiten suchen. Wenn auch die Macht der Tradition nicht zu unterschätzen sei, „müsse man doch weitergehen". „Im Leben geht es komplizierter, differenzierter und vielfältiger zu, als wir uns das manchmal vorstellen" (a. a. O., S. 33).
Hiermit wird die Forderung einer neuen Grundlagenforschung erhoben, um endlich dem religiösen Phänomen beizukommen. Man hat erkannt, daß im Mittelpunkt des Problems der integrale Mensch steht. Das religiöse Problem ist zum anthropologischen Problem geworden. Gewiß, für den Materialisten gibt es keine transzendenten Bindungen des Menschen. Aber man bemüht sich in letzter Zeit immer mehr um eine Erkenntnis des „emotionalen Elements", der ästhetischen Bedürfnisse und anderer menschlicher Bezirke, die die kommunistische Ideologie bisher nicht in den Griff bekam. Man ist sich gerade auch auf dem Gebiet der kommunistischen Ethik der Existenz „weißer Flecken" in der innermenschlichen Geographie bewußt geworden (vgl. „Voprosy filosofii", Nr. 2 [1963] S. 14) und versucht, sie zu erforschen, um den Einfluß der Religion auf sie zu brechen. Vor allem bei den orthodoxen Gläubigen stößt man immer wieder auf das von der ästhetischen Einwirkung angesprochene „emotionale Element" und neidet es geradezu den Priestern, wie sie es damit schaffen, den Menschen an religiöse Vorstellungen zu binden. Mit Einführung kommunistischer Ersatzzeremonien will man allmählich die christliche Taufe, Eheschließung und andere kirchliche Weihen verdrängen. Ob aber wirklich der erhebliche Rückgang der Taufen, wie er von einer soziologischen Analyse 1963 für Leningrad festgestellt wurde, auf die gleichzeitige Einführung einer „feierlichen Registrierung der Neugeborenen" zurückzuführen ist, wie dort behauptet wird („Voprosy filosofii", Nr. 3 [1965] S. 88), ist stark zu bezweifeln, wenn man die Bestimmungen gegen die Taufe aus letzter Zeit berücksichtigt.
Auf die „Psychologie des Glaubens" konzentrieren sich also jetzt die Aufmerksamkeit und der Kampf der antireligiösen Ideologen und Propagandisten (vgl. die Artikelserie unter diesem Titel in „Nauka i religija", Nr. 1—3 [1965]). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn ein antireligiöser Schriftsteller korrigiert wurde, der in simplifizierender Weise die Sektenführer als Klassenfeinde darstellte („Nauka i religija", Nr. 2 [1964] S. 94f.).
Der Vorrang, den man der „psychologischen" Behandlung des religiösen Problems einräumt, gestattet nicht mehr die vielfach praktizierten Vulgärmethoden. So mußte sich die Schriftstellerin A. J. Trubnikowa von der Redaktion der Zeitschrift „Nauka i religija" den Vorwurf gefallen lassen, daß ihre antireligiösen Massenbroschüren die Propagandisten und Agitatoren in Verwirrung bringen und der atheistischen Erziehung schaden. Anstatt ernsthaft der Frage nachzugehen, weshalb auch heute noch viele in der Sowjetunion an Gott glauben, wie sie zum Glauben kommen und wodurch sie die Religion anzieht, habe die Autorin nach der von den französischen Aufklärern des 18. Jahrhunderts vertretenen Theorie vom „bewußten Betrug" die Anhänger der Sekte „Wahre orthodoxe Christen" als Nichtstuer, Parasiten, Hochstapler, Gift und Galle speiende Bösewichter dargestellt, als eine von „Haß gegen alles im Sowjetland Existierende" erfüllte antisowjetische Geheimgesellschaft. Die nach den Maßstäben und der Sprachregelung früherer Jahre durchaus korrekte Behauptung der Autorin, die betreffende Sekte „sei von Kulaken-Elementen zur konterrevolutionären Untergrund- und Sabotagearbeit gegen die Kolchosen und die sowjetische staatliche Ordnung geschaffen worden", wird energisch zurückgewiesen. „Gingen denn die Dutzende von Sektenanhängern, mit denen Sie Ihre Kommandierung nach Alma-Ata zusammenführte und von denen Sie in Ihrer Skizze erzählen, in eine solche Sekte um solcher Ziele willen? ... Schließlich war es doch der Glaube an Gott, der sie zur Sekte führte, in Kellerlöchern faulen ließ und ihr Leben verkürzte! Wie kann man sich darüber hinwegsetzen und die erschütternde menschliche Tragödie so simplifiziert darstellen?" Aus den Skizzen der Autorin gehe hervor, daß die Religion vor allem deshalb schädlich sei, weil ihre Anhänger Habsüchtige, Säufer, Wüstlinge und Tagediebe sind, weil in den Klöstern und im sektiererischen Untergrund das „Kulakenrecht" herrscht und weil in gewissen Sekten antisowjetische Elemente einen Unterschlupf finden. Diese „einseitige und im Grunde genommen falsche Antwort" trage nichts zu der Beantwortung der eigentlichen Fragestellung hinsichtlich der psychologischen Triebkräfte des Glaubens bei (Nr. 3 [1965] S. 23ff.).

Die leeren Felder in der kommunistischen Ideologie

Der „psychologische" Trend der antireligiösen Propaganda entspringt nicht allein theoretischen Erkenntnissen ihrer Drahtzieher und Funktionäre. Die Öffentlichkeit selbst und besonders die Jugend zwingen sie dazu. Zeitungen und Zeitschriften sind voll von Umfragen und Leserbriefen über Themen, wie „Was ist das Kriterium des Schönen?", „Worin liegt das moralische Grundprinzip?", „Was ist der Sinn des Lebens?", „Worin besteht das höchste Glück?" Auch hier werden Bereiche des Menschlichen angesprochen, die äußerst wichtig und relevant für das religiöse Problem sind, wichtiger als die ständige Wiederholung der blutleeren marxistischen Thesen. In den Verflechtungen zwischen dem religiösen Glauben und diesen „weißen Flecken" der kommunistischen Ideologie sucht man die Erklärung für die von Iljitschow eigens hervorgehobene Tatsache, daß trotz „Rückgang" der Gemeinden „die Zahl der weiterhin abgehaltenen religiösen Kulthandlungen immer noch relativ hoch bleibt".

Um diese Bereiche menschlichen Empfindens zu studieren und daraus Gewinn für einen zweckentsprechenden Einsatz in der antireligiösen Propaganda zu ziehen, werden Gläubige und Geistliche interviewt und wird ihren Aussagen in der allgemeinen und der speziellen atheistischen Presse Raum gegeben. Dies führt zu auffallenden Zweideutigkeiten, denn der Leser antireligiöser Artikel erfährt damit auch die Argumentation von Gläubigen, und er erhält dadurch Informationen über religiöse Dinge, an die er sonst nicht herankäme.

Der ausländische Beobachter ist daher erstaunt, wenn in den oben erwähnten öffentlichen Disputen über die „letzten" oder „ewigen" Fragen zuweilen auch religiöse Stimmen in der Presse zu Worte kommen. „Für mich ist der Sinn des Lebens Gott. In ihm habe ich alles: den Sinn, das Glück, die Freude und die Schönheit des Lebens. In ihm habe ich den Frieden, den mir niemand nehmen und nichts zerstören kann, in ihm habe ich wahre Freude, die vollkommene, nicht vergängliche, sondern ewige Freude. Ich bin wirklich glücklich. Das verdanke ich alles nur einem — Christus." Zu diesen Sätzen schrieb der Einsender, Pensionär mit nur vier Klassen Volksschulbildung, noch an die Redaktion, er wisse genau, daß man seinen Brief nicht veröffentlichen werde, aus Furcht vor der Wahrheit. „Das beweist Ihre ideologische Schwäche. Sie sind folglich auf dem falschen Weg und haben nicht den wahren Lebenssinn" („Nauka i religija", Nr. 9 [1964] S. 22). Ein anderer Leser antwortete auf die Frage, welchem Umstand er sein Glück zu verdanken habe: „Vieles, sehr vieles verdanke ich der orthodoxen Kirche, darum, daß sie mir das Licht des Glaubens und eine wahrhaftige, höhere Liebe geöffnet hat, daß sie mich lehrte, in mich zu dringen, die Leidenschaften zu zügeln, den Geist zu festigen, das Gute zu erkennen, daß sie mich Aufopferung und Barmherzigkeit lehrte, Vergebung der Kränkungen und Tilgung des größten Übels in uns selbst — des Gefühls des Hasses" (a. a. O., Nr. 12 [1964] S. 19f.).

Wenn auch solche Aussagen mit den nötigen atheistischen Repliken und Kommentaren versehen sind und bei weitem nicht die Zahl der atheistischen Aussagen erreichen, so bleibt nichtsdestoweniger ihre Veröffentlichung ein Faktum, das zu denken gibt.

„Unverständlicher" religiöser Optimismus

Bemerkenswert war ein Gespräch, das ein Korrespondent der Atheisten-Zeitschrift mit Geistlichen in Estland führte, um die Hintergründe des den Atheisten unverständlichen Optimismus der Kirchenanhänger kennenzulernen. Über die Zukunftsaussichten der Religion befragt, sagte ein vierzigjähriger lutherischer Pastor in Estland, der als ehemaliger deutscher Soldat drei Jahre in sowjetischer Kriegsgefangenschaft war und sich dann offenbar in Reval niederließ: „Nitschewo ... das wird sich ändern ... Die Kirche muß jetzt nur Geduld haben ..., der Unglaube ist nur eine Welle ..., es wird eine Zeit mit einer anderen Welle kommen." Ein anderer estnischer Pfarrer führt den Gedanken weiter: „Kennen Sie die Geschichte der Französischen Revolution? Ist Ihnen bekannt, welche Reaktion auf sie kam, wie sich die Menschen dann ihres Atheismus schämten ...?"

Diese Reaktion sei doch die Folge einer politischen und sozialen Reaktion gewesen, meint darauf der antireligiöse Interviewer. „Sie wollen doch nicht sagen, daß Sie darauf warten, daß in der Sowjetunion ..." Drei bedeutungsvolle Punkte beenden diese gefährliche Frage. „Nichts erwarte ich", entgegnet der Pastor. „Ich komme aus dem Volk und wünsche nicht die Macht der Gutsbesitzer herbei, ich höre keine Radiosendungen, in denen uns die Emigranten zu unverantwortlichen Handlungen auffordern. Ich bin kein Politiker, und meiner Ansicht nach dringt die Politik in unseren Tagen viel zu stark in alle Lebensbereiche ein. Deshalb hoffe ich, daß die Menschen wieder nach dem Quell lechzen werden, der allen Leidenschaften enthoben ist, der sie menschlicher und sanfter macht — der Kirche Jesu Christi ..."

Ob er es denn für möglich halte, daß sich die Menschen allem Wissen und allen Wissenschaften zuwider erneut einer „Illusion" hingeben? „Ja, ich halte es für möglich. Die menschliche Seele bedarf der Güte, der Unmittelbarkeit, nicht der logischen Überlegungen, von denen die Menschen müde werden. Sie werden nach der verlorenen Einfältigkeit Sehnsucht bekommen, sie wollen einfache, gute Menschen hören ..., sie werden es überdrüssig werden, die Gelehrten anzuhören. Die suchen und suchen und decken nur die Notwendigkeit neuer Entdeckungen auf ... Die Kirche ist bescheiden und sieht in Ruhe auf ihren Triumph und weiß, daß das letzte Wort ihr gehört" („Nauka i religija", Nr. 1 [1965] S. 4f.).

Was haben aber die Kommunisten anzubieten, um diesen „weißen Fleck" auszufüllen? Einem jungen Soldaten, der „über der endlosen Qual mit dem Haufen unlösbarer Fragen" zum religiösen Glauben gekommen war und ins Priesterseminar eintreten wollte, der in den Gesprächen mit den ihm auf den Hals geschickten Gewissenserforschern immer wieder auf die Unausweichlichkeit des Todes zu sprechen kam, wurde im offenen Brief vom antireligiösen Agitator geantwortet: „Freilich, der Tod ist eine wenig angenehme Angelegenheit, und schon der Gedanke an ihn kann einem mitunter die Stimmung verderben" (a. a. O., Nr. 12 [1964] S. 9).

Wenig überzeugende antireligiöse Autoren

Die Antwort des antireligiösen Agitators beweist, daß das alte antireligiöse Handwerkszeug nicht ausreicht. Und dies ist sicherlich auch die — bewußte oder unbewußte — Erkenntnis vieler antireligiöser Schriftsteller oder Dramaturgen, deren „positive" Helden, die Vertreter der kommunistischen Ideologie, im Gegensatz zu den Trägern der anzuprangernden „religiösen Überbleibsel" merkwürdig blaß und schwach ausfallen. Eines der interessantesten Beispiele hierfür war der Film „Alles fällt dem Menschen zu" nach dem gleichnamigen Schauspiel von S. Aljoschin.

In der Aussprache über diesen zum erstenmal den Teilnehmern der Ende November 1963 veranstalteten Konferenz der Ideologischen Kommission beim Zentralkomitee der KPdSU vorgeführten Film wurde darauf hingewiesen, daß es „auf den ersten Blick so scheinen mag, daß Drehbuchautor und Regisseur den Vater Serafim in eine vorteilhaftere Position gerückt und für ihn überzeugendere Worte und Gestaltungsmittel gefunden haben als für seinen Opponenten" („Nauka i religija", Nr. 2 [1964] S. 91).

Aber um den ideologischen Gegner zu treffen, muß man ihn richtig sehen. So wird Vater Serafim als intelligenter, ehrenwerter, aufgeschlossener und seinen Überzeugungen treuer Mensch dargestellt, nicht als halbgebildeter Sektierer, sondern als ein gebildeter, denkender Mensch, der sich die Errungenschaften der Wissenschaft und Technik „auf seine Weise" aneigne und gerade vom Besuch

eines Friedenskongresses aus dem Ausland zurückgekehrt ist.

Sein Gesprächspartner und ideologischer Opponent ist der mit ihm durch Heirat verwandte Gelehrte Dronow. Er ist der immer wieder als vorbildlich herausgestellte Sowjetmensch: Akademie-Mitglied, beschäftigt mit einer wissenschaftlichen Erfindung und mit den Obliegenheiten eines Abgeordneten, todkrank, aber nicht gewillt, die Arbeit im Institut aufzugeben, um nach dem Rat der Ärzte sein Leben verlängern zu können. Dronow versucht, den Vater Serafim zur Einsicht zu bringen, daß sein Glaube unvollkommen ist und keine Antwort auf die brennenden Lebensfragen zu geben vermag.

„Sie machen sich doch immer lustig über mich", sagt Vater Serafim zu Dronow, „wohl deshalb, weil es unter den Priestern unwürdige Menschen gibt? Solche gibt es doch auch unter den Gelehrten nicht selten ... Sie aber sind nicht so einer. So gestehen Sie doch auch mir das Recht zu, ehrlich zu sein und in aller Aufrichtigkeit den Menschen das bringen zu wollen, dessen sie am meisten bedürfen — den Glauben an Gott ... Sie haben dem Menschen den Glauben an die Unsterblichkeit genommen und sagen zu ihm: ‚Du wirst sterben, und dann wird mit dir alles aus sein. Nur was du auf Erden durchmachst, ist dir. Gut aber wird es deinen Kindern, Enkeln, deinen Nachfahren gehen.' Und der schwache Mensch wird zum Tier, will alles an sich reißen, ob er nun ein Recht darauf hat oder nicht ..." Nur der Glaube an Gott vermöge den Menschen den Glauben an die Unsterblichkeit zu geben und sie vor dem Verbrechen zu warnen. Der Unglaube dagegen erzeuge Verantwortungslosigkeit und fordere zu dunkler Tat heraus.

Die Handlung des Films scheint der Auffassung des Vaters Serafim zunächst recht zu geben. Ein Schüler Dronows, den er als seinen Nachfolger bezeichnet hat, erweist sich als gesinnungsloser Karrierist und gemeiner Schuft, der seinen Arbeitskameraden und die Sache, der sich Dronow verschrieben hat, verrät. Durch die Hartherzigkeit und den Egoismus seiner Mitarbeiterin Rumjancewa wurde ein begabter junger Gelehrter, die Hoffnung und der Stolz Dronows, zum Selbstmord getrieben. Doch Dronow, versichert der Kritiker M. Semjonow in „Nauka i religija" (Nr. 2 [1964] S. 90), siegt durch die Kraft seines Glaubens an die Wahrheit seiner Weltanschauung, die durch sein ganzes Leben bestätigt werde. Auch die Filmhandlung unterstreiche schließlich diesen Sieg, indem es Dronow in einem Gespräch mit seiner Mitarbeiterin gelingt, in dieser echte Reue zu wecken. Die Rückkehr der Rumjancewa, der Dronow die Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Arbeit anvertraut, symbolisiere den schließlichen Sieg Dronows in der Auseinandersetzung mit Vater Serafim, die von einigen Kritikern als nicht zu Ende geführt betrachtet worden sei. Die „Wahrheit des Lebens", mit der Dronow den Sieg davontrage, sei der Glaube *an den Menschen*, den er Serafims Glaube an Gott entgegensetzt.

Die Reaktionen auf den Film und das Schauspiel von S. Aljoschin (vgl. dazu die Kritik von F. Kusnezow in „Komsomolskaja Prawda", 31. 1. 64) haben gezeigt, wie aufwühlend die von Vater Serafim an Dronow gerichteten Fragen empfunden wurden. Der Autor hat dem Priester Serafim Worte in den Mund gelegt, die die letzten Fragen berühren, auf die weder der Wissenschaftsbetrieb noch die antireligiösen Propagandisten eine wirkliche Antwort geben können. „Amerika wollt ihr einholen? Ich bezweifle nicht, daß ihr es schaffen werdet. Für den menschlichen Leib werdet ihr alles tun. Aber was ist mit dem Geist? ... Wieder und wieder frage ich euch: Wie bringt ihr die menschliche Seele in Ordnung? Daß nicht der Sohn den Vater, die Frau den Mann, der Bruder den Bruder verläßt? Daß der Schüler nicht seinen Lehrer verrät? Daß die tierische Todesangst den Menschen nicht zum elenden Feigling macht? Daß es für die Seele etwas Heiliges gibt? ... Wie wollt ihr das ohne den Glauben an Gott machen?"

Andeutungen eines Kurswechsels?

Heute weiß man, daß Chruschtschow schon seit November 1954 planmäßig die neue antireligiöse Unterdrückungswelle vorbereitete. Iljitschows totales atheistisches Erziehungsprogramm sollte die Endphase einleiten. Nach dem Sturz Chruschtschows im Oktober 1964 mußte auch Iljitschow seinen Posten als Chef-Ideologe räumen. Was könnte das für Folgen haben? Kann man vielleicht darin einen neuen Ansatz sehen, daß bereits im Oktoberheft des „Kommunist" (Nr. 15 [1964]) die Forderung erhoben wurde, Kommunisten und Gläubige sollten im gemeinsamen Kampf für progressive und humane Ziele eng zusammenarbeiten, ungeachtet dessen, daß die religiöse Ideologie nicht zur Bildung eines revolutionären Bewußtseins beitrage? Zum Verständnis des Hintergrunds ist zu berücksichtigen: Der Autor dieses Artikels war Berichterstatter beim Vatikanischen Konzil und befaßt sich mit dem Verhältnis zwischen den Kommunisten der westlichen Länder und der katholischen Kirche, die, wie seine Analyse ergibt, trotz des „aggiornamento" im alten Geleise bleibe und keineswegs eine revolutionäre Umwälzung in der kapitalistischen Gesellschaft erstrebe. Auf die weit größere Gefahr, die eine „erneuerte" Religion darstelle, habe schon Lenin hingewiesen. Man dürfe dennoch die Augen vor dieser Entwicklung nicht verschließen. „Gewisse Autoren scheinen unfähig zu sein, sich mit einer objektiven Analyse neuer Erscheinungen zu begnügen, und beharren aus Trägheit auf ihrer Kritik an Eigenschaften, die ihr ideologischer Gegner inzwischen abgelegt hat." Man dürfe ferner nicht einfach deshalb bestimmte Bewegungen oder Bestrebungen als „gegenrevolutionär" oder „reaktionär" abtun, weil sie sich unter Christen abspielen. Alle diese Thesen dienen natürlich dem Bemühen, den westlichen Genossen eine Art religiöser Volksfrontpolitik anzuraten. Aber diesen Artikel lesen in der Hauptsache die eigenen Genossen in der Sowjetunion, und hier müssen die Beteuerungen über den Mangel an revolutionärem Bewußtsein bei den Gläubigen in einem recht zweideutigen Licht erscheinen. Das hieße nämlich in der Sowjetunion, man könne nicht annehmen, daß die Christen auf einen revolutionären Umsturz des Regimes hinarbeiten, ebenso wie man ihre Bestrebungen nicht als gegenrevolutionär oder reaktionär nach der für die inneren Verhältnisse der Sowjetunion geltenden Begrifflichkeit einschätzen dürfe. Die Zweideutigkeiten dieses Artikels scheinen sich an der Stelle aufzulösen, wo der Verfasser den westlichen Genossen die Sowjetunion als Beispiel voranstellt: „Ein glänzender Beweis für die Möglichkeit und Notwendigkeit gemeinsamer Arbeit der Atheisten und Gläubigen nicht nur zur Unterbindung der Ränke der Friedensfeinde und der Unterdrücker der Volksfreiheit, sondern auch zur Errichtung einer neuen Gesellschaft liefert die Praxis der Sowjetunion und anderer sozialistischer Länder."

Diese Feststellung kann als ein Appell aufgefaßt werden,

die Intransigenz der Iljitschow-Linie aufzugeben, auf der solch ein Aufruf zur Zusammenarbeit mit den Gläubigen „zur Errichtung der neuen Gesellschaft" nicht mehr möglich war.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß es im antireligiösen Lager die gleiche Parteiung gibt, die gleiche Auseinandersetzung unter den Kommunisten, die sich auch auf den Gebieten der Wirtschaft, der Literatur und anderswo zwischen den konservativen Dogmatikern und einem fortschrittlich-liberalen Flügel beobachten läßt. Wenn man die antireligiöse Presse und Literatur daraufhin aufmerksam betrachtet, ist man in der Tat versucht, verborgene Hintergründe einer Auseinandersetzung zwischen einer toleranteren und einer militanten Gruppe zu vermuten. Äußere Tatsache ist jedenfalls, daß sich in der Presse Stimmen von Atheisten melden, die mit der Religionsverfolgung nicht einverstanden sind. Dazu gehört der Fall der sich als Atheistin bezeichnenden vierundsechzigjährigen Biologin Smirnowa, die in einem Brief an den Renegaten und antireligiösen Propagandisten Ossipow der von diesem in antireligiösen Fernsehsendungen vertretenen Auffassung widersprach, daß die Religion dem Aufbau eines neuen Lebens hindernd im Wege stehe.

Die Skepsis einer Wissenschaftlerin

„Ich bin eine überzeugte Atheistin, wurde aber in einem religiösen Milieu geboren und erzogen, ging in eine evangelische Gemeindeschule, und die Religion behielt für mich immer ihren Zauber", schreibt A. J. Smirnowa einleitend. Dieser Hang zu dem von der Religion ausgeübten Zauber habe sie trotz aller biologischen Kenntnisse nicht zu einem konsequenten Atheisten und Materialisten werden lassen, so polemisiert A. Ossipow in seinem Antwortbrief in der „Iswestija" (25. 3. 64), der die Thesen der Smirnowa auszugsweise wiedergibt.

Es gehe ihr hier, erläutert Frau Smirnowa, um die praktische Seite der Religion, die mit ihren Festen, Gottesdiensten und Riten die Menschen wirklich anspreche, wogegen die meisten Menschen für das eigentliche Wesen der Religion kein Interesse zeigten. „Seit dem Beginn ihres bewußten Lebens hat die Menschheit stets irgend jemanden zum Gott erhoben und einer höheren Macht Verehrung erwiesen. Das ging Jahrtausende. Sie aber wollen, daß es innerhalb von 46 Jahren verschwinde. Sehr naiv!"

Interessanter ist, was Frau Smirnowa weiter über die „praktische Seite" der Religion sagt. „Die Frage, was das Leben sei, bewegt die Menschen, und sie fürchten den Tod. Die Definition ‚Das Leben ist eine Form der Bewegung der Materie' ist kaum jemandem verständlich und bringt dazu weder Trost noch Freude. Zudem brauchen die Menschen, wenn sie satt sind, noch den Zirkus, wie schon die Römer sagten. Der Gottesdienst aber ist solch ein schönes Schauspiel."

Die religiöse Wahrheit von der Verderbtheit und Schlechtigkeit des Menschen und seiner Handlungen stützt die Schreiberin mit der Autorität des Aristoteles. „Aber der Mensch weiß, was das Gute ist, und strebt ihm nach. Das von ihm vergötterte Wesen stattet er mit hohen moralischen Eigenschaften aus, damit er seiner in Gedanken, während des Gottesdienstes oder der rituellen Handlung teilhaftig werden kann."

A. J. Smirnowa kommt zum Kern ihrer Darlegungen. „Was ist nun nötig für das Land des Kommunismus oder, in der Sprache der Kirchenleute, für die Errichtung des Gottesreiches auf Erden? Zuerst, daß die Menschen zwei Dinge begreifen, erstens daß der Mensch Bruder und Freund des Menschen ist (hierzu gehört die Beachtung der Zehn Gebote), zweitens daß die Arbeit eine Sache der Ehre ist. Wenn die Menschen in ihrer Gesamtheit oder wenigstens die Mehrheit von ihnen dies einsehen würde, dann würden wir uns dem Kommunismus nähern."

Natürlich ist das für Ossipow alles nicht akzeptabel. Kommunismus und religiöse Ideologie seien eben unvereinbar, und die Liebe zur Arbeit, die Normen sittlichen Verhaltens und das Gefühl der menschlichen Bruderschaft schöpften die Sowjetbürger nicht aus den Zehn Geboten, sondern aus der kommunistischen Weltanschauung und der Lebenspraxis der sozialistischen Gesellschaft. Die Biologin Smirnowa aber macht den Vorschlag: „Insofern sie in der Welt noch großen Einfluß haben, könnten die Religion und die Geistlichen aller Richtungen viel dazu tun, die Sitten zu mildern und das moralische Niveau der Menschen zu heben. Die gläubigen Menschen würden auf die Stimme der Geistlichen hören. Sie könnten viele mit sich ziehen und dadurch die Arbeit des Staates erleichtern."

Ihre Gedanken — die vermutlich in der Replik Ossipows nicht vollständig wiedergegeben sind — resümierend, betont die „Atheistin" Smirnowa zum Schluß, „daß nicht die Gläubigen dem Aufbau des Kommunismus hindernd im Wege stehen, sondern der Mangel an den erforderlichen moralischen Eigenschaften ... Leider sind die meisten Geistlichen ebensolche Menschen wie wir Sündigen, und sie vermögen sich nicht über die Masse zu erheben, um sie zu führen. Die Frage nach der Existenz und der Gestalt Gottes spielt keine entscheidende Rolle, da die Masse der Menschen darüber überhaupt nicht nachdenkt ... Atheismus bedeutet nicht englischen Sprachunterricht, den man im Fernsehen erteilen kann. Atheisten muß man von Kindheit an in der Schule und im Elternhaus erziehen, so wie die Christen, Mohammedaner, Buddhisten erzogen werden. Wenn das Kind von Kindesbeinen an keine Gespräche über die Religion hören wird, dann wird sie ihm fremd sein, wenn es heranwächst. Ob es aber davon besser werden wird — das weiß ich nicht."

Auch Pawlow gegen Religionsverfolgung

In diesen Zusammenhang gehört auch eine ebenso zweideutige Veröffentlichung einer bisher unbekannten Aussage des großen russischen Physiologen Pawlow durch einen seiner ehemaligen Schüler („Nauka i religija", Nr. 2 [1965] S. 54f.). Auf Pawlows Religiosität und Kirchentreue berufen sich die Gläubigen immer wieder. Es wird behauptet, daß er auch während der schlimmsten Religionsverfolgungen zwischen den beiden Weltkriegen durchsetzte, daß seine Gemeindekirche nicht geschlossen wurde. Sein ehemaliger medizinischer Aspirant und heutiges Akademiemitglied berichtet, wie sich Pawlow angeblich äußerte, als er von ihm gefragt wurde, wie sich denn sein Materialismus mit der Religiosität vereinbare. Pawlow habe gesagt, daß die Behauptungen von seiner Religiosität, seinem Glauben an Gott und seiner Kirchentreue Erfindungen seien. Als ehemaliger Seminarist sei er schon von der Schulbank an Atheist geworden. „Ich brauche keinen Gott. Aber der Mensch kann ohne einen Glauben nicht leben ... Mein Glaube ist, daß der wissenschaftliche Fortschritt der Menschheit das Glück bringen wird ... Warum glauben viele, daß ich ein im religiösen Sinn gläubiger Mensch sei? Weil ich mich gegen die Verfolgungen der Kirche und Religion wende. Ich meine,

man sollte den Glauben an Gott nicht nehmen, bevor man ihn nicht durch einen anderen Glauben ersetzt hat. Der Bolschewist braucht keinen Glauben an Gott, er hat einen anderen Glauben — den Kommunismus." Dieser letzte Satz erweckt gewisse Zweifel an der Authentizität des Berichts. In unserem Zusammenhang ist aber wichtig, daß Pawlow hier nicht allein als Kronzeuge für die Wissenschaft gegen die Religion angeführt wird, sondern auch als Gegner der Religionsverfolgungen.

Zurücktreten der antireligiösen Polemik

Wiederum drängt sich die Frage auf, ob die Ablösung Iljitschows Symptom eines Kurswechsels in der antireligiösen Propaganda ist. Der Pawlow-Artikel wurde im Februar dieses Jahres gebracht. Ebenfalls das Februar-Heft der von der Akademie der Wissenschaften herausgegebenen „Probleme der Philosophie" brachte einen Leitartikel, der wiederum eine verborgene Andeutung zu enthalten scheint. Es geht hier um die historische Entwicklung des „sozialistischen Bewußtseins" in der Sowjetunion und die seinen Übergang zum „kommunistischen Bewußtsein" noch bremsenden Faktoren, zu denen die „Überreste der Vergangenheit" gehören. Aber Kirche und Religion werden hierbei nicht genannt, nur die illegalen und abergläubischen Sekten rangieren neben den „bewußten Gegnern der sozialistischen Ordnung" („Voprosy filosofii", Nr. 2 [1965] S. 13).

Auch die große Rede P. N. Demitschews auf der Feier zu Lenins 95. Geburtstag am 22. April 1965 enthielt im Abschnitt über die ideologische Erziehung der Werktätigen keine direkten Angriffe gegen die Religion, die höchstens in der Forderung nach dem Verschwinden der „alten Moral und der alten Gewohnheiten" und nach „neuen, kommunistischen Beziehungen der Menschen untereinander" impliziert waren („Komsomolskaja Prawda", 23. 4. 65). Ebenso enthielt man sich in der vom VII. Plenum des Komsomol-ZK am 11. Juni 1965 angenommenen umfangreichen Entschließung über die Anpassung der organisatorischen Arbeit im Komsomol an die Parteirichtlinien direkter antireligiöser Angriffe.

Für eine gesteuerte Bremsung der antireligiösen Propaganda spricht auch die Umbenennung der ukrainischen Atheisten-Zeitschrift „Der militante Atheist" in „Mensch und Welt" („Nauka i religija", Nr. 3 [1965] S. 6f.) sowie auch die Tatsache, daß nach dem Sturz Chruschtschows und im Laufe dieses Jahres immer deutlicher die Zahl der antireligiösen Artikel in der Tagespresse mehr und mehr zurückgegangen ist. Doch lassen sich daraus keine Schlüsse für die tatsächliche Lage der Gläubigen oder gar der Kirche ziehen.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Vorschau auf die Vierte Session

Bereits früher als während der beiden vorausgegangenen Zwischensessionen wurde diesmal die Arbeit der Kommissionen zur Vorbereitung der Vierten und nach dem Willen des Papstes letzten Session abgeschlossen. Vom 25. bis 30. Januar 1965 tagte die Kommission für das Laienapostolat, vom 29. März bis 7. April die Gemischte Kommission (Kommission für das Laienapostolat und Theologische Kommission) für das Schema 13, vom 29. März bis 5. April die Kommission für die Missionen, vom 29. März bis 6. April die Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk (zur weiteren Überarbeitung des Priesterschemas), vom 26. April bis 4. Mai die Kommission für Seminare und Studien, vom 27. April bis 4. Mai die Kommission für die Ordensleute, vom 9. bis 14. Mai das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Entscheidender für die Überarbeitung der verschiedenen Entwürfe waren aber die häufigeren Sitzungen der verschiedenen Unterkommissionen zur Behandlung von Einzelfragen und zur Vorbereitung der von der Gesamtkommission auf den hier genannten Vollsitzungen approbierten Texte. So hatte z. B. die Kommission für das Schema 13 allein sieben Unterkommissionen geschaffen neben der zentralen Unterkommission und dem nur aus einer kleinen Zahl von Experten bestehenden Redaktionskomitee. Ähnliches gilt auch für die anderen Kommissionen. Eine Gesamtaufstellung sämtlicher Unterkommissionssitzungen ergäbe ohne Zweifel ein sehr viel vollständigeres und differenzierteres Arbeitsbild dieser Zwischensession. Bei der Überarbeitung des Schemas über das Laienapostolat und des Schemas 13 arbeiteten diesmal auch stärker Laien mit, und zwar als ständige Berater der Unterkommissionen.

Abschluß noch vor Weihnachten?

Am 11. Mai tagte zum letztenmal die Koordinierungskommission. Sie wird erst wieder kurz vor Beginn der Vierten Session zusammentreten zur endgültigen Festlegung der Verfahrungsordnung, die diesmal, da es sich um eine ungleich größere Zahl von Abstimmungen handeln wird als auf den drei vorausgegangenen Sessionen, vermutlich stärkere Veränderungen aufweisen wird. In dem amtlichen Pressekommuniqué zu dieser Sitzung der Koordinierungskommission heißt es zwar, diese habe die Generallinien für die Abwicklung der Arbeiten diskutiert, Näheres wurde aber über den Modus procedendi nicht mitgeteilt. Das Kommuniqué beschränkte sich lediglich auf die Aufzählung des ohnehin bekannten Programms. Damit stellt sich die Frage, ob das Konzil auch tatsächlich imstande sein wird, seine Arbeiten, wie es der Papst und der größere Teil der Väter wünschen, bis Weihnachten dieses Jahres zu beenden. Kardinal Liénart, eines der Mitglieder der Koordinierungskommission, äußerte wenige Tage nach deren letzter Sitzung seine besondere Zufriedenheit mit der Arbeitsweise der Kommissionen während dieser Intersession, die gründlicher, zielstrebiger und besser koordiniert gewesen sei als während der früheren Zwischensessionen. Deswegen halte er es für durchaus möglich, die Arbeiten während der Vierten Session zu beschleunigen und noch vor Weihnachten abzuschließen. Dieses optimistische Urteil über die geleistete Arbeit der Kommissionen herrscht gegenwärtig auch in Rom vor. So hält man auch dort einen Abschluß der Arbeiten vor Weihnachten durchaus für möglich oder wahrscheinlich.

Diese optimistischen Prognosen können sich bestätigen unter drei Voraussetzungen: 1. wenn eine Verfahrens-

ordnung ausgearbeitet und dann konsequent angewandt wird, durch die Diskussionen und Abstimmungen so über die Session verteilt werden, daß nach entsprechender Reduktion der Generalkongregationen den Kommissionen genügend Zeit zur Überarbeitung der Entwürfe und zur Einarbeitung und Prüfung der Modi gegeben wird, andernfalls wären diese kaum in der Lage, in so kurzer Zeit die entsprechenden Texte fertigzustellen. 2. wenn zu den bereits in erster Lesung verabschiedeten und inzwischen von den zuständigen Kommissionen überarbeiteten Texten keine neue Diskussion beantragt bzw. einem solchen Antrag stattgegeben wird. Wie erinnerlich, wurde am Ende der Dritten Session eine Abstimmung über die Erklärung zur Religionsfreiheit vom Präsidium, vom Konzilstribunal und dann auch vom Papst abgelehnt mit der Begründung, es handle sich dabei um einen vollständig neuen Text. Da bei formaler Interpretation der Geschäftsordnung im einzelnen schwer festzulegen ist, wann es sich tatsächlich um einen neuen oder nur im Sinne der Diskussion emendierten Text handelt, ist diese Möglichkeit nicht von vornherein auszuschließen. 3. wenn zu keinem der bisher umstrittenen Entwürfe im Sinne des Art. 33 § 7 der Geschäftsordnung Gegenentwürfe eingereicht werden bzw. eventuelle Gegenentwürfe von der Koordinierungskommission zur Diskussion freigegeben werden. Art. 33 § 7 sieht nämlich die Möglichkeit vor, daß bereits nach begonnener Diskussion von wenigstens 50 Vätern beim leitenden Moderator ein Gegenentwurf oder eine „organische Zusammenfassung von Ergänzungen" eingereicht werden kann. Der Moderator ist verpflichtet, eine solche Eingabe an die Koordinierungskommission weiterzuleiten, die dann über den weiteren Modus procedendi befindet.

Eine solche Initiative scheint bezüglich der Erklärung über die Religionsfreiheit tatsächlich im Gange, und zwar von seiten des sog. „Coetus internationalis Patrum", einer extrem konservativen Gruppe von Vätern, die bereits während der Dritten Session propagandistisch „im Sinne der Interventionen der Kardinäle Browne, Ruffini, Santos" hervorgetreten ist und ihren Einfluß bei den Leitungsorganen des Konzils geltend machte. In einem Begleitbrief zu zwei gegen die Erklärung gerichteten Broschüren, die kurz vor Weihnachten von Rom aus an die Mitglieder dieser Gruppe versandt wurden, werden diese aufgefordert, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen (vgl. R. Rouquette in: „Études", Juni 1965, S. 867). Möglich wäre eine solche Initiative auch bezüglich des Schemas 13. Bisher wurde allerdings von dieser Möglichkeit nie Gebrauch gemacht, und der Erfolg einer solchen Initiative hinge dann immer noch vom Verhalten der Koordinierungskommission bzw. von der Entscheidung des Papstes ab. Da man in den Leitungsgremien auf einen möglichst raschen Abschluß drängt, besteht eher die Gefahr, daß umstrittene Texte im letzten Augenblick zurückgezogen oder in einer Form verabschiedet werden, die niemanden recht befriedigt. Die meisten Entwürfe haben einen Stand erreicht, bei dem um die Substanz nicht mehr gefürchtet werden muß.

Die verschiedenen Gruppen von Entwürfen

Bekanntlich sind auf der Dritten Session bereits alle diesem Konzil vorgelegten Entwürfe diskutiert worden. Die einzelnen Entwürfe befinden sich aber in einem jeweils verschiedenen Entwicklungs- bzw. Überarbeitungsstadium. Von den 16 Entwürfen, die von den ursprünglich 73 der Vorbereitenden Kommissionen übriggeblieben sind, sind bisher fünf verabschiedet worden: die Konstitution über die Liturgie und das Dekret über die publizistischen Mittel am Ende der Zweiten, die Dogmatische Konstitution über die Kirche, das Dekret über die Ostkirchen und das Dekret über den Ökumenismus am Ende der Dritten Session. Ein weiterer Entwurf, der auf der Dritten Sitzungsperiode als letzter diskutiert wurde, das Votum über das Ehesakrament, wurde auf der letzten Generalkongregation der Dritten Session mit 1592 gegen 427 Stimmen vom Plenum an den Papst weitergeleitet, damit dieser anhand des Entwurfs und der dazu gemachten Verbesserungsvorschläge durch ein Motu proprio entscheide. Damit hat dieses „Votum" aufgehört, ein Konzilsdokument zu sein. Die noch verbleibenden Entwürfe lassen sich in drei Gruppen einteilen: Die erste Gruppe bilden diejenigen Entwürfe, die zwar bereits im Plenum diskutiert, von diesem aber zur Neubearbeitung an die Kommissionen zurückverwiesen wurden. Zu dieser Gruppe gezählt werden: das Schema über die Kirche in der Welt dieser Zeit (Schema 13), das Schema über die Religionsfreiheit, das Schema über die Missionen und das Schema über die Priester (neuer Titel: „Über den Dienst und das Leben der Presbyter"). Genaugenommen können freilich nur die beiden Entwürfe über die Mission und über die Priester dazugerechnet werden, denn nur diese beiden Entwürfe wurden auf dem Abstimmungswege durch das Plenum ausdrücklich abgelehnt und dafür neue Texte gefordert. Das Schema 13 wurde in der Fassung, wie es auf der Dritten Session vorlag, mit Zweidrittelmehrheit als Arbeitsgrundlage gebilligt, in der Zwischensession wurde der Text allerdings so weitgehend neugefaßt, daß eine nochmalige Diskussion notwendig wurde. Zur Erklärung über die Religionsfreiheit gab es bisher überhaupt noch keinerlei Abstimmung, sondern nur die bekannte Entscheidung der Mehrheit des Präsidiums und des Konzilstribunals am Ende der Dritten Session, über den vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen überarbeiteten Text nochmals in Diskussion einzutreten, da es sich dabei in Wirklichkeit um einen neuen Text handle. Dieser Text wurde in der Zwischensession nochmals überarbeitet.

Die diskutierten Texte

Zur zweiten Gruppe gehören die Schemata, die bereits diskutiert und von den zuständigen Kommissionen überarbeitet wurden, ohne daß es sich bei der überarbeiteten Fassung um neue Texte handelt. Es sind zwei: das Schema über die Offenbarung und das Schema über das Laienapostolat. Beim ersten handelt es sich um einen Entwurf zu einer Konstitution, beim zweiten um einen Entwurf zu einem Dekret. Das Schema über die Offenbarung wurde von der zuständigen Gemischten Kommission (Theologische Kommission und Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen) bereits während der Dritten Session überarbeitet und lag in dieser Form am Ende der Session den Vätern vor. Für eine erste Abstimmung fehlte damals lediglich die Zeit. Das Schema über das Laienapostolat wurde in der Zwischensession überarbeitet, nachdem es auf der Dritten Session als Arbeitsgrundlage angenommen und diskutiert worden war. Entgegen manchen Pressemeldungen ist zu diesem Entwurf keine neue Diskussion vorgesehen. Es wurde den Vätern mit den noch zu diskutierenden Schemata deswegen zugeschickt, weil sie es in der überarbeiteten Fassung noch nicht kannten,

der Entwurf aber als einer der ersten zur Abstimmung (in erster Lesung) vorgelegt werden soll.
Die dritte Gruppe bilden diejenigen Entwürfe, die diskutiert, von der zuständigen Kommission überarbeitet und in dieser überarbeiteten Form nach der dreigliedrigen Abstimmungsformel (placet, non placet, placet juxta modum) in erster Lesung gebilligt wurden und bei denen nur noch über die Verarbeitungsweise der „Modi" durch die Kommissionen abgestimmt werden muß. Zu dieser Gruppe gehören: das Schema über die seelsorglichen Aufgaben der Bischöfe in der Kirche, die Kurzschemata (propositiones) über die Erneuerung des Ordenslebens und über die Priesterausbildung und die beiden Erklärungen über die christliche Erziehung (früher über die katholischen Schulen) und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.
Doch auch hier gilt es hinsichtlich des Verfahrens zu unterscheiden: Der Stand dieser einzelnen Entwürfe ist mehr oder weniger weit fortgeschritten, mehr oder weniger gesichert, je nachdem, wieweit sie in der Diskussion umstritten waren, und je nachdem, wie eindeutig die Mehrheit bei der Abstimmung in erster Lesung war. So erhielten die ersten beiden Kapitel des Bischofsschemas, über das von der Hundertvierzehnten bis Hundertsechzehnten Generalkongregation abgestimmt worden war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 150 ff.), nicht die Zweidrittelmehrheit an Ja-Stimmen. Und auch beim dritten Kapitel waren die Juxta-modum-Stimmen relativ hoch (469). Da die Juxta-modum-Stimmen formal als Zustimmungen gezählt werden, ändert zwar dieses Abstimmungsergebnis an der weiteren Prozedur insofern nichts, als kein zusätzlicher Abstimmungsgang notwendig wird. Die große Zahl der Modi macht aber eine gründlichere Überarbeitung notwendig. Bekanntlich ging es gerade bei diesem Schema um recht konkrete und deshalb umstrittene Bestimmungen (das Bischofskollegium als Inhaber der höchsten und vollen Gewalt in der Kirche, die Unabhängigkeit der Bischöfe von der staatlichen Gewalt, die Stellung der Koadjutoren und Weihbischöfe, die Umschreibung der Diözesangrenzen, die Kompetenzen der Bischofskonferenzen usw.). Eine Vollsitzung der Kommission hat zwischen den Sessionen offenbar nicht stattgefunden, doch wurden die Modi bereits während der Dritten Session eingearbeitet. Die Arbeiten konnten aber nicht mehr so abgeschlossen werden, daß der Text damals noch zur Abstimmung vorgelegt werden konnte. Über den letzten Stand des Schemas ist nach außen kaum etwas bekanntgeworden. Da aber die künftigen Strukturreformen der Kirche sehr eng mit dem endgültigen Text dieses Entwurfs zusammenhängen, sieht man den kommenden Abstimmungen mit einer gewissen Spannung entgegen. Doch dürften die wesentlichen Ergebnisse, soweit sie vom Konzil abhängen, gesichert sein: Bischofssenat am Sitz des Papstes, Verhältnis der Bischöfe zur Kurie, die stärkere Hervorhebung der Bischofskonferenzen. Hier geht es mehr um den Modus der Verwirklichung.
Auf die beiden Kurzschemata über die Reform der Orden und über die Priesterausbildung und auf die Erklärung über die christliche Erziehung wurde auf der Dritten Session bekanntlich ein verkürztes Abstimmungsverfahren angewandt. Nach der kurzen Diskussion der Texte wurde bereits vor der Überarbeitung durch die Kommission mit der dreigliedrigen Formel abgestimmt. Demzufolge nehmen diese Entwürfe im gegenwärtigen Stadium eine gewisse Zwischenstellung ein: Bei ihrer Überarbeitung hatten die Kommissionen nicht nur die Juxta-modum-Stimmen bzw. deren Begründungen zu beachten, sondern auch noch das Ergebnis der Diskussion, d. h. auch die schriftlichen und mündlichen Eingaben, die vor den Abstimmungen eingereicht wurden. Das machte auch bei positivem Abstimmungsergebnis eine gründlichere Überprüfung der Texte nach formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten notwendig. Das Maß der Überprüfung richtet sich deshalb weniger nach der Zahl der Juxta-modum-Stimmen, die z. B. beim Ordensschema z. T. mehr als ein Drittel betrugen, sondern nach dem inhaltlichen Gewicht der Diskussionsbeiträge und der schriftlichen Eingaben!

Zum Inhalt der Entwürfe

Nach wie vor finden alle Kommissionssitzungen unter strengem Ausschluß der Öffentlichkeit statt. Über die inhaltlichen Veränderungen an den Schemata liegen deshalb nur stückweise Informationen vor. Aus nicht ganz ersichtlichen Gründen wurden zudem die Entwürfe, über die nicht mehr diskutiert, sondern nur noch abgestimmt wird, den Bischöfen — mit Ausnahme des Laien- und des Offenbarungsschemas — nicht zugeschickt. Sie befinden sich zum Teil erst im Druck und werden den Vätern erst nach Beginn der Session zur Abstimmung ausgehändigt. Diese Maßnahme dürfte wohl nicht nur etwas mit der Vergeßlichkeit der Bischöfe zu tun haben, sondern auch mit dem Wunsch nach schärferer Geheimhaltung. Man will offenbar verhindern, daß gewisse Veränderungen in den Schemata vor den Abstimmungen publik und in der Öffentlichkeit diskutiert werden. Diese Methode ist ohne Zweifel nicht über jede Kritik erhaben. Denn es mutet zum mindesten eigenartig an, daß man vorläufig auch den Vätern des Konzils die bereits fertiggestellten Texte vorenthalten will. Zudem haben die jüngsten Veröffentlichungen zum Judenschema (Schema über die Nichtchristen) wieder einmal mehr bewiesen, daß Indiskretionen und Spekulationen nur um so üppiger wuchern, je geheimnisvoller eine Sache behandelt wird. Es wäre aber bedauerlich, wenn durch solche Vorgänge oder wegen einzelner, wenn auch gewichtiger „Pannen" die gesamte Konzilsarbeit jetzt vor dem Ende in ein schiefes Licht geriete. Aufs Ganze gesehen, bieten nämlich die jetzt vorliegenden Entwürfe keinen Anlaß zu Unbehagen oder gar Pessimismus. Im Gegenteil, es zeigt sich jetzt schon, daß trotz aller Kompromisse und der Tendenz zur mittleren Linie die breite Diskussion während der Dritten Session ihre Früchte trägt, und zwar nicht nur etwa bezüglich des Schemas 13, sondern auch, was die verschiedenen kleineren Entwürfe betrifft, die für die innere pastorale Erneuerung der Kirche von entscheidendem Gewicht sind.
Beginnen wir mit den Kurzschemata: Das Ordensschema bleibt in seiner Substanz erhalten, sein allzu juristisches Gepräge ist aber wesentlich aufgelockert, wesentlich neue Aspekte, die die konkreten Schwierigkeiten des heutigen Ordenslebens betreffen, wie die Ausübung der Autorität des Vorgesetzten, die konkrete Verwirklichung der Armut, den Modus des apostolischen Einsatzes der Orden und das Verhältnis der Ordenspriester zu den Bischöfen, wurden erweitert oder neu hinzugefügt. Die Stärke des neuen Schemas dürfte in der Setzung der Schwerpunkte liegen, die in der Diskussion von Kardinal Döpfner besonders nachdrücklich gefordert (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 273), und in der spirituellen und

theologischen Vertiefung der praktischen Postulate, wie sie im ursprünglichen Text ausgesprochen worden waren. Stärker zum Tragen kommt im neuen Text auch die soziale Dimension des Ordenslebens im Gegensatz zur einseitig individualistischen Spiritualität besonders jener Ordensinstitute, die aus der Tradition des vorigen Jahrhunderts kommen, sowie die Forderung nach einer kirchenförmigeren Frömmigkeit gegenüber den verschiedenen Varianten eines ausgeprägten Ordensindividualismus.

Befriedigender sowohl in der Substanz wie im Detail dürfte das zweite Kurzschema über die Priesterausbildung ausgefallen sein. Bereits während der Dritten Session stieß das Kurzschema als einziges seiner Gattung auf spontane Zustimmung und wurde in erster Lesung mit einer erstaunlich geringen Zahl an Juxta-modum-Stimmen angenommen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 158 und S. 274 ff.). Die Zuständigkeit der Bischöfe für die Ausbildung der Priester, die Erstellung der Lehrprogramme, die pastorale Einübung und die menschliche Erprobung der Kandidaten wurden noch stärker hervorgehoben und klar zwischen allgemeiner Rahmengesetzgebung, die für die ganze Kirche gilt, und den erweiterten Zuständigkeiten der Bischöfe und der Bischofskonferenzen geschieden, die Einheit von menschlicher, aszetischer, pastoraler und wissenschaftlicher Ausbildung noch stärker unterbaut, die Reformbedürftigkeit der verschiedenen theologischen Disziplinen (Exegese, Fundamentaltheologie, Moraltheologie) eigens erwähnt. Hinzu gekommen ist auch die Forderung nach stärkerer Hinordnung des philosophischen Studiums der Theologen auf die eigentliche theologische Ausbildung. Besonders betont wird im überarbeiteten Entwurf die Forderung nach genauerer Prüfung der menschlichen Reife der Kandidaten und eine entsprechende Gestaltung des Seminarlebens. Zu diesem Zweck soll auf regionaler Ebene den Bischöfen die Möglichkeit zur Heraufsetzung des Weihealters geboten werden. Auch der Abschnitt über den Zölibat, der von den Vätern am meisten kritisiert wurde, hat besonders hinsichtlich der Motivierung eine befriedigendere Fassung erhalten. Aufs Ganze gesehen, werden in der neuen Fassung auch wieder die disziplinären Aspekte der Priestererziehung stärker betont. Nicht jeden und nicht in jeder Hinsicht wird das Schema befriedigen. Wer aber die Differenziertheit der Probleme kennt, wird es als gute Basis anerkennen.

Ähnliches gilt für die Erklärung über die christliche Erziehung, die zwar auf der Dritten Session ebenso mit Zweidrittelmehrheit angenommen, aber von den Vätern im Detail viel schärfer kritisiert wurde als das Kurzschema über die Priesterausbildung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 278 ff.). Der umstrittene Titel ist geblieben. Der Text als ganzer hat aber den Wünschen der Väter entsprechend einen viel organischeren Aufbau erhalten. Wie früher wird zunächst von der Erziehung allgemein und dann von der schulischen Erziehung gehandelt. Der neue Text bietet einen viel umfassenderen und fundierteren Begriff von Erziehung überhaupt und von der Schule im besonderen. Unter den spezifischen Erziehungsmitteln der Kirche wird die katechetische Unterweisung stärker betont. Der neue Text beschränkt sich nicht mehr so einseitig auf die katholische Schule, sondern hebt ebenso stark die Notwendigkeit der Präsenz im gesamten Schulsystem hervor. Zugleich aber werden die Rechte der Eltern gegenüber der Schule in einer demokratischen Gesellschaft noch stärker betont als im früheren Entwurf. Die Rechte des Staates bezüglich der schulischen Erziehung finden sich erweitert, zugleich aber wird das Prinzip aufgestellt: Der Staat muß die Mittel so verteilen, daß die Eltern in der Wahl der Schule frei sein können. Offenbar auf deutsche Intervention hin (vgl. zur Diskussion ds. Jhg., S. 281) wurde auch ein Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip aufgenommen. In dem Abschnitt über die Universitäten wird der Auftrag zur Forschung gegenüber dem reinen Lehrbetrieb stärker betont, die Präsenz der Kirche an den staatlichen Universitäten sowie der spezifische Auftrag der Katholischen Universität im Beziehungsfeld von Kirche und Welt. Wie der Entwurf über die Priesterausbildung stellt auch dieser Entwurf eine mögliche Synthese von ursprünglichem Text und Diskussion dar. In manchem bedeuten Veränderungen nichts anderes als die Wiederaufnahme dessen, was im ungekürzten, ursprünglichen Entwurf bereits niedergelegt war, dann aber der Kürzung zum Opfer gefallen war. Kürzungen haben sich nirgends als fruchtbar erwiesen!

Das Schema über die Nichtchristen — und die Juden

Obwohl in erster Lesung bereits angenommen, dürfte die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristen einer der umstrittensten Konzilstexte bis zu dessen Ende bleiben, genauer nicht der Text als ganzer, sondern der von der ursprünglichen Erklärung noch verbleibende Abschnitt über die Juden. Ginge es bloß nach der Geschäftsordnung und nach dem Abstimmungsergebnis, dürfte der Text keine großen Schwierigkeiten mehr bieten. Das Ergebnis der ersten Abstimmung: 1651 zustimmend, 99 ablehnend und 242 zustimmend mit Vorbehalt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 161). Dieses Abstimmungsergebnis bedeutet nach der Geschäftsordnung, daß keine wesentlichen Veränderungen im Text mehr vorgenommen werden dürfen. Theoretisch müßten auch die 242 Juxta-modum-Stimmen nach der Geschäftsordnung nicht mehr berücksichtigt werden. Im Bemühen um moralische Einstimmigkeit hat man bisher möglichst allen Juxta-modum-Stimmen Rechnung getragen.

Tatsächlich bildet die Erklärung bzw. der Abschnitt über die Juden in mehr als einer Hinsicht einen Ausnahmefall. Auf Grund der Diskussion wurde der Text wesentlich verändert. Bei dem am Ende der Dritten Session vorliegenden Text handelte es sich, sieht man vom Abschnitt über die Juden ab, im wesentlichen um einen neuen Text. Eigenartigerweise wurde hier aber die Abstimmung zugelassen, während eine Abstimmung bei der Erklärung über die Religionsfreiheit gerade aus demselben Grunde nicht zugelassen wurde. Der Text enthält im ganzen fünf Abschnitte: ein Proömium über die Religionen in der einen Menschheit, je einen Abschnitt über die verschiedenen nichtchristlichen Religionen (namentlich genannt werden Hinduismus und Buddhismus), über die Moslems (Monotheismus, christliche Affinitäten im Koran), über die Juden (das auserwählte Volk des Alten Bundes, die daraus folgenden Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Juden, Bedauern der Verfolgungen, Zurückweisung der Anklage des „Gottesmordes"), über die universale Brüderlichkeit und die Ablehnung jeder Diskriminierung der Rasse oder der Religion wegen. Parallel zur Verurteilung der Judenverfolgungen steht im Abschnitt über die Moslems die Aufforderung, frühere Feindschaften zu vergessen. Bei der Abstimmung in der Hundertsiebenundzwanzigsten Generalkongregation bezog sich, wie zu er-

warten, der größere Teil der Juxta-modum-Stimmen auf den Abschnitt über die Juden, und hier wieder in erster Linie auf die Ablehnung des Ausdrucks „gens deicida".
Die Auseinandersetzung um diese Frage ging auch nach der Abstimmung unvermindert weiter. Die Reaktion in den arabischen Staaten war zunächst heftig, verursacht allerdings durch die verbreitete Meinung, das Konzil habe den Text über die Juden bereits endgültig verabschiedet. Der Widerstand der Vertreter der orientalischen, besonders der katholischen orientalischen Kirchen schien sich indessen zu mäßigen. Die Zwischenlandung des Papstes im Libanon auf seinem Flug nach Bombay, der Besuch des libanesischen Staatspräsidenten Anfang Mai beim Papst und die Reise Bischof Willebrands' fast zur gleichen Zeit und unmittelbar vor der Maisitzung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen in die Länder des Nahen Ostens, die diesen bis nach Addis Abeba führte, schienen weiter der Beruhigung zu dienen. Indessen ging aber der Druck von bestimmter arabischer Seite weiter. Hinzu kam, daß von einem kleinen, aber einflußreichen Kreis in Rom theologische Bedenken gegen die Formulierung des Judenabschnittes geltend gemacht wurden. Ausdruck dieser Haltung war der von der Presse vielzitierte Beitrag von Bischof Carli in der „Palestra del Clero" (15. 2. 65), in dem dieser dem Schema eine falsche Exegese vorwarf und seine Aussagen als unvereinbar mit der Heiligen Schrift hinstellte. Die Tagespresse berichtete wiederholt von der Existenz einer vierköpfigen Kommission, die der Papst zur Beratung über den Judenabschnitt eingesetzt habe und der auch Carli angehören sollte. Eine solche Kommission hat niemals existiert, wohl aber hat der Papst einzelne Berater herangezogen.
Das Schema blieb sowohl nach der Krise im Oktober als auch während der Zwischensession in der ausschließlichen Zuständigkeit des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen. Dieses fand sich aber der Tatsache gegenüber, daß eine qualifizierte Minderheit, zu der die katholischen Orientalen gehörten, sich gegen eine bestimmte Aussage wandte bzw. die Juxta-modum-Stimmen sich in der Mehrheit auf einige wenige „Modi" bezogen. Dieser Tatsache mußte das Sekretariat Rechnung tragen. Nun kamen im Juni zunächst durch den „Observer" (20. 6. 65) und dann in anderer Version durch die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (21. 6. 65) Gerüchte auf, der Papst habe in einem Schreiben an die Koordinierungskommission die Absetzung des Schemas von der Tagesordnung angeordnet. Diese Gerüchte wurden noch am 20. Juni vom Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, in einer Erklärung an AP dementiert. Der Abschnitt über die Juden sei nicht vom Schema über die Nichtchristen gestrichen worden und dieses Schema bleibe auf der Agende der Vierten Session. Da das Schema in einer ersten Abstimmung bereits gebilligt worden sei, seien zudem „substanziellere" Veränderungen daran nicht möglich. Über den Inhalt teilte Erzbischof Felici mit Berufung auf das Secretum nichts mit. Die Gerüchte hatten sich offenbar auf Vorgänge bezogen, die bereits mehrere Wochen zurücklagen. Das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen bestätigte seinerseits, daß der Abschnitt über die Juden in der Substanz unverändert sei. Trotz der übereinstimmenden Versicherung, daß der Entwurf auf der Agende bleibt und auf der Vierten Session zur Abstimmung vorgelegt werden wird, konnten nicht alle Befürchtungen zerstreut werden. Versuche, das Schema zu Fall zu bringen, sind auch in Zukunft nicht ausgeschlossen, auch wenn sie einstweilen ohne Erfolg blieben. Zurückgezogen könnte der Entwurf allerdings nur noch vom Papst selbst werden, da er vom Plenum in erster Lesung bereits gebilligt ist. Eine solche Zurücknahme müßte aber nicht nur das Verhältnis zu den Juden, sondern die gesamte Konzilsarbeit schwerstens belasten.

Die Entwürfe über die Offenbarung und über das Laienapostolat

Da zu diesen beiden Entwürfen noch keine Abstimmung stattgefunden hat, ist anzunehmen, daß sie auf der Vierten Session als erste zur Abstimmung (in erster Lesung) vorgelegt werden. Besondere Schwierigkeiten werden für diese beiden Texte nicht befürchtet. Das Offenbarungsschema hatte bereits vor der Diskussion auf der Dritten Session (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 130 ff.) einen Stand errreicht, der von der übergroßen Mehrheit der Väter als optimal bezeichnet und deshalb nach der Diskussion nur geringfügig verändert wurde. Die meisten Veränderungen gelten der Präzisierung von Einzelfragen, z. B. hinsichtlich der Rolle des Lehramts in der Weitergabe der Offenbarung. Da es aber bereits innerhalb der Kommission eine Minderheit gab, die dem Text vor der Diskussion die Zustimmung versagte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 135), dürfte ein begrenzter Widerstand sich auch bei den Abstimmungen im Plenum bemerkbar machen.
Das Schema über das Laienapostolat stieß hingegen in der Diskussion noch auf scharfe Kritik, weil es in seiner Grundkonzeption noch zu eng und zu klerikal sei und einseitig das organisierte Apostolat berücksichtige (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 162). Ohne die Grundkonzeption zu verändern, hat die Kommission versucht, die Voten der Väter möglichst weitgehend zu berücksichtigen. Obwohl das Schema weiterhin in erster Linie das organisierte Apostolat vor Augen hat, wurde doch der Apostolatsbegriff in Anschluß an die Konstitution über die Kirche theologisch vertieft, dem Apostolat des direkten christlichen Zeugnisses in der Welt mehr Rechnung getragen. Der Begriff der Katholischen Aktion, deren privilegierte Stellung nicht aufgehoben wird, ist weiter gefaßt. Die etwas rigide, am französischen Vorbild orientierte frühere Fassung ist abgeschwächt, die Eigenständigkeit der Laien in der Ausübung des Apostolats wird stärker betont. Am Begriff des Mandats bei der Definition der Katholischen Aktion wird festgehalten, zugleich aber Raum für andere Formen gelassen. Deutlicher wird hervorgehoben, daß das Apostolat zum Christsein schlechthin gehört. Die Schwierigkeit wird noch bestehen, zu klären, was „Evangelisation" ist, in deren direktem Dienst die Katholische Aktion steht, und worin sie sich genau von den unmittelbaren Apostolatsaufgaben des Laien, die ihm als Getauftem und auf Grund des allgemeinen Priestertums zukommen, unterscheidet, ohne, was den Laien betrifft, hierarchisches Apostolat im eigentlichen Sinne zu sein. Auch den möglichen Konflikten, die sich daraus für das Verhältnis Hierarchie-Laie ergeben können, läßt sich kaum durch eine Generalregel begegnen.

Die noch zu diskutierenden Entwürfe

Die Entwürfe, für die eine nochmalige Diskussion vorgesehen ist, sollen auf der Vierten Session in der Reihenfolge vorgelegt werden: Erklärung über die Religionsfreiheit, Schema 13, das Schema über die Missionen, das

Schema über den Dienst und das Leben der Presbyter. Bei den beiden letzteren handelt es sich um neue Entwürfe, die von der Kurzfassung, in der sie auf der Dritten Session abgelehnt wurden, zu großen Entwürfen neu gestaltet wurden. Von dem mageren, hauptsächlich aus kanonistischen Richtlinien bestehenden Gerüst der Priesterpropositiones (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 229) ist im neuen Entwurf kaum noch etwas übriggeblieben. Nach einem kurzen Proömium, in dem auf die besonderen Aufgaben des Priesters bei der vom Konzil angestrebten Erneuerung der Kirche hingewiesen wird, werden in zwei Hauptstücken über den priesterlichen Dienst und über das Leben des Priesters nach der theologischen und praktischen Seite hin die Grundprobleme behandelt, die heute den Priester vielfach bedrängen: die Natur des priesterlichen Dienstes in Kirche und Gesellschaft, der Priester als Verkünder des Wortes Gottes, die wissenschaftliche Weiterbildung des Priesters, der Priester als Verwalter der Sakramente und als Führer (rector) des Volkes Gottes, das Verhältnis der Priester zu den Bischöfen, pastorale Anpassung und Zusammenarbeit zwischen den Priestern, die Zusammenarbeit mit den Laien, Verteilung des Klerus, seelsorgsgerechte priesterliche Aszese, Armut des Priesters usw. Besondere Aufmerksamkeit verdient der neugefaßte Abschnitt über das Verhältnis des Priesters zum Laien.

Das Schema über die Missionen

Die Propositiones über die Missionen wurden ebenfalls völlig überarbeitet und dem Votum des Plenums gemäß zu einem großen Schema ausgebaut. Der Entwurf besteht nun aus fünf Kapiteln: die Theologie der Mission, die Missionstätigkeit, die Forderungen an den Missionar, die Leitung und Koordinierung der Mission, die Zusammenarbeit zwischen Heimat- und Missionskirchen. Mit der Einführung des ersten Kapitels über die Theologie der Mission entsprach die Kommission einer in der Diskussion wiederholt vorgetragenen Forderung. Auf diese Weise wurde auch hier der Zusammenhang mit der Konstitution über die Kirche hergestellt. Der Auftrag der Kirche zur Mission wird trinitarisch grundgelegt und als zum inkarnatorischen Charakter der Kirche gehörig dargestellt. Auf diese Weise wird die Mission eingeordnet in die universale Heilssendung der Kirche. Auch hier tritt an die Stelle eines Heilsindividualismus ein stärker kirchenförmig, ekklesial geprägter Missionsgeist. Zugleich aber wird mit allem Nachdruck am überlieferten Missionsbegriff festgehalten: die ganze Kirche ist zwar missionarisch, aber nicht die ganze Kirche ist Missionskirche. Der Begriff der Mission bleibt auf die noch nicht christianisierten Völker beschränkt. Im zweiten Kapitel geht es um die praktische Ausübung der Missionsarbeit, um die Missionspastoral. Hier wird genau unterschieden zwischen Vorfeld der Mission (das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, die Präsenz der Kirche durch sozial-karitatives Wirken) und der eigentlichen Missionsarbeit als Evangelisation (Verkündigung, christliche Initiation). Es folgen zwei Abschnitte über den Aufbau der christlichen Gemeinde und die „Inkarnation" der Lokalkirche in den verschiedenen Kulturen. Es geht nicht nur um „Bekehrung", sondern um die Herausbildung aller Elemente, aus denen sich eine Lokalkirche aufbaut. Das Ziel: Die Missionskirche muß in die Lage kommen, sich selbst auszusagen und das Gepräge zu geben; dazu genügt noch nicht die eigene Hierarchie. Die einheimischen Priester sollen erst nach der Weihe und nach seelsorglicher Praxis zu Studien ins Ausland geschickt werden; wichtiger ist zunächst die Verankerung in der eigenen Kultur. Vielleicht am schwächsten geraten ist das dritte Kapitel, in dem vor allem Fragen der Missionsspiritualität und der Ausbildung der Missionare behandelt werden. Das vierte Kapitel über die Koordination enthält einige recht einschneidende Normen für die Reform der Propagandakongregation. Während der frühere Entwurf nur die Errichtung eines „Missionsrates" bei der Propaganda vorsah, schlägt der neue eine umfassende Reform der Kongregation vor. An der Spitze der Propaganda sollen alle für die Mission Wirkenden vertreten sein: die Missions- und die Heimatbischöfe, die Missionsinstitute und die päpstlichen Missionswerke. Der Kongregation soll ein Sekretariat von Fachleuten zur Verfügung stehen. Der Zug zur Zentralisierung wird insofern verschärft, als künftig alle zentrale Koordination der personellen und sachlichen Mittel von der Kongregation geleistet werden soll. Auf lokaler und regionaler Ebene sollen aber zusätzlich analoge Instanzen geschaffen werden, die der Koordination zwischen den Bischöfen und den Missionsinstituten und zwischen diesen untereinander dienen sollen. Das fünfte Kapitel gibt Anweisungen für die Zusammenarbeit zwischen Heimat und Mission. Alle Kapitel wurden von der Kommission einstimmig angenommen.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Wie bereits am Ende der Dritten Session angekündigt, wird die Erklärung über die Religionsfreiheit als erstes Schema auf der Vierten Session diskutiert werden. Der bereits am Ende der Dritten Session vorliegende Text wurde an Hand weiterer Angaben der Väter nochmals überarbeitet und Anfang Juni in der neuen Fassung den Bischöfen zugeschickt. Bei der Überarbeitung ist die Grundstruktur, der Aufbau und wohl auch die Tendenz im wesentlichen erhalten geblieben. Entgegen der Meldung vom „Observer" (20. 6. 65) stellt die jetzige Fassung keine Aufweichung des früheren, sondern diesem gegenüber eine eindeutige Verbesserung dar. Und zwar hauptsächlich aus zwei Gründen. Erstens: In den auf Grund der Diskussion neu erarbeiteten Text wurde ein eigener Abschnitt über die historische Fragestellung eingebaut. Dieser Abschnitt, der in erster Linie zur Beruhigung der opponierenden Minderheit eingeführt worden war, vermochte aber niemanden zu befriedigen, weder die Minderheit, der er zur Aufweisung der Kontinuität des Lehramtes in dieser Frage nicht genügte, noch die Mehrheit, der die Darstellungsweise unglaubwürdig erschien. Diese historische Einführung ist im jetzigen Entwurf fallen gelassen. Zweitens: Dafür erhält der heilstheologische Aspekt stärkeres Gewicht, und man war bemüht, trotz der primär natur- und staats-kirchenrechtlichen Argumentation die ganze Beweisführung näher an die Schrift heranzuführen. Entgegen gewissen Pressemeldungen geht der jetzige Entwurf keineswegs „hauptsächlich" auf die Intervention von Titularbischof Colombo zurück (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 89). Eher trifft das auf die frühere Fassung zu. Es ist auch in der gegenwärtigen Fassung nicht gelungen, die amerikanische, mehr juridisch und die französische, mehr theologisch orientierte Auffassung völlig zum Ausgleich zu bringen. Man wollte sich möglichst auf die konkrete Frage nach der freien Religionsausübung in der Gesellschaft beschränken und nicht in umfangreiche theologische Begründungen ein-

treten. Die Begründung aus der Freiheit des Glaubensaktes hat ein stärkeres Gewicht erhalten, aber man war der Auffassung, daraus lasse sich wenig für das konkrete Recht der freien Religionsausübung in der Gesellschaft ableiten. Um der Minderheit entgegenzukommen, wurde in der neuen Fassung die Pflicht der Kirche, das Evangelium „opportune, importune" zu verkünden, trotz der Verpflichtung zur Achtung der religiösen Freiheit auch durch die Kirche (nicht nur durch den Staat!) stärker betont. Bei der letzten Überarbeitung hat die Theologische Kommission als ganze nicht zum Text Stellung genommen, einzelne Mitglieder hatten aber die Möglichkeit, ihre Vorschläge zu äußern. J. C. Murray bleibt wohl der Hauptautor auch des neuen Textes.

Das Schema 13

Dieses erfuhr, wie nach dem Verlauf der Diskussion zu erwarten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 167 ff.), die tiefgreifendsten Veränderungen. Das gilt vor allem für die ersten drei Kapitel, während der Inhalt des vierten Kapitels mit den dazugehörigen Annexen, die nun in den Text des Schemas selbst eingearbeitet wurden, im wesentlichen erhalten geblieben ist. Der neue Text, der von der Gemischten Kommission in einer Vielzahl von Subkommissionssitzungen in erstaunlich kurzer Zeit erarbeitet wurde, besteht aus drei Hauptteilen:

1. Die charakteristischen Merkmale der Situation des Menschen von heute. Dieser erste Teil ersetzt im wesentlichen das frühere Proömium mit seinem Abschnitt über die Zeichen der Zeit, ein Ausdruck, der im neuen Text wegen seiner Unschärfe vermieden wird. Gerade in diesem einleitenden Teil hat man versucht, konkreter zu sprechen und, wie in der Diskussion vielfach gefordert wurde, von der konkreten Situation unserer Zeit in einer Art Phänomenalanalyse auszugehen.
2. Die Kirche und die Lage des Menschen (conditio humana). Dieser zweite Hauptteil bildet den eigentlichen lehrhaften Teil des Schemas. Kompakter und organischer als im früheren Text wird hier der Fragenkomplex Kirche und Welt theologisch grundgelegt, aber ausgehend von der Situation des Menschen von heute, nicht so sehr von der grundsätzlichen Fragestellung nach dem Verhältnis Kirche und Welt. Was dieser Hauptteil bietet, ist eine Art theologische Anthropologie. Dem Wunsch nach Vertiefung und Konkretisierung wurde soweit wie möglich Rechnung getragen, doch zeigt auch der neue Text die Grenzen des Unternehmens. Im gewissen Sinne entspricht dieser zweite Hauptteil den ersten drei Kapiteln des früheren Textes unter Einschluß des ersten Abschnittes aus dem vierten Kapitel über die Würde der menschlichen Person. Der Hauptteil zerfällt in vier Unterabschnitte: a) die „Berufung" der menschlichen Person (mit einer ausführlicheren Behandlung des Atheismus, wie sie in der Diskussion gefordert wurde, und dessen verschiedenen Erscheinungsformen); b) die menschliche Gemeinschaft (die universale Einheit des Menschengeschlechtes); c) die Stellung des Menschen in der Welt; d) die Aufgaben der Kirche in der Welt von heute.
3. Die vornehmlichen Aufgaben der Christen unserer Zeit. Der Inhalt dieses Kapitels entspricht im wesentlichen dem Inhalt des ursprünglichen vierten Kapitels mit seinen Annexen. Neu aufgenommen wurde ein Abschnitt über das politische Leben. Der Hauptteil besteht aus fünf Abschnitten: a) die Würde der Ehe und Familie; b) die Förderung der Kultur; c) das wirtschaftliche und soziale Leben; d) das politische Leben; e) die Völkergemeinschaft und der Friede. Der neue Abschnitt über das politische Leben zerfällt in vier Paragraphen: das heutige politische Leben, Natur und Zielsetzung der politischen Gemeinschaft, die Zusammenarbeit im öffentlichen Leben, Kirche und politische Gemeinschaft. Der Abschnitt über Ehe und Familie ist erwartungsgemäß sehr allgemein gehalten, weil man die angekündigte Stellungnahme des Papstes abwarten muß. Sollte eine solche noch vor der Vierten Session erfolgen, müßte der Text entsprechend umgestaltet werden. Ein gewisser Fortschritt ist im neuen Text insofern erzielt, als der Terminus „verantwortete Elternschaft" als Ausdruck und Prinzip aufgenommen wurde. Am meisten verändert gegenüber früher ist der Abschnitt über den Frieden, und zwar in der Aussage über die nuklearen Waffen. Die ursprüngliche Fassung kam einer generellen und unterschiedslosen Verurteilung des Einsatzes atomarer Waffen gleich. Wie erinnerlich, stieß man dabei aber vor allem auf den Widerstand der amerikanischen und englischen Konzilsväter. Jetzt ist der Text dahingehend abgeändert, daß in der sittlichen Beurteilung der Verwendung nuklearer Waffen genauer unterschieden wird zwischen totalem Vernichtungs- und nuklearem Verteidigungskrieg. Auch wird ausdrücklich gesagt, daß Produktion, Aufbewahrung und begrenzte Verwendung von Atomwaffen zu Verteidigungszwecken nicht von vornherein als sittlich unerlaubt angesehen werden muß.

Dieser Abschnitt sowie der Abschnitt über das politische Leben, aber auch Ehe- und Familienfragen sowie die Ausführungen über den Atheismus dürften noch gewichtige und umstrittene Diskussionspunkte abgeben. Was die theologisch-anthropologische Grundlegung des Schemas betrifft, wird man bedauern, daß ein von P. Chenu bereitgestellter Entwurf nicht stärker berücksichtigt wurde. In der vorliegenden, unter der verantwortlichen Leitung von P. Haubtmann, dem Pressesekretär der französischen Bischofskonferenz, redigierten Fassung vermag der Text noch kaum zu befriedigen. Hier hat die Diskussion noch eine echte Chance der Vertiefung.

Evangelische Folgerungen aus dem Ökumenismusdekret

Vor der Evangelischen Studentengemeinde der Universität München hielt im Auditorium Maximum der Konzilsbeobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland, Prof. Edmund Schlink, Heidelberg, Anfang Juli einen Vortrag über die Bedeutung des Ökumenismusdekrets. Im Sinne seiner allgemeinen Würdigung, die wir anschließend als Ergänzung der Voten zur Dritten Konzilsperiode (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 483 f.) nachtragen, zog er nunmehr die Folgerungen und forderte die „Beseitigung von Härten im katholischen Kirchenrecht gegenüber den nicht-römischen Christen", also vor allem in der Mischehenpraxis, „da sonst das heute innerhalb des Katholizismus wachsende Bemühen um die Einheit der christlichen Kirche unglaubwürdig würde" (epd, 2. 7. 65). Es fehlten aber dem Vortrag keineswegs die versöhnlichen Noten, obwohl Schlink größten Wert darauf legt, Illusionen zu vermeiden.

Er hatte sich bereits ausführlich im Hamburger „Sonntagsblatt" (6. und 13. 6. 65) über den „Ökumenischen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils" geäußert. Vor allem rühmte er dort die „eindrucksvolle Schlichtheit" des Zweiten Kapitels des Ökumenismusdekrets über die

innere Erneuerung und den Hinweis, daß die Kirche auf dem Wege ihrer Pilgerschaft „zu dauernder Reformation" gerufen sei. Auch der Absatz von den Sünden aller, einschließlich der römischen Kirche, gegen die Einheit findet seine lebhafte Zustimmung. Damit seien die ersten Voraussetzungen für einen ehrlichen ökumenischen Umgang miteinander vorbereitet. Er meint, die Weisungen des Dekrets bedeuten angesichts der bisher bestehenden „äußersten Zurückhaltung der römischen Kirche" gegenüber anderen Kirchen mehr, als es manchem auf den ersten Blick erscheinen möchte. Sie seien nicht bloße Worte. Die Konzilsbeobachter hätten es in Rom persönlich erfahren, daß hier eine neue Wirklichkeit aufgebrochen ist. Die Zusammenarbeit in den Grenzen des Naturrechts sei gesichert. In der endgültigen Fassung des Dekrets sei über all dieses hinaus auch die Aufgabe des gemeinsamen Glaubenszeugnisses ausdrücklich genannt.

Allerdings fehle auch manches, eben die Klarheit in Sachen der Mischehe, ein hilfreiches Wort zugunsten einer Absprache der Kirchen, das Gegeneinander christlicher Missionsarbeit in ein und demselben Lande zu beenden, und ein Wort über die Einschränkung der Konditionaltaufe. Es seien also nur die allerersten Schritte getan oder empfohlen. Immerhin richte sich die Forderung nach Erneuerung nicht nur an die einzelnen Katholiken, sondern an die ganze Kirche.

Die unverrückbaren Grenzen

Man müsse sich darüber freuen, dürfe aber auch keinen Augenblick vergessen, daß die Grenzen der Erneuerung beim Dogma liege. So bedeute z. B. die liturgische Reform „in keiner Weise" eine Änderung der Meßopferlehre des Tridentinums: „Die Gegensätze der im Dogma enthaltenen Glaubensaussagen und die damit verbundenen Anathematismen aber sind das tiefste Hindernis der Einigung." Man dürfe von diesem Konzil höchstens erwarten, daß es keine neuen Dogmen beschließt, nicht aber, daß es bestehende Anathematismen aufhebe. In diesem Zusammenhang erinnert Schlink an sein Lieblingsthema, die Möglichkeit, durch Interpretation und Rückgang hinter die Denkvoraussetzungen zu ähnlichen Glaubensgehalten hinter verschiedenen Formeln zu gelangen. Solange aber die römische Kirche sich in exklusiver Weise als die katholische Kirche verstehe, vermöge sie leider bei den andern Kirchen nur das als Gnadenmittel und Wirkung anzuerkennen, was sie dort als noch vorhandene Elemente der römischen Kirche selbst wiedererkenne. Die Möglichkeit einer Ausweitung der Glaubensaussagen bleibe daher begrenzt. Denn bei allen Unterschieden der theologischen Auffassungen „ist den Konzilsvätern die Überzeugung gemeinsam, daß die Einheit der Kirche in der römischen Kirche Wirklichkeit ist und die Einigung in der Herstellung der vollkommenen Gemeinschaft der nicht-römischen Christen mit der römisch-katholischen Kirche zu erfolgen hat". Dazu gehöre die Einheit des Kultes, der Lehre und selbstverständlich die Anerkennung der vollen Primatialgewalt des römischen Bischofs gemäß dem Ersten Vatikanum.

Dennoch werde man dem Ökumenismusdekret nicht gerecht, wenn man in ihm nur die mit anderen Methoden und unter anderem Namen wiederholte Einladung zur Rückkehr in die römische Kirche erblicke. Wenn der Begriff der „Rückkehr" von wichtigen Konzilsvätern und -theologen bewußt vermieden werde, so dürfe man bei ihnen nicht nur taktische Erwägungen suchen, sondern die Einsicht voraussetzen, daß „der Begriff der Rückkehr keine angemessene Bezeichnung für die ersehnte Einigung ist".

Schlink hat eine gewisse Hoffnung, daß es noch einen Weg in eine bessere Zukunft gibt. Er denkt an gewisse Theologen und Laien innerhalb der römischen Kirche — ohne Namen zu nennen —, für die die zukünftige Gestalt der geeinten Christenheit viel weniger feststehe, als dies im Ökumenismusdekret gesagt wird. Diese Männer hielten auch Änderungen im dogmatischen Verständnis und der zentralistischen Ordnung für möglich, „die faktisch nicht mehr nur Neuinterpretationen . . ., sondern Korrekturen der bestehenden Dogmen wären".

Ein „Ruf in der Wüste"

Inzwischen ist ein Dokument ganz anderer Art erschienen, das aus dem „Kirchberger Gespräch" der „Evangelischen Michaelsbruderschaft" mit einigen römisch-katholischen Theologen hervorgegangen ist. Es beschäftigte sich anscheinend mit einer Einzelfrage, nämlich den Anfang des Jahres zunächst von seiten der VELKD und dann dem Rat der EKD ergangenen „Ratschlägen" für die interkonfessionelle Begegnung, die ein entsprechendes Echo in Weisungen der katholischen Bischofskonferenz gefunden haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 349 bzw. S. 238). Das Dokument „Zur ökumenischen Begegnung" zitiert zunächst einige Worte zur ökumenischen Bekehrung aus der Erklärung des Weltrats der Kirchen im Frühjahr 1964 in Odessa und aus dem Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dann kommt es auf die „Ratschläge für interkonfessionelle Begegnung" vom 7. Januar 1965 zu sprechen und bemerkt dazu, diese Ratschläge stellten Grundsätze auf, „daß dem Gespräch das Evangelium zugrunde liegen muß, daß es die feste Verwurzelung in der eigenen Kirche voraussetzt und daß es eine gründliche Kenntnis des Partners verlangt. Dem widersprechen aber die gleichen Ratschläge, wenn in ihnen bei der gemeinsamen Beschäftigung mit der Heiligen Schrift von vornherein die Anerkennung des eigenen Auslegungsprinzips von den anderen verlangt wird, wenn man nicht bereit ist, den Gesprächspartner so zu verstehen, wie er sich selbst versteht und sich verbindlich ausspricht", vor allem, wenn man den Gesprächspartner auf historische Positionen festlege, die überholt sind, „und damit die geistliche Bewegung in seiner Kirche verkennt . . . Vollends unerträglich und nicht zu verantworten ist, daß zu gemeinsamem Gebet und Gebetsgottesdienst nicht ermuntert wird, sondern daß grundsätzliche Bedenken, Einschränkungen und Warnungen in den Vordergrund gestellt werden. Denn das Gebet ist die Wurzel eines fruchtbaren Gespräches und eines rechten Hörens auf das geoffenbarte Wort Gottes. Darum schmerzt es uns, wenn anstelle einer geistlichen Freude über die neugeschenkte Freiheit zu gemeinsamem Gebet die ängstliche Sorge vor Mißverständnissen vorwaltet."

So seien die vom Ökumenismusdekret gebotenen Möglichkeiten nicht ausgeschöpft worden: „Wir können nicht anerkennen, daß grundlegende Unterschiede des Kirchenverständnisses das gemeinsame öffentliche Gebet hindern."

In diesem Zusammenhang wird bedauert, daß leider auch die katholischen Bischöfe sich in ihren Richtlinien den „Ratschlägen" angeschlossen hätten.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

ALONSO-SCHÖKEL, Luis, SJ. *The Function of Language in the Scriptures.* In: Continuum Vol. 3 Nr. 1 (Spring 1965) S. 22—32.

Auf Grund einer Analyse der Satzaussagen, die objektive, subjektive (gemeint sind „personale") und „inter-subjektive" Inhalte bezeugen, zieht der Verfasser die Folgerungen für die Aussagen des „Wortes Gottes", die auch nach Vaticanum I den Glauben nicht nur auf objektive Tatbestände verpflichten. Gott bedient sich aller menschlichen Sprachfunktionen zu seiner Selbstoffenbarung, die z. B. an einem Wort des Propheten Osee, aber auch an der scheinbar subjektiven Aussage des Apostels Paulus in Röm. 7 dargelegt wird, wo der Mensch sich in seiner Wirklichkeit vor Gott erkenne (übrigens sehr verschieden nach dem Text der Vulgata und der Koine, wie Alonso-Schökel zeigt). Er verweist auf die gelungene Abhandlung von G. Söhngen: „Analogie und Metapher" (München 1962). Der offensichtlich auf das Offenbarungsschema zielende Aufsatz will mit seinen feinen und treffenden Argumenten den „Traditionalisten" aus der Sackgasse eines Denkens heraushelfen, das von Gott nur objektivierende Aussagen erwartet.

DE BROGLIE, Guy, SJ. *Autour du problème des „droits de la conscience erronée".* In: Recherches de science religieuse Bd. 53 (April/Juni 1965) S. 234—250.

De Broglie antwortet auf eine Kritik der „Civiltà Cattolica" an seinem Buch: „Le droit naturel à la liberté religieuse" (Ed. Beauchesne, Paris 1964). Dem Einwand, er habe seine Auffassungen über die religiöse Freiheit nicht auf die „Rechte des irrenden Gewissens" gegründet, begegnet der Autor mit der Unterscheidung, es könne sich nicht um ein „Recht" handeln, das dem irrenden Gewissen zukomme, dem rechten Gewissen aber fehle. Der Mensch habe nicht das „Recht", schlecht zu handeln, sondern nur, frei zu schlechtem Handeln zu sein. Die Kritik, es sei unnötig, die These von absoluten und unbegrenzten Rechten des irrenden Gewissens zu widerlegen, da niemand sie verfechte, verwirft der Verfasser, da gerade eine Prüfung dieses Gedankens zeige, daß er schon im Prinzip nicht aufrechtzuerhalten sei. Den Vorwurf schließlich, er leugne die Existenz absoluter, aber *begrenzter* Rechte des irrenden Gewissens, weist er damit zurück, daß keine Kategorien denkbar seien, für die solche Rechte anwendbar wären. Der Autor ist als Gegner des bisherigen Konzilsentwurfes über die Religionsfreiheit hervorgetreten.

CONGAR, Yves, OP. *Les ruptures de l'Unité.* In: Istina Jhg. 10 Nr. 2/3 (April-September 1964) S. 133—178.

Mit dem letzten Ziel, die Pflicht zur Ökumenizität für die römisch-katholische Kirche zu beweisen, die ebenso wie die „Getrennten" ein „Pascha", einen Durchgang durch Tod und Auferstehung brauche, entwirft Congar hier eine Lehre vom Schisma und von der Häresie wie in vielen seiner grundlegenden Arbeiten im Rückgang auf die älteste Vätertradition. Das Hauptgewicht der Arbeit liegt auf der Beschreibung der Häresie, wie es in der Regel zu ihr kommt, warum sie gleichsam „notwendig" sei und wie sie aus ihrer Einseitigkeit immer neue Einseitigkeiten der Abwehr und nicht nur neue Einsichten hervorbringt. Von den sog. „alten Häresien" werden alsdann die neuen der „Reformation" abgehoben und in ein geschichtliches Verständnis der Kirche einbezogen.

FRIES, Heinrich. *Theologischer Dialog der Konfessionen heute.* In: Universitas Jhg. 20 Heft 6 (Juni 1965) S. 593—601.

Fries untersucht die positiven Momente, die sich aus der Begegnung der Konfessionen für die theologische Wissenschaft ergeben. Es sind drei: Die Theologie empfängt von daher eine neue Struktur, neue Aufgaben und neue Inhalte. Die neue Struktur ist eine dialogische. Die Theologie muß die anderen Konfessionen als immer gegenwärtige kritische Zuhörer betrachten und als Partner auf der Suche nach der Wahrheit. Daraus ergibt sich die Aufgabe, sein Eigenes dem andern verständlich zu machen und sich von der Tatsache der anderen Konfessionen herausfordern zu lassen zu einem Denken, das auf die Ursprünge sowohl der Gemeinsamkeiten als auch der Verschiedenheiten zurückgreift und so zu der Erkenntnis gelangt, daß die Trennung kein unwiderrufliches Schicksal ist, sondern ein Aufruf, das Nebeneinander in ein Miteinander zu verwandeln.

VAN LEEUWEN, B. OFM. *Het profetisme in de Kerk.* In: Tijdschrift voor theologie Jhg. 5 Nr. 2 (1965) S. 174—192.

Nach dem Neuen Testament, insbesondere nach den Paulusbriefen, nimmt unter den Gaben des Geistes die Gabe der Prophetie nach dem Apostolat den ersten Rang ein. Kennzeichen der genuinen prophetischen Gabe ist echter Glaube und Treue zu Christus. Sie wirkt mit zur Vollendung des Heilsplanes Gottes. Die „Propheten" können ihre Heilsmission nur ausüben innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und in lebendiger Verbindung mit den anderen Gaben des Geistes. Wenn die Prophetie als „Spezialfunktion" ein Phänomen des Urchristentums ist, so gehört sie als solche doch wesentlich zur Kirche. Jede authentische Erneuerungsbewegung in der Kirche ist daran geknüpft. Das Unterscheidungskriterium von „wahren" und „falschen" Propheten ist die Gemeinschaft des Glaubens mit der Kirche, der „sensus catholicus". Der Prophet ist der Künder von Gottes Treue und der christlichen Hoffnung.

WEITMANN, Alfred. *Auf der zweiten Stufe der Reform.* In: Lebendige Seelsorge Jhg. 16 Heft 5/6 (Juni 1965) S. 145—147.

Der Beitrag von Weitmann leitet mit recht kritischen Bemerkungen zum Start der Liturgiereform, die in Deutschland die Gemeinden unvorbereitet angetroffen habe, und manchen praktischen Forderungen zur Vorkehrung gegen einen „heillosen Partikularismus" der Diözesen das Sonderheft ein, das die einzelnen Seiten der Liturgiereform durchdenkt: Bruno *Dreher:* „Gültige Liturgie in mündiger Gemeinde" (S. 147—155), J. A. *Jungmann* SJ: „Die Erneuerung des Wortgottesdienstes" (S. 155—158), Eugen *Walter:* „Der Vollzug des Opfergottesdienstes" u. a. m.

Kultur

BRUNNER, August, SJ. *Der Fortschrittsglaube.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 10 (Juli 1965) S. 241—253.

Brunner ist der Meinung, daß die Fortschrittsgläubigen zwar eigentlich die Rückständigen in unserer Zeit sind, daß aber der Fortschrittsglaube immer noch eine der mächtigsten Ideologien ist. Er zeigt, daß es einen kontinuierlichen Fortschritt nur im Bereich der Beherrschung der materiellen Welt durch den Menschen, d. h. in Technik und Zivilisation, geben kann. In den Bereichen des Geistigen, und zwar um so mehr, je höher ihr Rang ist, gibt es nur Einmaliges und Einziges. Der Fortschrittsglaube als Ideologie ist letztlich pseudo-religiöser Ersatz für die christliche Eschatologie.

DIRKS, Walter. *Der Bildungsauftrag der Hauptschule.* In: Der katholische Erzieher Jhg. 18 Nr. 6 (Juni 1965) S. 189 bis 198.

In dem Referat, das Dirks vor der Vertreterversammlung der katholischen Lehrerschaft Deutschlands hielt, skizzierte er anhand des Entwurfs des Deutschen Ausschusses für Erziehungs- und Bildungsfragen den Typ der geplanten Hauptschule. Ihr Auftrag wird es sein, besonders den Fünfzehn- bis Sechzehnjährigen kritischeres Urteilsvermögen gegenüber den Massenmedien zu vermitteln, sie politisch besser zu bilden, wozu auch die Fremdsprache gehört, und ihre religiöse Erziehung in diesen entscheidenden Jahren zu vervollkommnen. Angesichts der wachsenden Rationalität unserer Welt, der Abhängigkeit aller von allen ist dieser Auftrag, wenn nicht alles einer Diktatur der Sachverständigen überlassen bleiben soll, von großer Bedeutung.

Politisches und soziales Leben

MORECKA, Zofia. *Expansion économique et structure des salaires dans un pays socialiste: l'exemple de la Pologne.* In: Revue internationale du travail Vol. 91 Nr. 6 (Juni 1965) S. 511—541.

Nach einer kurzen Darstellung der Funktion der Löhne in einer sozialistischen Wirtschaft untersucht die Verfasserin die Lohnentwicklung Polens zwischen 1950 und 1963, in einer Periode der Expansion in den einzelnen Produktionszweigen und Berufsgruppen. Sie zeigt, daß die Unterschiede im relativen Lohnniveau der verschiedenen Kategorien zum Verschwinden neigen unabhängig von der Bedeutung des jeweiligen Sektors für die Gesamtproduktion, während die relative Lohnhöhe für Arbeiter, Techniker und Ingenieure von der Aufwärtsentwicklung kaum betroffen werde.

VACIAGO, Giacomo. *Disarmo e paesi sottosviluppati.* In: Vita e pensiero Jhg. 48 Nr. 6 (Juni 1965) S. 445—452.

Das Expansionstempo der Industrienationen ist sehr viel rascher als das der Entwicklungsländer. Die jährlichen Entwicklungshilfen decken nach Ansicht mancher Sachverständiger nur 80 % dessen, was die unterentwickelten Länder durch Absinken der Rohstoffpreise verlieren. Um einen Ausgleich zu schaffen, wären in den nächsten zehn Jahren je 28—35 Mrd. Dollar nötig. Die Wirkung einer Abrüstung wäre zunächst negativ, da der Bedarf an Grundstoffen zurückginge. Eine Umstellung der Industrie der reichen Länder könnte aber die Entwicklungsländer fördern. Ein internationaler Fonds aus Mitteln der verkleinerten Militärbudgets müßte den Industrieländern hohen Beschäftigungsstand sichern, den jungen Nationen aber Investitionen ermöglichen.

Chronik des ökumenischen Lebens

CONZEMIUS, Victor. *Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht.* In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 145 Heft 2 (1965) S. 188—234.

Diesem Aufriß liegt die Frage zugrunde, ob nicht der Altkatholizismus seine Bedeutung teils durch die Wandlung der römisch-katholischen Kirche, teils durch die Aufhellung von Mißverständnissen über das I. Vatikanum eingebüßt habe und ob er sich nicht durch seine eigene Entwicklung in die Gefahr begeben habe, die Kontinuität zu seiner Ausgangsbasis zu verlieren.

GEREST, R.-Cl., OP. *La XIX^e Assemblée générale de l'Alliance Réformée Mondiale.* In: Istina Jhg. 10 Nr. 2/3 (April-September 1964) S. 209—232.

Dieser ausführliche Bericht über die 19. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Frankfurt am Main (3.—13. August 1964; vgl. auch Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 565) begnügt sich nicht mit einer Würdigung der erfreulichen Haltung der Reformierten zum Rom des Konzils der Erneuerung, sondern geht auf die inneren Probleme des Reformierten Weltbundes ein.

VODOPIVEC, Jean. *Foi et Constitution à Aarhus (16.—27. August 1964).* In: Istina Jhg. 10 Nr. 2/3 (April-September 1964) S. 189—208.

Eine Darstellung der Arbeitskonferenz von Faith and Order aus der Feder eines Beobachters des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen. Er referiert über die neue Situation dieses Zweiges der Ökumenischen Bewegung und über die künftigen Forschungsthemen: 1. Schöpfung, Neue Schöpfung und Einheit der Kirche, 2. Christus, der Heilige Geist und das Amt, 3. Die Eucharistie als Sakrament der Einheit und 4. Geist, Struktur und Organisation.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. August (Sonntag)

8.00 Kirchengeschichte — neu geschrieben, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 12. Deutscher Evangelischer Kirchentag — Zusammenfassender Bericht, *M. Linz* u. *W. Schricker* (BR II)
9.00 Die Situation der katholischen Kirche in Afrika, *V. van Bulck* (SR II)
9.30 Die Freiheit der Persönlichkeit, *O. v. Nell-Breuning* (HR)
9.40 Langeweile ist nicht christlich, *J. Mohr* (NDR II)
11.00 Bildungsprobleme der modernen Gesellschaft, *H. Meschkowski* (SR)
11.15 Vom Leben des Glaubens, *H. Spaemann* (SWF II)
11.45 Die mündige Gemeinde, *M. Mezger* (SWF II)
17.15 15 Jahre Charta der deutschen Heimatvertriebenen (SWF II)

2. August (Montag)

10.10 Pater Maximilian Kolbe, *H. Kühner-Wolfskehl* (DLF)
15.45 Die vierte Revolution in der Astronomie, *E. Lausch* (SWF II)
20.00 Die Potsdamer Konferenz vor 20 Jahren, *Th. v. Werthern-Beichlingen* (BR)
20.45 Der Manierismus und die Folgen, *H. Friedrich* (SWF II)
21.00 Pluralismus und Massengesellschaft, *M. A. Tegtmaroff* (SDR II)

3. August (Dienstag)

9.00 Wahrheit, *H. H. Walz* (SDR II)
10.10 Metasoziologische Betrachtungen, *L. v. Wiese* (DLF)
11.15 Meditationen über das Malen, *H. Stahl* (SWF II)
15.00 Schulf. Alfred Kerr (SR II)
16.45 Reform der Äthiopischen Kirche?, *W. Weißleder* (SDR)
17.30 Das Wunder in der Bibel, *M.-L. Keller* (DLF)
20.00 Reinhard Heydrich, Chef des Reichssicherheitshauptamtes, *J. Wulf* (SR II)
20.00 Wie vor 20 Jahren Japan kapitulierte, *E. Wickert* (DLF)
21.00 Martin Bubers Vermächtnis, *G. Wagner-Jourdain* (SR II)
21.45 Die Kirchentage in Stuttgart und Köln, *H. Linnerz* (HR II)
21.50 Über die Gewissensbildung unserer Kinder, *R. Ph. Kreuzer* (SR II)
22.20 Vor hundert Jahren erschien Adalbert Stifters „Witiko", *A. Schmidt* (HR)
22.20 Eine Woche Moskau, eine Woche Leningrad, *A. Frisé* (BR II)

4. August (Mittwoch)

10.00 Was sagen uns die alttestamentlichen Geschichten? (SWF)
11.30 Unterschiede der Denkmalspflege im Ostblock und in Mitteldeutschland, *H.-U. Engel* (SDR)
17.45 Katholikentag und Kirchentag, *H. Linnerz* (SWF II)
18.10 Die Entwicklung des Toleranzgedankens, *K. J. Newman* (WDR II)
18.30 Emigranten und akademische Jugend in den USA, *G. Hildmann* (BR)
19.00 Die Europa-Schulen, *F. Rodens* (SFB II)
19.30 Die guten Vorbilder und die üblen Folgen, *A. Mitscherlich* (BR II)
20.05 Zur Geschichte Prags, *H.-J. Netzer* (BR II)
21.00 Das Wort, *W. Pannenberg* (SDR)
21.30 Ist die moderne Industriegesellschaft unmenschlich?, *O. Schatz* (RB II)
22.00 Bedrohungen unserer Freiheit, *M. Horkheimer* (DLF)
22.15 Die Verminderung des Menschen, *Ch. Enzensberger* (SWF)

5. August (Donnerstag)

15.45 Die Menschwerdung, *G. Schenk* (SWF II)
16.45 Olymp, der Berg der Götter, *H. v. Hülsen* (SDR)
17.30 Akademischer Nachwuchs und Politeia, *K. Hermann* (HR II)
18.10 Was heißt hungern, und was heißt fasten?, *E. Heun* (WDR II)
21.00 Asien hat tausend Gesichter, *G. Bonn* (SWF)
21.00 Die Frage nach den Begabungsreserven (SDR II)
22.25 Idee und Materie in der modernen Biologie, *G. Schramm* (BR II)
23.00 Alexander oder Die Verwandlung der Welt, *P. Bamm* (SWF II)

6. August (Freitag)

11.30 Erinnerungen an das Samland, *M. Kuhnke* (SWF II)
14.45 Kambodscha, Märchenreich im Mittleren Osten, *J. Appel* (SWF II)
16.00 Schulf. China in den fünfziger Jahren (SFB)
20.20 Hiroshima in der modernen Dichtung, *H. Hübner* (HR)
20.45 Der vage Begriff Expressionismus, *J. P. Wallmann* (SDR II)
21.15 Georg Christoph Lichtenberg und die Religion, *L. Giesz* (HR II)

7. August (Samstag)

10.15 Über das System der Sowjets, *W. Leonhard* (SFB II)
18.00 Von der Arbeit der Evangelischen Mütterschulen, *H.-R. Rapp* (NDR II)
18.05 Wie der Begriff „christliche Dichtung" mißverstanden wird, *H. Linnerz* (WDR II)
18.15 Was heißt eigentlich historischer Jesus?, *W. Marxsen* (NDR II)
21.15 Zum 10. Todestag von Thomas Mann, *A. Goes* (SDR II)
21.30 War das Leben früher schöner?, *E. Gürster* (BR II)
22.00 Hans Urs v. Balthasar oder Die Rettung der Theologie, *E. Biser* (SWF II)
23.05 Ursprünge der Freiheit, *K. Rahner* (SFB II)

8. August (Sonntag)

8.00 Newman im Licht des Konzils, *H. Fries* (BR II)
8.30 Die Kirche und der Staat seit 1945, *E. Stammler* (BR II)
9.00 Seelsorge im Industriezeitalter, *M. Fischer* (SR II)
9.10 Sollen wir noch Griechisch lernen?, *K. Riedel* (BR)
9.30 Schuld und Haftung in der Geschichte, *H. Zahrnt* (WDR II)
9.40 Zum 75. Todestag Kardinal Newmans, *P. Bolkovac* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *M. Rößler* (BR)
10.05 Was ist Bildung?, *G. Dohmen* (SDR)
10.20 Die Liebe im Spätwerk Goethes, *G. Mayer* (SWF)
11.00 Nietzsche, die Deutschen und Europa, *K. Schön* (SR)
11.00 Möglichkeiten protestantischer Verantwortung, *E. Stammler* (SDR II)
11.15 Der Glaube — Wurzel und Fundament der christlichen Existenz, *H. Spaemann* (SWF II)
11.45 Der redliche Prediger, *M. Mezger* (SWF II)
21.00 Zum 80. Geburtstag von Jules Romain, *G. Marx-Mechler* (SDR)

9. August (Montag)

10.10 Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, *H. Gerdes* (DLF)
15.45 Gehirn und Elektronengehirn, *V. B. Dröscher* (SWF II)
17.30 „Die Fackel" von Karl Kraus, *H. Eisenreich* u. *E. Stengel* (DLF)
20.00 Sondierung in Südafrika — Versuch einer Bestandsaufnahme, *H. Kaufmann* (BR)
20.45 Zersetzung — Diagnose eines deutschen Begriffs, *R. Lenz* (SWF II)
21.00 Eine Ideologie des Deutschunterrichts, *C. Behncke, G. Fuchs* u. *H. Singer* (SDR II)
22.30 Zum 60. Geburtstag von Hans Urs v. Balthasar, *E. Biser* (BR II)
22.30 Tristan und Pelléas — Parallelen und Antithesen, *K. H. Ruppel* (SWF)

10. August (Dienstag)

9.00 Das Wort, *W. Pannenberg* (SDR II)
17.00 Wort und Antwort, *K. W. Boetticher* (SWF II)
17.30 Protestantische Interpretationen der Wunder in der Bibel, *M.-L. Keller* (DLF)
20.00 Vollstrecker des Unrechts: Reichsleiter Martin Bormann, *J. Wulf* (SR II)
21.10 Jugendbuch gestern und heute, *R. Gönner* u. *H. Scholz* (SR II)
21.45 Anmerkungen zum Schema 13 des Konzils, *M. v. Galli* (HR II)
22.20 Die Grenzen der Erkenntnis, *W. Stegmüller* (BR II)

11. August (Mittwoch)

9.00 Gehorsam — heute — Ein Gespräch (SDR II)
14.45 Schulf. Robert Guiscard (BR)
17.45 Vorschau auf die Vierte Konzilssession, *M. v. Galli* (SWF II)
18.30 Die Kirchenmusik und die neue Liturgie, *F. Haberl* (BR)
19.30 Die Taktik des Ich gegenüber dem Nicht-Ich, *A. Mitscherlich* (BR II)
21.00 Das Wunder, *S. Daecke* (SDR)
22.00 Ursprünge unserer Freiheit, *K. Rahner* (DLF)
22.15 Wird die bürgerliche Gesellschaft überleben? — Eine Diskussion (SWF)
22.30 Moderne Auffassungen des Lebens in der Biologie, *L. v. Bertalanffy* (RIAS)
22.35 Jean Paul Sartre, *J. Wahl* (ÖRW II)

12. August (Donnerstag)

15.05 Rhodos, Insel am Rande des Abendlandes, *D. Nick* (DLF)
15.45 Stammesgeschichte der menschlichen Seele, *G. Schenk* (SWF II)
15.45 Gott oder tabu, *F. Berger* (ÖRW)
19.30 Die Schlösser der Loire, *H. v. Ranke* (BR II)
21.00 Der 13. August 1961 — Erinnerung und Mahnung, *A. Fuchs* (SR)
21.00 Wirtschaftsstandard und Bildung, *H. v. Recum* (SDR II)
21.00 Thomas Mann und seine Zeit, *E. Loewy* (SWF)
21.10 Ein Versuch über den Selbstmord Klaus Manns und Cesare Paveses, *K. Raeber* (BR)
22.00 Erinnerungen an Thomas Mann, *G. Mann* (DLF)
22.05 Zum 10. Todestag von Thomas Mann, *W. Jens* (BR II)
22.15 Zum 10. Todestag von Thomas Mann, *R. Stauffer* (ÖRW II)
22.50 Moses Herzog und das gelobte Land, *C. Amery* (BR II)
23.00 Alexander oder Die Verwandlung der Welt, *P. Bamm* (SWF II)

13. August (Freitag)

10.10 Der Mensch und die Automation, *S. W. Wagner* (DLF)
14.45 Schulf. Martin Behaim (BR)
17.25 Ignaz Philipp Semmelweis und die Wiener Medizinische Schule, *E. Lesky* (ÖRW II)
17.40 Wissenschaft und Atheismus in marxistischer Sicht, *B. Schwarz* (ÖRS II)
19.30 Gedanken zum 13. August 1961 (BR II)
22.30 Sowjetische Kulturpolitik nach Chruschtschows Sturz, *H. v. Ssachno* (BR II)

14. August (Samstag)

10.30 Johannes Gutenberg, *W. Rudorff* (SFB II)
11.45 Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, *H. Uhlig* (SFB II)
18.00 Revolution und Reformation in der Tschechoslowakei, *P. Stolt* (NDR II)
18.05 Der Wandel der Geschichte und Unwandelbarkeit der Moral, *H. Böckle* (WDR II)
19.45 Gemeinde, *N. Greinacher* (SR II)
21.00 Restif de la Bretonne, ein Dichter des „Dritten Standes", *G. Metken* (SDR II)
22.00 Hans Urs v. Balthasar oder Die Rettung der Theologie, *E. Biser* (SWF II)
23.05 Zumutungen der Freiheit, *K. F. v. Weizsäcker* (SFB II)

15. August (Sonntag)

8.00 Maria und die Kirche, *O. Semmelroth* (BR II)
8.15 Wie bewältigen wir unseren Alltag?, *P. Paal* (SWF II)

8.30 Fremde in Sodom, *H. Piontek* (BR II)
9.00 Ökumenische Zeitschriftenschau, *Th. Sartory* (SR II)
9.30 Atheisten unter Christen, *H. Vorgrimler* (WDR II)
9.40 Rechenschaft über unser Reden mit Gott, *U. Steffen* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *M. Rößler* (BR)
10.05 Über die Entstehung der Atome, *G. Marx* (SDR)
10.30 Die Liebe im Spätwerk Goethes (II), *G. Mayer* (SWF)
11.00 Sind Maschinen klüger?, *K. Steinbach* (SR)
11.00 Personaler Gott, *J. M. Hollenbach* (HR II)
11.00 Reform der Kurie?, *K. A. Fink* (SDR II)
11.15 Von der Heilsbedeutung wachsenden Glaubens, *H. Spaemann* (SWF II)
11.45 Die Sprache der Predigt heute, *M. Mezger* (SWF II)
13.10 Roswitha von Gandersheim, *O. Schnabbe* (SDR)
18.00 Der Kirchenstaat, *P. Blet* (ÖRW II)
19.45 Was heißt überhaupt strafen?, *W. Metzger* (SDR II)
21.05 Das Ende des barocken Rom, *R. Raffalt* (BR)

16. August (Montag)

14.45 Schulf. Jeremias und die Zerstörung Jerusalems (SWF)
17.45 Das Heil im Widerspruch, *E. Schaper* (SFB)
19.00 Martin Luther King, *H. Hoekendijk* (SFB)
20.00 Gegenwartsprobleme Tunesiens, *R. Meyer* (BR)
20.45 Carl Sternheim — der deutsche Molière, *H. Vormweg* (SWF II)
21.00 Die Renaissance des Barock, *H. Vormweg* (SDR II)

17. August (Dienstag)

9.00 Das Wunder, *S. Daecke* (SDR II)
20.00 Oswald Pohl, Chef des SS-Wirtschafts- und Verwaltungshauptamtes, *J. Wulf* (SR II)
21.30 Universitäten in Indien und Pakistan, *K. J. Newman* u. *H. Langerhans* (SR II)
21.45 Die Kirche in der Welt, *M. v. Galli* (HR II)
22.20 Die Grenzen der physikalischen Forschung, *C. F. v. Weizsäcker* (BR II)

18. August (Mittwoch)

10.00 Verantwortungsbewußt altern, *J. Fischer* (SWF)
16.00 Das Spätwerk Rainer Maria Rilkes, *H. Dettelbach* (ÖRG II)
17.45 Vorschau auf die Vierte Konzilssession (II), *M. v. Galli* (SWF II)
18.00 Wohin steuert die heutige Zoologie, *E. Reisinger* (ÖRG)
18.30 Erfahrungen in Tansania, *H. Dietzfelbinger* (BR)
19.30 Grundzüge einer Sozialpsychologie, *A. Mitscherlich* (BR II)
21.00 Über den Geist, *G. Picht* (SDR)
22.15 Im Lande Abrahams, Isaaks, Jakobs, *L. Paepcke* (SWF)

19. August (Donnerstag)

15.45 Psychologie des homo sapiens, *G. Schenk* (SWF II)
21.00 Bildungsprobleme in Deutschland, *H. Schuster* (SDR II)
21.00 Die Wissenschaften und das philosophische Fragen, *W. Strolz* (ÖRT II)
22.05 Wegweiser zu einer Hausbibliothek, *H. Friedrich* (BR II)
23.00 Alexander kehrt am Indus um, *P. Bamm* (SWF II)

20. August (Freitag)

9.00 Der Mut zum Kreuz, *Th. Tschype* (SR II)
21.30 Paris und sein Bild in der französischen Literatur, *R. Minder* (HR II)
22.00 Ökumenisches Christentum morgen — Das Alte Testament als Brücke, *Augustin Kardinal Bea* u. *H. J. Kraus* (NDR)

21. August (Samstag)

16.00 Über die Arbeit der Restauratoren von heute, *J. Kellers* (SDR II)
16.30 Gerhart Hauptmanns dramatischer Nachlaß, *H. Rüdiger* (ÖRS)
18.00 Diktatur des Anstands?, *P. Hansen-Petersen* (NDR II)
18.05 Der Gedenktag, *F. H. Ryssel* (WDR II)
18.15 Muß man noch an die Bibel glauben?, *J. Gnilka* (NDR II)
19.45 Kreuz und Erlösung, *R. Pfisterer* (SR II)
21.15 Wassillij Akssjonow, Chronist der jungen sowjetischen Generation, *H. v. Ssachno* (SDR II)
22.00 Im Geist der Freiheit, *E. Biser* (SWF II)

22. August (Sonntag)

8.00 Der hierarchische Aufbau der Kirche, *K. Mörsdorf* (BR II)
8.30 Fragebogen fürs Jüngste Gericht, *P. Rieger* (BR II)
9.00 Johannes Hus im Spiegelbild der Neuzeit, *P. Meinhold* (SR II)
9.30 Das Gesetz — Eine theologische Interpretation der Novelle von Thomas Mann, *P. K. Kiefer* (SR)
9.40 Kirchenbau in der Stadt von morgen, *J. M. Bunsmann* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *M. Rößler* (BR)
10.05 Die Buschmänner der Kalahari, *H.-J. Heinz* (SDR)
11.00 Gott im Gespräch (I), *H. Fischer-Barnicol* (HR II)
11.00 Die Tragik Gottes, *H. Flügel* (SDR II)
11.15 Glaube, die Offenheit für den Heiligen Geist, *H. Spaemann* (SWF II)
11.45 Die Bibel, vom Heiligen Geist diktiert, *H. Bannach* (SWF II)
16.00 Maximilian Klingler, Weltmann und Dichter, *K. Winkler* (SDR II)
18.00 Die Diplomatie der Kurie, *P. Poupard* (ÖRW II)
21.00 Strömungen in der englischen Lyrik der Gegenwart, *W. Hortmann* (SDR)

23. August (Montag)

21.00 Kybernetische Sprachmodelle, *K. Baumgärtner* (SDR II)
22.15 Die Verlobten, *W. Dirks* (WDR II)
22.30 Die Laien, *A. Auer* (BR II)
22.45 Ernst Wiechert, *E. Scheibelreiter* (ÖR II)

24. August (Dienstag)

8.30 Konstantinopel, die strahlende Stadt am Goldenen Horn, *Ch. Maloki* (ÖRG)
9.00 Über den Geist, *G. Picht* (SDR II)
21.45 Bemerkungen zur Mahnrede eines Werbefachmannes an die Geistlichkeit, *H. Hild* (HR II)
22.20 Kinderschicksal in deutscher und französischer Literatur, *R. Hagen* (HR)

25. August (Mittwoch)

17.40 Die Stimme Paul Tillichs in der Auseinandersetzung der Gegenwart, *H.-E. Bahr* (SWF II)
18.30 Die Kirche in Thailand, *H.-W. v. Stockhausen* (BR)
21.00 Zum Streit zwischen Theologie und Gemeindefrömmigkeit in evangelischen Kirchen, *S. Daecke* (WDR II)
21.00 Eine Antwort auf den Papstbrief „Ecclesiam suam", *R. Müller-Erb* (SDR)
22.35 Der französische Existentialismus, *E. Levinas* (ÖRW II)

26. August (Donnerstag)

17.25 Die historische Anthropologie, *W. Ehgartner* (ÖRL II)
21.00 Fragen der Lehrerbildung in Deutschland, *L. Ketzler* (SDR II)
22.15 Mathias Claudius, *R. Braun* (ÖRW II)

27. August (Freitag)

9.00 Immer berührt es uns nur, *J. Ch. Hampe* (SR)
17.40 Das Problem Naturrecht, *R. Marcic* (ÖRS II)
21.30 Hans von Seeckt, die Sphinx in der Bendlerstraße, *L. Helbig* (HR II)
21.45 Orhan Veli, ein türkischer Dichter, *Y. Pazarkaya* u. *H. Mader* (SDR II)
22.35 Der Personalismus Emmanuel Mouniers, *J.-M. Domenach* (ÖRW II)

28. August (Samstag)

18.00 Evangelische Orden — Bestandsaufnahme und Deutung, *H.-E. Bahr* (NDR II)
18.05 Die Misere der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit, *W. Besson* (WDR II)
19.45 Die Bildung des homo religiosus, *W. Höck* (SR II)
21.35 Die Times, Porträt einer Zeitung, *R. Lucas* (SDR II)
22.00 20 Jahre Evangelische Kirche in Deutschland, *H. Stubbe* (SWF II)

29. August (Sonntag)

8.00 Warum brauchen wir die Theologie?, *H.-D. Bastian* (WDR II)
8.30 Kleine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses, *K. Colberg* (BR II)
9.00 Vorschau auf die Vierte Konzilssession, *M. v. Galli* (SR II)
9.30 Teilhard de Chardin in ökumenischer Sicht, *R. Grunow* (SR)
9.40 Vom Sinn des Betens, *M. Ehmsen* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Lupp* (BR)
11.00 Mitarbeit am Heil, *A. Auer* (SDR II)
11.00 Gott im Gespräch (II), *H. Fischer-Barnicol* (HR II)
19.45 Was zermürbt die höhere Schule?, *H. Rumpf* (SDR II)

30. August (Montag)

17.45 Der letzte Makkabäer, *E. Schaper* (SFB)
22.15 Ehestand, *W. Dirks* (WDR II)

31. August (Dienstag)

9.00 Dialog mit der Welt, *R. Müller-Erb* (SDR II)
19.00 Zwei Jahrzehnte im Urteil der Kirche (SFB)
21.45 Eine Untersuchung über Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten, *S. Keil* (HR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Zwölftes Heft — 19. Jahrgang — September 1965

Ein Konzil ist ganz und gar Menschenwerk und zugleich doch auch ganz und gar Werk des Geistes Christi: es handelt sich um eine charismatische Leitung gläubigen menschlichen Handelns. Wunder kann man daher von einem Konzil nicht erwarten. Obwohl jedes Konzil einen Wendepunkt und eine Lebenserneuerung in der Kirche bedeutete, weckte es doch auch Enttäuschungen. Unsere Zeit ist nicht für alles reif. Auch die Kirche ist noch unterwegs, auf dem Weg zu ihrer himmlischen Gestalt. Und das bedeutet auch, daß sie noch in der Zeit steht und nur in geschichtlicher Gebrochenheit zu der vollen Ausgestaltung dessen aufsteigt, was sie an Gnadenfülle und Glauben in sich trägt.

Aus einem Hirtenschreiben der niederländischen Bischöfe

Die Katholische Aktion möge das Apostolat bei den Menschen unserer Zeit wirksam fördern. Allgemeine Gebetsmeinung für Oktober 1965

1. Diese Gebetsmeinung ist zwischen der Zweiten und Dritten Konzilsperiode ausgegeben worden, und sie gilt nach Lage der Dinge für den Monat, da auf der Vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils das umgearbeitete Schema über das Laienapostolat und über „die Kirche in der modernen Welt" zur Abstimmung ansteht. Die Kommentierung muß dieser Lage so gut wie möglich Rechnung tragen. Mit einem Satz gesagt: Während der Diskussion über das Schema zum Laienapostolat auf der Dritten Session wurde von vielen maßgebenden Konzilsvätern — und zwar durchaus nicht nur aus den als „fortschrittlich" geltenden Ländern — eine wesentlich veränderte Bewertung der Katholischen Aktion zugunsten des von ihr nicht erfaßten und auch nicht erfaßbaren freien Apostolats der Laien ausgesprochen, wie noch zu zeigen sein wird (vgl. den Bericht über diese Diskussion der Konzilsväter in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 162—167). Das bedeutet freilich keineswegs, daß die vor rund 40 Jahren unter ganz anderen Verhältnissen aufgebaute und in ihren Grenzen bewährte Katholische Aktion, von Papst Pius XI. als „Teilnahme am hierarchischen Apostolat" definiert und der direkten Leitung der Hierarchie unterstehend, nunmehr preisgegeben werden sollte. Aber dieses hierarchisch organisierte Apostolat hat nicht allen Erwartungen entsprechen können, und es gründete sich auf eine Lehrmeinung vom Laien und seiner Sendung, die inzwischen durch die Konstitution über die Kirche beim Abschluß der Dritten Konzilsperiode wesentlich erweitert und vertieft worden ist. Daher ist es sinnvoll, die Gebetsmeinung mehr in der Weise zu verstehen, daß die Katholische Aktion ein Beispiel geben möge, um bei Menschen unserer Zeit überhaupt erst einmal den Sinn für eine gemeinsame apostolische Verantwortung und für eine selbständige Initiative zum christlichen Zeugnis vor der Welt zu wecken. Wie auch sonst im Leben, bedarf es oft militanter Gruppen, daß die große Menge in Bewegung gerät, aber diese Bewegung muß nicht im Schema der offiziellen Katholischen Aktion organisiert oder ihr nachgebildet werden.

Der Akzent der Gebetsmeinung liegt sichtlich auf dem Worte „wirksam", und die Wirksamkeit ist wiederum abhängig von vielen Umständen, die mit der Formel „der Mensch unserer Zeit" kurz umschrieben werden. Von diesem Menschen aber gilt, daß er in den modernen technischen Arbeitsprozessen z. T. sehr selbständig und selbstbewußt geworden ist. Der Heilige Vater wird in seinen Pilgeransprachen nicht müde, darauf hinzuweisen, daß es notwendig sei, manche der bisherigen Formen der Autoritätsausübung abzuwandeln: „Es ist nötig, die Idee von der Autorität der Kirche zu vertiefen und sie von Elementen zu reinigen, die nicht wesentlich sind, damit sie auf die ursprünglichen und christlichen Kriterien zurückgeführt wird... Die Autorität der Kirche ist ein Dienst... Sie ist Dienst zum Nutzen von Brüdern..., ein Dienst, dem Christus nicht das Werkzeug der Servilität anvertraut hat" („Osservatore Romano", 15. 7. 65). Von deutschen Bischöfen, wie etwa dem verewigten Michael Keller oder von seinem Nachfolger in Münster, Josef Höffner, hörten wir seit langem die Warnung vor einem überholten Paternalismus. Ganz stark hat schließlich Papst Johannes XXIII. im Rundschreiben *Mater et magistra* daran erinnert, daß z. B. die Arbeiter bei dem oft hohen Stand ihrer Ausbildung viel mehr als Mitarbeiter anerkannt werden müßten, was analog erst recht für den kirchlichen Bereich gilt. Er hat allerdings ebensosehr gefordert, daß die Gläubigen mit Eifer ihre religiöse Bildung auf den Stand von Erwachsenen unserer Zeit bringen sollten.

2. Tatsächlich hat die nunmehr grundlegende und verbindliche Konstitution über die Kirche weitgehend schon das neue Bild des Laien auf der theologischen Ebene gültig gemacht, besonders im 4. Kapitel, das eigens den Laien

gewidmet ist. Schon das 2. Kapitel über das Volk Gottes (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 325 f.) handelt mehr, als es früher üblich war, von den eigenen Gnadengaben der Laien. Wenn es auch immer noch nicht gelungen ist, den Laien positiv zu definieren, und er vorerst noch negativ als Nicht-Geweihter oder Nicht-Ordensmann bezeichnet wird, obwohl Taufe und Firmung stark beachtet werden, so trägt die Konstitution bereits der Tatsache Rechnung, daß die Besonderheit der christlichen Verantwortung der Laien wie ihrer eigenen Spiritualität von ihrem Leben in der Welt und den irdischen Pflichten mitbestimmt wird, unter denen die Ehe und Familie den fundamentalen Rang einnimmt. Auch hier wird zwar noch in fast traditioneller Weise das Apostolat der Laien als „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst" gekennzeichnet (Nr. 33), aber es wird ebenso deutlich das freie Apostolat anerkannt, da ja „die Laien die Kirche sind", wie schon Pius XII. beizeiten verkündet hat. „Christus . . . erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie . . ., sondern auch durch die Laien" (Nr. 35). Es wird sodann ausdrücklich hinzugefügt, die Laien sollen die Kraft des Evangeliums „nicht im Innern der Seele verbergen, sondern in ständiger Bekehrung . . . auch durch die Strukturen des Weltlebens ausdrücken".

So werden die Laien „gültige Verkünder des Glaubens" dadurch, daß ihre Sendung „in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird", also „durch ihre Zuständigkeit in den profanen Disziplinen" (was freilich wieder ein klerikaler Begriff ist, der Gottes Schöpfung etwas zu nehmen geeignet ist). Das ergänzende Schema 13 machte ja bereits deutlich, daß die „gewöhnlichen Verhältnisse der Welt" heute weithin sehr ungewöhnlicher Art sind und eine noch erhöhte Selbständigkeit der Laienverantwortung verlangen. Daher „sollen die geweihten Hirten die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern", ja ihnen „Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen", und „die gerechte Freiheit, die allen im irdischen, bürgerlichen Bereich zusteht, sollen die Hirten sorgfältig anerkennen" (Nr. 37). Das sind starke und leuchtende Worte!

3. Aus diesem Geist eines neuen Verständnisses der Laienverantwortung ist auch die z. T. recht scharfe Kritik der Konzilsväter an der ersten Fassung des Schemas über das Laienapostolat inspiriert. Es wurde ihm vorgehalten, daß es zu juridisch, zu sehr von klerikaler Gesinnung geprägt sei, ja „in der Sünde des Klerikalismus gezeugt", ohne genug zu beachten, daß heute Laien oft gebildeter, jedenfalls sachkundiger sind als Priester. Es huldige einem unbiblischen Triumphalismus und verharmlose die bedrohlichen Phänomene dieser Welt, die nicht einfach „verchristlicht" werden könne, wie man das früher gemeint habe. Das alles wurde nicht gesagt, um die Bedeutung der Katholischen Aktion im allgemeinen und die dringende Notwendigkeit eines freien Laienapostolats zu bezweifeln, im Gegenteil. Die Väter wollen das rechte und wirksame Apostolat ermöglichen, allerdings — daran blieb kein Zweifel — auf Kosten der Monopolstellung der organisierten Katholischen Aktion. Ist früher die Initiative zur Aktivierung der an Passivität gewöhnten Laien von der Hierarchie ausgegangen, so kommen seit langem neue Initiativen von unten her, sie erwarten und erhalten oft die kirchliche Anerkennung, ohne eine kirchliche Institutionalisierung zu erstreben. Es wurde auf dem Konzil lebhaft von den Charismen der Laien gesprochen, die ihrem Wesen nach freie Gaben des Heiligen Geistes sind, wenn sie auch der Prüfung durch die kirchliche Autorität nach bewährten Maßstäben bedürfen.

So darf man wohl erwarten, daß das endgültige Dekret über das Laienapostolat diesem Geiste mehr entspricht. Das verlangt auch die neue ökumenische Verantwortung der Kirche. Denn in der Zusammenarbeit mit den ausgedehnten Initiativen des Weltrates der Kirchen, etwa auf der kommenden Weltkonferenz der Abteilung „Kirche und Gesellschaft", von deren Geist der 12. Deutsche Evangelische Kirchentag soeben ein beredtes Zeugnis abgelegt hat (vgl. ds. Heft, S. 572), begegnet man einem sehr geweckten Laienstand, mit dem Schritt zu halten nur möglich ist, wenn dem katholischen Laienapostolat ein großes Maß an Unabhängigkeit eingeräumt wird, ohne Sorge vor einem falschen Irenismus oder Indifferentismus. Auf den Gebieten einer möglichen christlichen Durchdringung der neuen eigenwilligen Strukturen dieser Welt entscheidet das persönliche Können glaubenserfüllter Menschen, und hier muß einer vom anderen lernen, vor allem die Teamarbeit, wie es ja auch längst geschieht. Falsche Ängstlichkeit auf katholischer Seite wäre fehl am Platz. Denn es gibt gerade im Bereich der Missionen wie in der Arbeit an den abständigen Milieus einen großen Reichtum des katholischen Apostolats, da beherzte neue Orden mit Laien als Schrittmachern vorangehen und weil die große, unendlich wertvolle Gnadengabe katholischer Spiritualität, der wahre Opfergeist, am Werke ist, selbst wenn er sich zuweilen fast blind der Welt entgegenstellt, ohne ihre rasch wechselnden Strukturen in vernünftiger soziologischer Analyse zu durchleuchten, um die wirksamsten Ansatzpunkte für das Apostolat herauszufinden.

4. „Der Mensch unserer Zeit", den die Gebetsmeinung im Sinn hat, muß in seiner welthaften Verantwortung, aber auch in den welthaften Zwängen einer wissenschaftlich gesteuerten, technologisch durchgeformten Wirklichkeit verstanden werden, wie sie namhafte Soziologen analysiert haben (vgl. etwa H. Schelsky: „Auf der Suche nach Wirklichkeit". Gesammelte Aufsätze 1965, besonders den mit katholischen Theologen durchdiskutierten Beitrag: „Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation", S. 439 f.). Soweit dieser Mensch noch gläubig ist, sucht er eher noch die „Freiheit, zu der uns Christus befreit hat" (Gal. 5, 1), als daß er schon fähig wäre, sie zu betätigen. Er könnte es auch nicht mehr als einzelner. Denn dieser moderne Mensch lebt — oft ahnungslos — in der Gefangenschaft einer „Zivilisation der Mittel", die er um sich herum in immer größerer Dichte und Perfektion errichtet und errichten muß, um in dem internationalen Wettstreit überleben zu können. Davon wissen viele Seelsorger zu wenig, wenn sie diese Wirklichkeit nur moralisieren. Es geht in der Regel bei allen Berufen, soweit die schöpferische Muße nicht zu ihrem Wesen gehört — und wie selten ist das der Fall —, nur noch um einen elementaren Rest von Freiheit zum wahren Menschsein, der mit höchster Umsicht erhalten werden muß; und wie schwer ist es in dieser nüchternen und so rätselhaften Wirklichkeit, daraus noch den Antrieb zum Apostolat zu gewinnen.

Wenn die privilegierte, aber nicht zum Monopol berufene Katholische Aktion im Sinne der Gebetsmeinung bei den Menschen unserer Zeit das Apostolat wirksam fördern soll, dann wäre auch darauf zu achten, daß ihre Mitglieder nicht nur vortechnischen oder außertechnischen Berufen angehören, denn dann würde ihnen das genuine

Verständnis fehlen für die Mehrzahl der Menschen, die man oft zu Unrecht „Massenmenschen" nennt und die sich mit wachsendem Überdruß und hilflos noch den Massenmedien hingeben, während schon viele aus diesem Stumpfsinn einer kommerzialisierten Traumfabrik herausstreben und neu lernen wollen. Aber solche Menschen werden sich nicht gern dem Rat jener anderen anschließen, die ihre Not nicht kennen und einer soziologisch völlig fremden Schicht angehören. Die spezialisierte Katholische Aktion weiß das schon lange. Aber auch ihre Lösungen sind nicht vollkommen, zum Teil deshalb, weil der leitende Klerus durch seine Ausbildung noch daran gehindert wird, in die ständig intensiver werdende Eigenart der technischen Welt einzudringen und einen auf erlittener Erfahrung des Milieus begründeten Rat zu erteilen. Dafür ist noch sehr viel Vorarbeit zu leisten. Entscheidendes hängt daran, wie sachkundig die Vierte Konzilsperiode das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt bestimmt. Wie kritisch man auch die Formen der Katholischen Aktion alten Stils beurteilen mag, darin kann sie Vorbild jeden Apostolats sein, daß sie den Sinn für die Notwendigkeit eines planvollen und gemeinschaftlichen Handelns in dieser die freie Entscheidung des Menschen ständig herausfordernden technischen Welt fördert.

Für die Gläubigen, die mit der Kirche beten, genügt es, darum zu wissen, wieviel für die Erneuerung der Kirche — und das heißt für die Entbindung der Gläubigen zum Apostolat, zum wirksamen Christuszeugnis — davon abhängt, daß die anstehenden Schemata des Konzils eine ebenso zeitgemäße wie vom Heiligen Geist erfüllte Formulierung finden. Dieses Wissen, daß es diesmal ganz um ihre kirchliche Existenz in der sich wandelnden modernen Welt und um das lebendige Zeugnis für die der Kirche entfremdete Welt geht, wird das Gebet der Gläubigen mit großem Ernst erfüllen.

Für eine frühzeitige Weckung der Liebe zu den Missionen in der Kinderwelt durch Verbreitung des Päpstlichen Missionswerks der Kinder. Missionsgebetsmeinung für Oktober 1965

Seit 122 Jahren besteht nunmehr das „Werk der Heiligen Kindheit", das sich von Frankreich aus über die Welt verbreitete, 1922 durch Pius XI. neben dem Werk der Glaubensverbreitung und dem Apostel-Petrus-Werk für den einheimischen Klerus in den Missionsländern zum Werkzeug des Apostolischen Stuhles erklärt wurde und heute in 43 Ländern der Erde viele Millionen von Kindern zur Missionsliebe und zu einer dem Kinde angemessenen Betätigung für die Missionen in Gebet und Opfer zu führen sucht. Zu diesen Opfern gehören auch kleine materielle Opfer, die das Kind aus seinen Sparpfennigen gibt. Es lernt dabei zugleich, daß das Werk der Missionen der regelmäßigen finanziellen Unterstützung des katholischen Volkes bedarf. Mit den so zusammenfließenden Mitteln — es waren im Vorjahr etwa 32 Millionen DM, ohne Berücksichtigung des Ertrags von Sonderaktionen in den einzelnen Nationen für jeweils bestimmte Unternehmungen der Kinderhilfe — werden in fast hundert Ländern der Erde Missionsschulen (Busch- und Primärschulen), Werke der ärztlichen Kinderbetreuung, Säuglingsheime, Kinderhorte usw. unterstützt. Man gibt auch erhebliche Beihilfen für Rundfunkschulen (namentlich in Brasilien) sowie für die Ausbildung von Katechisten, die in den Schulen Religionsunterricht erteilen. Fast 10% der Mittel gehen seit Jahren in den sog. Islamgürtel, d. h. in die Zonen, in denen der Islam in jene mittelafrikanischen Gebiete vordringt, in denen die christliche Mission sich schon gefestigt hatte. Dort ist die Unterstützung der meist kleinen Buschschulen dringend erforderlich. Ob diese Missionsstrategie allerdings zu dem beabsichtigten Ziele führt, ist heute fraglich geworden, da auch in diesen Gebieten die jungen Staaten stellenweise die Schule in ihre Hand zu bekommen bzw. die Buschschulen zu unterdrücken versuchen, wenn sie nicht einen bestimmten Standard erreicht haben.

Zentrale in Paris oder Rom?

Hatte das Werk der Heiligen Kindheit, zuerst inspiriert durch die Not verlassener oder verstoßener Chinesenkinder, schon in seiner Frühzeit sich grundsätzlich an alle katholischen Kinder gewandt, um sie für das zeitliche und ewige Wohl aller nichtchristlichen Kinder in der Missionswelt zu interessieren, so gab ihm zur Erfüllung seiner Aufgabe die Neuordnung des Missionshilfswesens von 1922 eine kirchenamtliche Stellung unter dem Schutz und der Förderung der Hierarchie. Der Generalrat des Werkes in Paris, dem bis 1895 satzungsgemäß nur Franzosen angehören durften, wurde später, vor allem durch Zuwahl von Nationaldirektoren, immer stärker internationalisiert. Es gehören ihm u. a. auch der deutsche Nationaldirektor P. Koppelberg CSSp sowie der Aachener Oberbürgermeister Heusch an. Die Gaben werden mit absoluter Unparteilichkeit verteilt. Jährlich erstattet der Präsident dem Papst als dem Protektor des Werkes einen eingehenden Rechenschaftsbericht. Mit Rücksicht auf die Empfindungen der Katholiken Frankreichs, die bei der schon erwähnten Neuordnung der Missionshilfe die oberste Leitung des ebenfalls in diesem Lande gegründeten Werkes der Glaubensverbreitung nach Rom übersiedeln sahen, ließ der Papst die Generalleitung des Kindheitswerkes in Paris. Man könnte unter der Rücksicht einer engeren Zusammenarbeit aller Werke, die der universalen Missionshilfe der Kirche dienen, den Wunsch hegen, daß auch die Generalleitung des Werkes der Heiligen Kindheit bei der Propagandakongregation eingerichtet würde, zumal das Kinderwerk nach dem Verlangen der Päpste gewissermaßen eine Vorschule für die spätere Mitgliedschaft in den universalen Missionswerken für die Erwachsenen sein sollte. Anderseits nötigt die Tendenz des Konzils zur Dezentralisation auch hier zu neuen Überlegungen. Da das Werk der Heiligen Kindheit seine Aufgabe, eine Gebets- und Opfergemeinschaft aller katholischen Kinder zu sein, nur erfüllen kann, wenn es sich grundlegend auf dem Gebiet der Erziehung zu apostolisch-missionarischem Denken und Handeln betätigt, müßte seine Zentrale eigentlich ein Ort sein, an dem religionspädagogische Fragen (mehr als bisher) umfassend studiert werden bzw. von dem religionspädagogische Impulse im Sinne seiner Zielsetzung in die ganze katholische Welt ausgehen. Es ist die Frage zu stellen, ob gerade diesem Ziel nicht abseits des zentralen kirchlichen Verwaltungsapparats besser gedient wäre. Zudem ist dem Werk der Heiligen Kindheit eigen, daß es in der Stille wirkt und Großes stets nur erreichte, weil es den sog. kleinen Dingen eine beharrliche Aufmerksamkeit schenkte. Auf die Pflege solcher kleinen Dinge, in der man in Paris über eine lange Erfahrung verfügt, sind die universalkirchlichen Ämter in Rom kaum ausgerichtet. Es ist im übrigen bemerkenswert, daß im Pariser Generalrat und seinen Organen sachkundige Laien aus führenden Schichten der

Pariser Gesellschaft mit Hingabe tätig sind. In den technischen Kommissionen findet man angesehene Juristen und Fachleute des Bankwesens sowie hochgestellte Regierungsfunktionäre. Die Berichterstatter für die einzelnen „Regionen" der Missionswelt (insgesamt 13) sind fast ausschließlich ehemalige hohe Offiziere (Generale, Admirale, Obersten, Flottillenchefs), die ihre Arbeitsgebiete meist irgendwie früher kennenlernten und dem Missionswerk aus uneigennütziger Liebe zur Sache dienen. Wo fände die Zentralleitung des Werkes anderswo so viel moralische Stütze und sachkundige Hilfe katholischer Laien?

Erziehungsaufgabe im Vordergrund

„Das Werk der Heiligen Kindheit hat beim Kinde zuerst eine religiöse Erziehungsaufgabe zu erfüllen, und die materiellen Leistungen sind nur ein sprechender und praktischer Ausdruck dafür", so sagte noch jüngst sein Präsident, Msgr. Bressolles. Im Artikel I der Generalstatuten wird der eigentliche Zweck des Werkes wie folgt beschrieben: „Erweckung des Missionsgeistes unter den katholischen Kindern, damit sie durch Gebet, Opfer und kleine materielle Gaben an der Erziehung der nichtchristlichen Kinder in den Missionsländern mitwirken." Nicht immer ist in der Geschichte des Werkes, das auch die Kleinkinder schon erfassen möchte, das Erziehungsziel so stark in den Vordergrund getreten wie heute, wo ihm von der Kirche selbst ein formeller Auftrag zur Ausübung einer weltweiten Tätigkeit gegeben ist. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß es aus den religiös-kulturellen Bedingtheiten des 19. Jahrhunderts seinen Weg antrat, die sich inzwischen vollständig gewandelt haben, auch hinsichtlich der Ansprechbarkeit des Kindes und der anzuwendenden Mittel religiöser Pädagogik. Wenn katholische Pädagogen heute an den früher angewandten Werbemethoden des Werkes Kritik üben, so sollten sie die großen Unterschiede zwischen der Zeit von einst und jetzt nicht übersehen. Rein äußerlich gesehen, hat sich der Geschmack für die religiöse Werbung gewandelt, nicht zuletzt unter dem Einfluß innerkirchlicher geistiger Entwicklungen und der Einsichten moderner Kinderpsychologie und Pädagogik. Dazu gibt die Entwicklung der modernen Technik bessere und reichere Darstellungsmöglichkeiten der Ziele des Werkes in Druck, Wort und Bild. Es sei hier nur an die im Mehrfarbendruck erscheinenden Kinderzeitschriften, an Rundfunk und Fernsehen, Farbdias und Tonbildreihen erinnert. Anderseits wächst das Kind von heute in einer vielgestaltigeren und bewegteren geistigen Atmosphäre als einst auf, umworben von vielen Initiativen und Aktionen aus dem religiösen und außerreligiösen Raum. In diesem Wettbewerb um die Seele des Kindes ist auch die Werbung des Kindheitswerkes zu tieferem Durchdenken ihrer Methoden und zur Erfindung neuer genötigt.

Wichtiger noch erscheint der Hinweis darauf, daß sich dieses Werk in einer Zeit entfalten mußte, in der zwar der Missionsgedanke unter dem Einfluß der innerkirchlichen Restauration und vor allem der Romantik neu erwachte, die Mission aber nicht als wesentliche Pflicht der ganzen Kirche und aller ihrer Glieder betrachtet wurde, vielmehr als ihr Randgebiet, das man aus persönlicher Vorliebe unterstützte. Dementsprechend spielte der Appell an das Gefühl in der Missionswerbung eine weit größere Rolle als heute. Manche Versuche des Werkes, das Mitleid der Jugend mit den „armen Heidenkindern" zu wekken, werden heute als unecht oder „sentimental" empfunden. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Verniedlichung" der religiösen Werte, besonders auch hinsichtlich der etwas „süßlich" anmutenden Art und Weise, in der man das Kind zur Nachahmung des Lebens des Jesuskindes anzuregen suchte. Die ganze Missionswerbung war damals im Grunde dogmatisch und damit auch pädagogisch verengt, wenn nicht gar verzeichnet. Erst das neue Kirchenbewußtsein unserer Tage, das die Mission aus der Peripherie wieder in den Mittelpunkt der Kirche stellte, hat diese Enge gesprengt. In den sich weitenden Raum tritt das Kindheitswerk heute als ein von der Kirche selbst bestelltes und der Hierarchie als Werkzeug eng verbundenes Organ der Seelsorge, das seine Aufgabe darin sieht, die Kinderwelt zum Mitleben mit einer alle ihre Glieder verpflichtenden wesenhaft missionarischen Kirche zu führen. Die reife Frucht dieses Bemühens wird ein im Glauben an die Kirche und in der Liebe zu ihr fest verankertes tätiges Interesse der Kinder für die Weltmission sein, das über die Kinderjahre hinaus fortdauert.

Die Umstellung des Werkes der Heiligen Kindheit auf die Erfordernisse der Kinderseelsorge unserer Zeit konnte durch das Schwergewicht traditioneller Auffassungen und Methoden zwar verzögert, aber nicht gehemmt werden. Am 27. Juni 1964 zollte Papst Paul VI. beim Empfang der Nationaldirektoren des Werkes dessen Bemühen um ein „aggiornamento" hohe Anerkennung, indem er erklärte: „Das Päpstliche Werk der Heiligen Kindheit ... ist nicht nur der Träger einer ruhmreichen Vergangenheit. Es hat sich auch gezeigt — Wir erkennen dies gerne an —, daß es fähig ist, sich den gegenwärtigen Bedingungen des Apostolats anzupassen sowie den Forderungen, die sich daraus ergeben ... Es hat sich zweckmäßig in die missionarischen Anstrengungen der Kirche eingeschaltet."

An der Spitze der entsprechenden Bemühungen stehen hier jene Nationen, in denen das Werk unter der verständnisvollen Mithilfe des Episkopats und der katholischen Lehrerschaft bestens organisiert ist und es verstanden hat, in den Seelsorgsraum wirklich einzudringen. Wir sehen dort, wie es über die Seelsorgspriester, die Lehrer, die Pastoral- und die pädagogischen Zeitschriften, die Fachorgane der katholischen Lehrerschaft und die Bewegungen zur Erneuerung der Katechese wirksamen Einfluß auf die Gestaltung des gesamten Religionsunterrichts der Kinder nimmt. Zusätzlich läßt es die Grundsätze einer apostolisch-missionarischen Erziehung, die keineswegs aus dem Rahmen der übrigen religiösen Erziehung herausgebrochen, vielmehr organisch mit ihr verbunden werden sollen, bei Konferenzen von Pädagogen, Priestern und Lehrern aufleuchten und schickt geschulte Katecheten zur Durchführung entsprechender Kinderkatechesen in die Schulen. Der Grundsatz, den der deutsche Zweig des Werkes seinem katechetischen Bemühen vorausstellt: „Es gibt keine gültige Katechese ohne Berücksichtigung des Missionsgedankens", bricht sich auch in anderen Ländern Bahn und drängt auf Verwirklichung. Es darf hier in aller Bescheidenheit behauptet werden, daß das Werk der Heiligen Kindheit der Bundesrepublik Deutschland, wo es um 50 % aller katholischen Kinder erfaßt, sowohl in organisatorischer als auch in ideologischer Sicht beispielgebend für das Gesamtwerk in der Welt ist und mithalf, eingerostete und überlebte Methoden der missionarischen Kinderbeeinflussung zu beseitigen. Wenn allmählich in anderen Ländern nach dem Beispiel der in Aachen er-

scheinenden missionspädagogischen Zeitschrift „Schule und Mission", die von 11 000 Priestern, Lehrern und Katecheten über die Grenzen Deutschlands hinaus gelesen und beachtet wird, ähnliche pädagogische Handreichungen erscheinen, so zeigt sich auch hier der formgebende Einfluß der deutschen Zentrale des Werkes. Das Kennzeichen ihrer vielen Veröffentlichungen ist ihr unterrichtspraktischer Charakter. Es ist ferner die Überzeugung der um die Aachener Initiativen gruppierten Pädagogen, daß bloße lehrhafte Vermittlung der Werte katholischer Missionserziehung wenig Wirkung hat, wenn man dem Kinde keine Gelegenheit gibt, sich durch apostolisches Tun im eigenen Lebensbereich in die (wesenhaft missionarische) Kirche einzuüben. Nicht ohne tiefen Grund trägt der dritte Teil eines dreibändigen Werkes „Die missionarische Erziehung in der Volksschule", das vom Päpstlichen Missionswerk der Kinder in Deutschland unter Mithilfe von über 70 Theologen, Dozenten der Pädagogik, Katecheten, Lehrern und Lehrerinnen herausgegeben wurde und das im Patmos-Verlag zu Düsseldorf erschien, den Titel „Einübung in die Kirche".

Schwierigkeiten

Naturgemäß ist die missionarische Erziehungsarbeit des Werkes sehr viel schwieriger in Ländern, in denen die katholische Schule nicht Kristallisationspunkt seiner Arbeit sein kann. Aber auch hier sind dem Päpstlichen Kinderwerk Chancen gegeben, wenn es sich eng an die Pfarrseelsorge anschließt und vom Episkopat die Unterstützung erfährt, auf die es einen Rechtsanspruch hat. In Frankreich, dem Ursprungsland des Werkes, hat es angesichts der religionslosen Schule gar keine andere Wahl, als sich den Weg in die Pfarrseelsorge zu bahnen, und es wurde von berufener Seite jüngst erklärt, daß dies noch nicht völlig gelungen ist. Der seit Weihnachten 1950 dem Werk zugestandene Welttag der Heiligen Kindheit in den Pfarreien ist eine besondere Gelegenheit, überall das Werk bekannt zu machen und seine Ziele zu fördern. Man muß freilich kindertümliche Formen für diese Feier finden und sie gut vorbereiten. Ein leidiges Problem ist für das Werk die Zeitschriftenfrage, besonders angesichts der wachsenden „Konkurrenz" anderer Kinderzeitschriften. Wachsende Ansprüche an äußere Ausstattung erhöhen die Kosten der Herstellung und vermindern die Mittel, die man für die Kinderhilfe in den Missionsländern bereitstellen kann. Dazu kommt nun die allgemein gemachte Beobachtung, daß die Leseinteressen unter dem Einfluß der Fernseh-Mentalität nachlassen. Eine letzte Schwierigkeit ist das psychologisch durchaus begreifbare Drängen auf Darbietung konkreter Objekte für den Opfergeist der Kinder, das man nicht einfach mit der Erklärung abtun kann, es drohe hier ein gewisser Individualismus der Caritas die echte Opfergesinnung zu ersticken. Zweifellos kann das Werk seine Aufgabe in den Missionen nicht mehr erfüllen, wenn es nicht über Mittel verfügt, die entsprechend den zentral erkannten Notwendigkeiten auch zentral verteilt werden können. Einen guten Ausweg bietet hier die Praxis, das eine oder andere Projekt, das besonders zum Herzen der Kinder spricht, im Laufe des Jahres der besonderen Beachtung der Kinder zu empfehlen. In Deutschland hat man so mit zusätzlich gesammelten Mitteln vorzügliche Werke der Kinderhilfe in den Missionen schaffen können, ohne die normalen materiellen Opfer der Kinder geschmälert zu sehen.

Fassen wir zusammen: Nur auf der Grundlage einer der Kinderwelt gegebenen echten missionarischen Erziehung kann das Werk der Heiligen Kindheit dauerhaft aufgebaut werden und dem dringenden Verlangen der Kirche entsprechend möglichst alle katholischen Kinder zu Gebet und Opfer für die Missionen führen. Nicht die Werbung steht hier an erster Stelle, vielmehr die Erziehung. Und da die Kinder schon möglichst frühzeitig dem Werke zugeführt werden sollen, muß diese Erziehung schon im Elternhaus durch die ersten Seelsorger des Kindes, seine Eltern, beginnen. Der vorschulischen apostolischen Erziehung ist deshalb die gebotene Aufmerksamkeit zu schenken. Sie kann nur erfolgreich sein, wenn das Kind in einer echten religiösen Atmosphäre aufwächst. Damit schließt sich der Kreis unserer Betrachtungen. Auch die Schule kann nicht aufbauen, wenn das Elternhaus nicht mitbaut, ja die Fundamente legt. Die Zukunft des Päpstlichen Missionswerks der Kinder ist davon abhängig, daß die Erwachsenengeneration von der gleichen apostolisch-missionarischen Gesinnung erfüllt ist, die den Kindern zu vermitteln das Werk der Heiligen Kindheit als seine grundlegende Aufgabe betrachtet.

Zum Abschluß noch ein Hinweis. Die römische Zentrale des Gebetsapostolats hat in der deutschsprachigen Fassung der Gebetsmeinung den Namen „Kindheit-Jesu-Verein" gebraucht. Diese Bezeichnung, unter der das „Werk der Heiligen Kindheit" in Deutschland Eingang fand, ist vor gut fünf Jahren von der Leitung des Werkes in Deutschland unterdrückt worden, weil sie das Wesen dieses Werkes, das sich in kirchenamtlichem Auftrag an alle katholischen Kinder wendet, nicht wiedergibt, zur Verengung des Gesichtsfeldes bei der Wertung seiner Aufgaben führt und zu der Auffassung Anlaß geben kann, es handle sich hier um einen privaten Verein nach Art der Vereine des bürgerlichen Rechts, nicht aber um eine „Fromme Vereinigung" des Kirchenrechts. Die Frage war in solchem Falle unausbleiblich: „Wie kann man schon Kinder zur Mitgliedschaft bei einem Verein veranlassen?" Bekanntlich boten solche Auffassungen dem Nationalsozialismus den Vorwand, um Kindern von 6—10 Jahren die Mitgliedschaft in diesem „Verein" zu verbieten. Aus allen diesen Gründen hat das Werk in Deutschland den Titel „Päpstliches Missionswerk der Kinder in Deutschland" angenommen, und dies Beispiel scheint anderswo Nachahmung zu finden. In den Veröffentlichungen des Pariser Generalrats findet sich zwar noch die Bezeichnung: „Œuvre Pontificale Missionnaire de la Sainte Enfance", aber auch eine neue: „Œuvre Pontificale de l'Enfance Missionnaire (La Sainte Enfance)", wobei offensichtlich „La Sainte Enfance" verschwinden soll, wenn der neue Titel sich eingebürgert hat.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus Süd- und Westeuropa

Eine religiöse Enquete an belgischen Gymnasien

Die Löwener Zeitschrift „Nouvelle Revue Théologique" veröffentlichte im Mai-Heft 1965 die Ergebnisse einer aufschlußreichen Umfrage über die religiöse Situation der Oberstufenschüler an den *katholischen* Gymnasien im französischen Sprachgebiet von Belgien. Die Umfrage war schon 1949 einmal veranstaltet worden und wurde nach 15 Jahren in möglichst unveränderter Form wiederholt. Die Antworten machen den

Eindruck großer Ehrlichkeit. Die Voraussetzungen für einen repräsentativen Durchschnitt sind gegeben, so daß auf diese methodische Vorfrage hier nicht näher eingegangen zu werden braucht. Wir können uns deshalb sogleich dem sachlichen Ergebnis der Umfrage zuwenden.

Was ist der Glaube?

In acht Fragen wollte man sich Aufschluß verschaffen über die Vorstellungen der jungen Menschen vom Wesen des katholischen Glaubens als religiöser Grundhaltung. Hierauf antwortete die große Mehrzahl von über 80%, und zwar fast unverändert im Jahre 1949 und 1964, korrekt, daß der Glaube die vertrauensvolle, liebende und freiwillige Antwort auf den Anruf Christi ist, die mit Hilfe göttlicher Gnade gegeben wird. Ein wichtiger Unterschied ist jedoch zu verzeichnen, 1949 waren 83,9% der Überzeugung, daß Gott den Gläubigen unerschütterliche Gewißheit über die Wahrheit des Geglaubten verbürgt. 1964 wurde diese Überzeugung nur von 59,4% geteilt. Anderseits ist auch der Prozentsatz derer, die im Glauben nur eine blinde Annahme kirchlicher Dogmen sahen, von 24,2 auf 14% zurückgegangen. Unter den irrigen Erklärungen hielt mit einer geringfügigen Abweichung von 45,7 zu 43,4% die Ansicht, daß der Glaube durch Verstandesreflexionen zustande komme, die Spitze.

Der Glaubensinhalt

An einigen Beispielen wollte die Enquete sich vergewissern, wie es um das Glaubenswissen bestellt ist. Die korrekten Antworten überwogen. So wurden die Fragen nach dem verpflichtenden Charakter der Glaubenswahrheiten von der Existenz Gottes, der Gottheit Christi, dem gottgewollten Primat des Papstes und der persönlichen Liebe Christi zu jedem Menschen von 80—90% der Antworten bejaht. Dagegen fand die Glaubenswahrheit von der Ewigkeit der Hölle nur noch die Zustimmung von 58,3% der Antworten, gegenüber 86,1% im Jahre 1949. Mißverständnisse einzelner Glaubenswahrheiten und Mangel an der Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen verpflichtenden Lehren und Privatoffenbarungen, die die Gläubigen nicht binden, selbst wenn sie von der Kirche anerkannt worden sind, haben einen immerhin beachtenswerten Umfang. Mehr als ein Drittel der Befragten, nämlich 36,2% (1949) und 34,9% (1964), rechnete die Erscheinungen von Lourdes unter die verpflichtenden Glaubenswahrheiten. 9,5% bzw. 7,9% verstanden das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes dahin, daß der Papst nicht sündigen könne. Nur 40,6% bzw. 41,8% waren überzeugt von der durch das Neue Testament verbürgten Wahrheit, daß jedes wahrhafte christliche Gebet erhört wird. Die Zahl derer, die der Kommunion an neun Herz-Jesu-Freitagen eine besondere Heilsbedeutung beimaßen, ist von 15,3 auf 4,9% gesunken.

Glaubensmotive

63% der Befragten haben sich mit der Frage nach den Glaubensmotiven persönlich beschäftigt. Am Ergebnis fällt auf, daß die Prozentsätze der bejahenden Antworten relativ niedrig liegen. So haben z. B. nur 68,8% gegen 88,3% im Jahre 1949 angegeben, daß ihr Glaube auf ihrem persönlichen Vertrauen zur Botschaft Christi beruht. Das Motiv der Wahrheit des Glaubens hat nur bei 62,2% gegen 74,2 im Jahre 1949 Zustimmung gefunden. Allerdings führten weitere 21,8% dieses Motiv nebenbei an, so daß es im ganzen auf 84% kommt.

Eine bedeutende Rolle spielen persönliche Motive. 78,6% (1949) und 70% (1964) gaben als Motiv an, daß der Glaube sie von moralischen Schwierigkeiten befreie oder (67% — 54,8%) in ihnen eine Unruhe befriedige. Beinahe die Hälfte (48%—44,8%) führte auch als Motiv an, daß der Glaube der Vernunft entspreche. Ein geringerer Prozentsatz der Befragten berief sich auf seelische Erlebnisse (45,1% — 28,9%).

An sozialen Motiven wurden von einem Viertel bis zu einem Drittel die Atmosphäre der Schule, der Familie oder allgemein der Umwelt oder die Begegnungen mit einzelnen Menschen genannt. Mehrere gaben Begründungen, die mehr auf einen allgemeinen Theismus als auf christlichen Glauben hinweisen. Sie betonten zumeist, daß die Form des jeweiligen religiösen Glaubens vom jeweiligen kulturellen Milieu abhänge.

Glaubenszweifel

Die Frage, ob sie ernstliche Glaubenszweifel gegenüber verpflichtenden Wahrheiten gehabt hätten, beantworteten 61,8% mit Ja. 1949 waren es nur 47%. Dieser Unterschied ist ohne Zweifel beachtlich. Er zeigt, daß die Zahl der jungen Menschen, die ihres Glaubens nicht absolut sicher sind, stark im Zunehmen begriffen ist. Dieser Unterschied wird durch die Exaktheit bzw. die Irrtümer in der Antwort auf die Fragen nach Wesen und Gegenständen des Glaubens nicht wesentlich beeinflußt. Auch bei denen, die darauf korrekt geantwortet haben, beträgt der Anteil der Zweifler 58% gegen 66,7% bei den anderen. Noch höher, nämlich bei 71,6%, liegt er bei denen, die auf die Frage nach dem Wesen des Glaubens keine Antwort gegeben haben. Unter denen, die auf die Frage nach der Ewigkeit der Hölle nicht geantwortet haben, steigt der Prozentsatz der Zweifelnden auf 76,4%. Doch sind es der absoluten Zahl nach nur wenige. Es ist auch nicht weiter verwunderlich, daß diejenigen, die gezögert haben, zu einem Lehrpunkt ihre Meinung kundzugeben, in höherem Maße anfällig für Zweifel sind.

Beachtlich ist der Einfluß der religiösen Praxis der Eltern auf die Glaubenssicherheit ihrer Kinder. Wo der Vater den Glauben regelmäßig praktizierte, betrug der Teil der Söhne, die angaben, daß sie ernste Zweifel gehabt hätten, 58,2%; wo der Vater nur gelegentlich praktizierte, dagegen 71,7%; wo er gar nicht praktizierte, 76%. Die entsprechenden Zahlen mit Bezug auf die Mutter lauteten 60,1% — 68,3% — 76,2%. Der Einfluß der elterlichen Glaubenspraxis ist auch durch Studien in den Vereinigten Staaten und in Frankreich bestätigt worden. Er ist übrigens auch nicht verwunderlich. Anderseits bestätigen zum Vergleich herangezogene Untersuchungen aus Frankreich und Belgien, daß das Beispiel des Verhaltens der Eltern in jedem Falle einen recht weiten Spielraum für andere Einflüsse übrigläßt. Auch da, wo beide Eltern regelmäßig praktizierten, bekannte sich etwa die Hälfte, in einem Falle 47,3%, im andern 57,5%, dazu, daß sie Zweifel gehabt hätten, und umgekehrt gab es unter den Kindern nicht-praktizierender Eltern eine Minderheit von 20—25%, die keine Zweifel an der Wahrheit des Glaubens erfahren hat. Auch die Schulart übt nur einen relativen Einfluß in dieser Sache aus. Während der Prozentsatz der Zweifler am humanistischen Gymnasium 56,7% betrug, waren es in den Schulen anderer Art 66 bis 71,9%. Es blieb jedoch unaufgeklärt, ob diese Differenz auf die Schulart allein zurückzuführen ist oder ob nicht vielmehr die Tatsache entscheidend dazu beiträgt,

daß die Schüler der humanistischen Gymnasien überwiegend aus einem andern Milieu des Elternhauses herkommen als die Schüler der realen Bildungszweige.
Auch in bezug auf die einzelnen Klassen der Oberstufe sind gewisse Unterschiede festzustellen. Der Prozentsatz der Zweifler beträgt in der untersten der drei Klassen 57 %, steigt dann auf 68 %, um in der höchsten Klasse wieder auf 63 % zurückzufallen. Die Vermutung liegt nahe, daß das Lebens- und Reifealter der ausschlaggebende Faktor für diese Kurve ist. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß sie sich immer oberhalb der Fünfzig-Prozent-Grenze bewegt.

Gründe der Glaubensgewißheit

Denjenigen Schülern, die sich als von Zweifeln unberührt bezeichneten, wurde eine Reihe von Fragen vorgelegt, die ermitteln sollten, welches die Gründe ihrer Glaubensgewißheit sind. Eine Mehrheit von 61,6 % (1949) und 59,8 % (1964) sprach aus, ihre Fragen seien immer überzeugend beantwortet worden, so daß es zu keinem Zweifel kam. 49,7 % — 46,8 % bekannten ihre Dankbarkeit gegen Gott, daß er sie vor allem Zweifeln bewahrt habe. 45 % — 40,7 % führten ihre Glaubensgewißheit auf den Einfluß von Büchern zurück. Stark gefallen ist der Prozentsatz derer, die ein glückliches Leben unter den Augen Gottes und ihrer Eltern als Ursache ihres sicheren Glaubens bezeichnen, 1949 waren es 54 %, 1964 sind es nur mehr 30,5 %. Die Zahl derer, die angaben, daß sie um ihren Glauben innere Kämpfe durchstehen müssen, hat sich von 23,7 % auf 29,8 % erhöht. Ebenso ist die Zahl derjenigen, die sich niemals Glaubensfragen gestellt haben, von 21 % auf 27,6 % gestiegen. 12 % — 13,9 % geben als Grund dafür religiöse Interesselosigkeit an. Unter den Büchern, denen die Schüler die Erhaltung ihres Glaubens zu verdanken glauben, stehen die Evangelien an der Spitze. Heiligenbiographien spielen eine erhebliche Rolle.

Bezweifelte Glaubenswahrheiten

Es nimmt nicht wunder, daß unter den bezweifelten Glaubenswahrheiten diejenigen an der Spitze stehen, die die menschliche Existenz am nachhaltigsten berühren, die Wahrheiten über das, was nach dem Tode kommt. 60,5 % der Zweifel beziehen sich auf diese Letzten Dinge. Dann folgen in erheblichem Abstand die Probleme der Freiheit, der Existenz und der Güte Gottes, der Religion im allgemeinen, der Eucharistie und der Bibel, der Kirche und des Papsttums. Nennenswerte Unterschiede in den Ergebnissen von 1949 und 1964 sind nicht wahrzunehmen.
Ein größerer Teil hat zu den Antworten dieses Abschnitts persönliche Bemerkungen hinzugefügt. Mehrere von ihnen kehren mit betonter Häufigkeit wieder, unter ihnen in verschiedenen Abwandlungen die Frage: Ist unsere Religion wirklich die einzig wahre? Was ist besser, der Katholizismus oder der Protestantismus? Mehrere stimmen überein mit dem, der schreibt: „Ich glaube an die Existenz eines höchstens Wesens. Aber nichts sagt mir, daß es sich dabei um den Gott der Christen handelt." In unerwarteter Monotonie wiederholt sich die Klage über die Verpflichtung zum Besuch der Messe am Werktag in den katholischen Gymnasien. Das erzeugt nach diesen Angaben auf die Dauer einen Widerwillen gegen die Religion. Spezielle Einwände werden auch gegen die Ewigkeitsdauer der Hölle und gegen den Zölibat erhoben. Auch die Sexualmoral der Kirche stößt auf Bedenken und Zweifel. Eine beträchtliche Zahl von Schülern scheint zu einer Religion ohne Kirche zu neigen.

Was das Alter angeht, so wird dieses durch den Kreis, an den sich die Enquete richtete, ungefähr bestimmt. Die Schüler zeigten die Neigung, den Beginn ihrer skeptischen Lebensperiode um zwei Jahre zurückzudatieren. Wenn man dem Glauben schenkt, fällt er in das Alter von 14 bis 16 Jahren. Unterhalb von 13 Jahren sind Zweifel sehr selten, wenn sie auch nicht vollständig fehlen. Im allgemeinen ist der Zweifel die Begleiterscheinung der Pubertät.

Ursachen der Zweifel . . .

Junge Menschen von 16—18 Jahren werden kaum ein sicheres Urteil über die wirklichen Ursachen ihrer Glaubenskrise besitzen. So konnte die Enquete nicht mehr bieten als das vermutlich subjektiv aufrichtige Geständnis von dem, was den Schülern bewußtseinsmäßig als Ursache erscheint.
Die meisten, nämlich 42,2 % gegen 27,8 % im Jahre 1949, berufen sich auf Fehler und Mängel der Kirche als Ursachen ihrer Malaise. An zweiter Stelle folgt mit 29,2 % das Gefühl der Irrealität der Glaubenswirklichkeit, knapp danach kommen mit 29 % die sexuellen Schwierigkeiten. Dann erst folgt mit 27,5 % der Wille zur Unabhängigkeit, der 1949 noch mit 31,8 % im Spiel war. 27 % gegen 13,2 % im Jahre 1949 machen einen Freund für ihre Zweifel verantwortlich. 20,4 %, gegenüber 1949 unverändert, sehen die Ursache im Überdruß an religiösen Dingen. Bücher spielten in 12 % der Fälle eine Rolle. Der Einfluß der Buchliteratur spielt aber durchweg eine größere Rolle bei der Festigung des Glaubens als bei der Erregung von Zweifeln.
In diesem Abschnitt des Fragebogens wurden zahlreiche persönliche Bemerkungen vorgebracht. Sie bezogen sich auf eine ganze Reihe von Themen. Als Ursache der Zweifel wurde in vielen Fällen das eigene Nachdenken genannt, wobei sich manche methodisch auf den Standpunkt eines Ungläubigen stellten. Ein großer Stein des Anstoßes ist für viele das Verhalten der Gläubigen und besonders der Priester. Die Schüler nahmen besonders ihre Professoren aufs Korn. Deren Lebensweise erschien ihnen zu bürgerlich, und der Zwang, den sie ausübten, um die Schüler auch an Werktagen zum Besuch der Messe zu veranlassen, wurde als unerträglich empfunden. Er führte zu Glaubenszweifeln, die aber bisweilen, wie einer ausführte, mehr den Charakter einer revolutionären Opposition hatten. Die Häufigkeit der Zweifel an der Kirche wegen ihrer Mängel und Fehler deutet darauf hin, daß die Kirche weniger auf Grund ihrer Lehre als auf Grund ihrer Wirksamkeit unter den Gläubigen beurteilt wurde.

. . . und deren Überwindung

In einer Liste von Fragen sind Mittel zusammengestellt, um über die Zweifel hinwegzukommen, ein negatives und vier positive. Einen schlechten Weg zur Beseitigung ihrer Zweifel beschritten die 6,6 % der befragten Schüler, 1949 waren es 5 %, die ihre Glaubensschwierigkeiten durch die Hingabe an Unterhaltung, Kino, Tanz usw. beseitigten. Das ist ein erfreulich geringer Prozentsatz. 47,6 % (1949 57,3 %) erklärten, daß sie durch klare Antworten überzeugt worden seien. 41,5 % haben die Lösung ihrer Zweifel im Gebet gefunden und 24,7 % in einer aufrichtigen Beichte. 37,1 % haben sich in Besprechungen Rat geholt, und 31,7 % haben ihre Zweifel mit der Hilfe von Lektüre überwunden. Das sind erheblich weniger als im Jahre 1949. Man kann nicht umhin, festzustellen, daß eine steigende Zahl von Schülern sich an ihre Skepsis ge-

wöhnt hat und sich keine besondere Mühe gibt, darüber hinwegzukommen.

Glaubensgewißheit und religiöse Praxis

Ungeachtet ihrer Zweifel im einzelnen bekannten 18,1 % der Befragten, daß sie ihres Glaubens völlig sicher seien; 45,5 % bezeichneten ihre Situation als ziemlich sicher; 22,6 % gaben an, daß sie schwanken, 8,5 %, daß sie sehr stark schwanken, und 3,2 % nannten sich ungläubig. 2,1 % gaben keine Antwort. In dieser Frage ergeben sich weder aus dem Alter noch aus der Bildungsrichtung noch aus der geographischen Herkunft wesentliche und charakteristische Unterschiede.

Die religiöse Praxis ist sehr schwer zu messen. Der verhältnismäßig sicherste Maßstab ist der ungezwungene Besuch der Sonntagsmesse. Während der Ferien außerhalb des Elternhauses auf sich selbst gestellt, gaben 70,6 % an, daß sie die Sonntagsmesse regelmäßig besucht hätten. 18 % versäumten sie freiwillig, 9,1 % zuweilen. Aus diesem Verhalten lassen sich Schlüsse auf die Zukunft ziehen. Die Frage lautete: Wie werden Sie sich verhalten, wenn Sie ganz frei sind? Darauf antworteten 67,3 % der Schüler, daß sie regelmäßig praktizieren werden, 15 % wollen es gelegentlich tun, 5,8 % gar nicht mehr. 11,9 % gaben keine Antwort.

Im ganzen betrachtet, ergibt die Enquete zwei generelle Schlußfolgerungen: Es besteht eine Kongruenz zwischen der Gläubigkeit und der religiösen Praxis und zwischen der Glaubenstreue der Eltern und der Kinder. Diese Übereinstimmungen scheinen trotz der lückenhaften Daten durchaus gesichert zu sein.

Ein katholischer Jugendkongreß in Spanien — und Schwierigkeiten mit der Zensur

Auf Einladung der Jugendverbände der Katholischen Aktion versammelten sich vom 26. bis 29. Juni 1965 in Madrid fast 2500 Jungen und Mädchen aus allen Provinzen, allen Altersstufen, allen sozialen Schichten zu einem nationalen spanischen Jugendkongreß, dem ersten seiner Art seit mehreren Jahrzehnten.

Das Gesamtthema hieß: „Die aktive Beteiligung der Jugend in der heutigen Gesellschaft." Es handelte sich also nicht um ein eigentlich kirchliches Thema, ja nicht einmal im engeren Sinn um eine kirchliche Veranstaltung. Es ging den Initiatoren offensichtlich darum, diesen Rahmen zu überschreiten und in den öffentlichen Raum hineinzuwirken. In einem Staat, in dem es keine gegliederte freie Gesellschaft gibt, ist ein solches Vorhaben freilich schwierig und gefährlich; aus diesem Grund mußte die Kirche die gesamte Organisation besorgen und die Veranstaltung mit ihrer vollen Autorität politisch absichern. Der Kongreß stand unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Madrid, Morcillo González. Neun weitere Bischöfe nahmen daran teil. Die vier spanischen Kardinäle und die nichtanwesenden Bischöfe hatten Grußtelegramme geschickt. Anwesend waren weiter die führenden Vorstandsmitglieder der internationalen katholischen Jugendorganisationen. Der Papst sandte durch Kardinal Cicognani ein betont herzlich gehaltenes Grußtelegramm und delegierte Msgr. Sotero Sanz vom vatikanischen Staatssekretariat.

Das Treffen war ungewöhnlich sorgfältig vorbereitet worden. Die katholischen Jugendverbände hatten im Laufe des Jahres 40 000 Fragebogen verschickt, um die Meinungen und Interessen der jungen Generation zu erforschen, und in zahlreichen Diözesen vorbereitende Tagungen durchgeführt. Kardinal Bueno y Monreal, Erzbischof von Sevilla, erließ kurz vor dem Madrider Kongreß einen Hirtenbrief zur Jugendfrage. Die Delegationen des Kongresses, durch die Diözesen ausgewählt, sollten einen repräsentativen Querschnitt der spanischen Jugend ergeben. Sie versammelten sich in 39 Arbeitsgruppen mit mehr als 200 Unterkommissionen.

Das Hauptergebnis dieser Arbeit, bei der auch die vorausgegangenen Fragebogen ausgewertet wurden, waren ausführliche Beschlüsse zu den Themenkreisen Gesellschaftliches Leben, Arbeit, Erziehung, Militärdienst, Auswanderung, Familie, Freizeit, Religiöses Leben. In allen Fällen wurde an die Gesellschaft, den Staat, die jeweiligen Organisationen, die Erwachsenen, die Jugendlichen selbst und an die Kirche mit konkreten Forderungen appelliert.

Forderungen an die Kirche

Von der Kirche wurde unter anderem gefordert:

— den Dualismus zwischen Religion und Leben zu vermeiden;

— so schnell wie möglich eine Theologie der irdischen Realitäten zu entwickeln;

— ihre Pastoral an die neuen Bedürfnisse jeder historischen Situation anzupassen;

— in ihren Schulen gleiche Bildungschancen für alle zu erreichen;

— ihre Soziallehre zu konkreten Problemen und Ereignissen der sozialen Ungerechtigkeit und der Misere des Volkes zu verkünden;

— zuständige und in der Katholischen Aktion erfahrene Seelsorger zu den ausländischen Gastarbeitern zu entsenden und eine Aufklärungskampagne über die Folgen der Auswanderung durchzuführen;

— eine Mystik des Braut- und Ehestandes zu entwickeln;

— im Freizeitmilieu der Jugendlichen präsent zu werden;

— die Katechese nach Inhalt und Methode auf neuen Stand zu bringen;

— ihre Predigten gleichzeitig am Worte Gottes, am konkreten Leben und am religiösen Bildungsstand der Zuhörerschaft auszurichten;

— ihre Priester gemäß den Strömungen der religiösen Erneuerung und mit einer echten Kenntnis von Laienspiritualität auszubilden;

— sich den konkreten Problemen der Jugend zu widmen und wirklich kompetente Priester mit der Jugendseelsorge zu betrauen;

— ein kollektives Zeugnis der Armut zu geben.

Staatliche Presse — kirchliche Presse

Nicht weniger konkret und sachgerecht, aber noch umfangreicher waren die Forderungen an den Staat. Es war deshalb nicht verwunderlich, daß die allgemeine Presse diese Beschlüsse nicht veröffentlichen durfte und das Ereignis des Kongresses totschweigen mußte. Lediglich die führende katholische Tageszeitung „Ya" brachte am 4. Juli, vier Tage nach dem Ende des Treffens, einen zusammenfassenden Leitartikel.

„Ecclesia", die offizielle Wochenzeitschrift der Katholischen Aktion (die als einziges aktuelles Blatt in Spanien nicht der staatlichen Zensur, sondern nur der kirchlichen unterliegt), brachte die Beschlüsse im vollen Wortlaut und widmete ihnen einen ausführlichen Leitartikel (10. 7. 65), in dem es heißt:

„Das Madrider Treffen zieht Konsequenzen von großer Tragweite nach sich, die zu ignorieren kurzsichtig wäre ... Es handelt sich um einen machtvollen Akt der Präsenz von seiten des interessantesten und vielleicht unbekanntesten Teils unserer Gesellschaft ... Sie sind überzeugt von ihrer Eigengesetzlichkeit als neue Generation und von ihrer historischen Eigenverantwortung. Hören wir nun damit auf, diese Haltung in offensichtlicher Schwarzweißmalerei moralisch zu bewerten! Geben wir vielmehr ohne Umschweife zu (freilich auch ohne Schmeicheleien, die ihnen doch nicht imponieren), daß die Jungen und Mädchen, die am Jugendkongreß teilgenommen haben, und die von ihnen Repräsentierten einen hoffnungsvollen Eindruck von Verantwortungsbewußtsein gegeben haben ... Sie haben sich selbst vor der Gesellschaft und vor der Kirche definiert — in Verlautbarungen, die deshalb nicht weniger bedeutsam sind, weil sie so vielfältig und anspruchsvoll sind."

Ein Exemplar der Beschlüsse wurde durch eine Delegation des Kongresses dem Kardinalprimas in Toledo überbracht. Der in Santiago de Compostela zu Exerzitien versammelten Konferenz der spanischen Bischöfe berichtete der Madrider Erzbischof. Der Episkopat gab daraufhin öffentlich seine Befriedigung über den Ablauf des Kongresses bekannt, lobte die Initiatioren und bestätigte die Kenntnisnahme der Beschlüsse. Die Zentralkommission des Kongresses wird in einer Broschüre, die bis September fertiggestellt sein soll, diese Beschlüsse zusammen mit detaillierteren Arbeitsergebnissen der einzelnen Kommissionen veröffentlichen.

Forderungen an den Staat zensuriert

Die Berichtnummer von „Signo" (3. Juli), der Wochenzeitung der Katholischen Jugend Spaniens, erschien mit zweiwöchiger Verspätung. Ihr lag ein hektographiertes Blatt als „Anmerkung der Redaktion" bei, in der den Lesern mitgeteilt wird, diese Verzögerung sei durch die Vorzensur der Generaldirektion der Presse verschuldet worden. Gleichzeitig wird darauf hingewiesen, daß bei den im Inneren des Blattes veröffentlichten Beschlüssen eine Reihe von Formulierungen durch die staatlichen Zensoren gestrichen worden sind. Bei den im einzelnen genannten Streichungen handelt es sich um folgende Forderungen an den Staat (die in der Veröffentlichung der „Ecclesia" ungekürzt enthalten sind):

— Demokratisierung der bürgerlichen Organisationen und Information über deren verschiedene Aspekte;

— gleiche Behandlung der Jugendorganisationen, Erleichterung und Förderung ihrer Gründung ohne bürokratische Mätzchen, Gestaltung durch und für die Jugendlichen;

— Beschränkung des Militärdienstes auf 12 Monate unter Gleichstellung aller Armeeteile und aller Dienstpflichtigen;

— Ausrichtung der Armeeseelsorge auf die Nichtberufssoldaten und ihre geistlichen Bedürfnisse, mit den nötigen Mitteln für eine freundschaftliche und priesterliche Behandlung.

Es kommt häufig vor, daß Veröffentlichungen in der spanischen Presse von der staatlichen Zensur beanstandet und gestrichen werden (z. B. wurde im März dieses Jahres schon einmal eine Nummer des „Signo" verboten); aber es ist wohl das erste Mal, daß ein Blatt dies seinen Lesern in dieser Form bekanntgibt und die gestrichenen Formulierungen unter Umgehung der Zensur „nachliefert".

Aus Lateinamerika

Die Krise in Santo Domingo

In unserem letzten Bericht über die Dominikanische Republik (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 353 ff.) nannten wir die Schlüsselfigur zu allen Zuständen und Ereignissen in diesem Lande den Diktator Trujillo — er ist es geblieben, obwohl er am letzten Tage des Monats, in dem unser Bericht erschien, am 31. Mai 1961, von politischen Gegnern ermordet und sein Regime beseitigt worden war. Unter seinen Mördern will sich übrigens auch Antonio Imbert Barreras, der jetzige Chef der Militärjunta oder der „Regierung des nationalen Wiederaufbaus", wie sie sich selbst bezeichnet, befunden haben.

Das Erbe Trujillos

Die über dreißigjährige Allein- oder Familienherrschaft wäre ohne die politische Unreife des seit 1844 nominell unabhängigen dominikanischen Volkes nicht möglich geworden, wie sie anderseits auch Hauptursache der nachfolgenden politischen Zerrüttung und Handlungsunfähigkeit ist, aus der die jetzigen Zustände geboren wurden. Immerhin erwies sich das Volk als hinreichend regenerationsfähig, um nach einigen wechselnden, auf die Armee gestützten Zwischenherrschaften in anerkanntermaßen freien und demokratischen Wahlen Ende 1962 in der Person von Juan Bosch einen Präsidenten mit der Reorganisierung und Regierung des Landes zu betrauen, der kraft seiner Persönlichkeit, seiner Bildung und seiner Beziehungen eine günstige Entwicklung zu verheißen schien. Auf freilich zivile und friedliche Weise war durch seine Wahl allerdings auch damals die Präsenz der Vereinigten Staaten auf Santo Domingo garantiert, insofern der neue Präsident seinem Typ, seinen An- und Absichten nach der damaligen Regierung John F. Kennedys durchaus genehm war. Sein soziales und politisches Reformprogramm erwies sich indessen als undurchführbar; unter dem Vorwand, einer drohenden kommunistischen Revolution von oben zuvorkommen zu müssen, wurde Juan Bosch nach sechs Monaten durch eine Militärclique hinweggefegt, die ihre Privilegien aus der Trujillozeit gefährdet sah. Das Land verfiel in eine nur mühsam verhüllte Anarchie mit häufig wechselnder, aber im Grunde gleichbleibender Cliquenherrschaft an der Spitze.

Das Eingreifen der USA

Der Aufstand, der am 24. April 1965 unter dem jungen Obersten Caamaño begann, kann als erster und ernster Versuch gedeutet werden, den Staat wieder auf tragfähige Grundlagen zu stellen, mag auch das ursprüngliche Verlangen, die Verfassung von 1963 aus der Zeit von Juan Bosch unverändert wiederherzustellen, sowohl von Mangel an Phantasie wie an gesundem Realismus zeugen. Die Rebellion der „Konstitutionalisten", die wohl mit einer breiten, aber unartikulierten Anhängerschaft im Lande rechnen durfte, konnte indessen nicht im Handstreich siegen und wäre wohl der Übermacht der „regierungstreu" gebliebenen Armee, Marine und Luftwaffe erlegen, wenn nicht die USA-Truppen auf dem Schauplatz erschienen wären, von denen man sagen muß: Sie sind zu früh gekommen, um nicht zu spät zu kommen. Die Hoffnung der Nordamerikaner, der Aufstand Caamaños, den sie — zu Recht oder zu Unrecht — kommunistisch unterwandert und gesteuert glaubten, möge zusammenbrechen, hätte sich ironischerweise ohne ihr Eingreifen

wahrscheinlich von selbst erfüllt. Jetzt waren sie im Lande, zunächst in kleiner Zahl, um ihre gefährdeten Staatsangehörigen und andere Ausländer zu schützen und zu evakuieren, bald aber in massiver Menge und voller Kriegsausrüstung, um einen Cordon sanitaire zwischen die beiden streitenden Parteien zu ziehen. So wurde noch größeres Blutvergießen verhindert und ein prekärer Waffenstillstand erzielt — erfreuliche Erfolge mit weitreichenden und sehr unbequemen Folgen. Denn erstens blieben die Stellungen der um die Regierungsmacht im Lande kämpfenden Gegner unerschüttert und gewissermaßen „eingefroren", und zweitens nahm der Konflikt internationale Ausmaße an, deren Wirkungen noch immer nicht abzusehen sind.

Weltpolitische Verwicklungen

Bei der bekannten Empfindlichkeit der lateinamerikanischen Regierungen gegenüber jeder Intervention ausländischer Mächte — und vor allem der USA — in ihren politischen Bereichen sahen sich die Vereinigten Staaten gezwungen, ihr militärisches Eingreifen in Santo Domingo nicht nur vor dem Forum der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) zu rechtfertigen, sondern sogar zu erreichen, daß diese Organisation selbst die Verantwortung für die Intervention übernähme. Das gelang zwar in dem konkreten Fall, vor allem unter dem Hinweis auf die drohende Gefahr eines neuen „Kuba" im Karibischen Meer, belastete aber die ohnehin schon schwache Organisation so stark, daß ihre Zukunft ernsthaft in Frage gestellt scheint. So ist die schon zweimal geplante und immer wieder verschobene Tagung aller Außenminister der Mitgliedsstaaten schließlich auf ein unbestimmtes Datum innerhalb des laufenden Jahres verschoben worden. Einmal haben die Regierungen mancher lateinamerikanischer Staaten angesichts ihrer Kapitulation vor dem Prävenire der USA mit innenpolitischen Schwierigkeiten zu kämpfen, zum anderen ist ihr Engagement in Santo Domingo bislang so wenig erfolgreich gewesen, daß daraus keine Begeisterung für die Aufstellung einer interamerikanischen „Feuerwehr" als Dauereinrichtung für Notfälle abzuleiten ist, und schließlich sind inzwischen auch die Vereinten Nationen auf dem Plan erschienen, um ihre Rechte und Pflichten zur Wiederherstellung des Friedens wahrzunehmen. Unzufrieden mit der von der OAS endossierten militärischen Intervention der Vereinigten Staaten, hatten sich beide Bürgerkriegsparteien an den Sicherheitsrat der Vereinten Nationen gewandt, in dem nun der US-amerikanisch-sowjetische Gegensatz wiederum Gelegenheit fand, aufeinanderzustoßen, zumal es hier um eine Grundsatzfrage ging: Ist in einer friedensbedrohenden Situation eine regionale Organisation (in diesem Fall die OAS) oder aber der Sicherheitsrat der UN zuständig? Frankreich, das sich beeilt hatte, die Regierung des Obersten Caamaño anzuerkennen, leistet im Sicherheitsrat den Sowjets Schützenhilfe, und so sind an der dominikanischen Frage die Weltgegensätze erneut zutage getreten. Einigkeit herrscht bei allen Vermittlern, mögen sie als Sonderbeauftragte der Vereinigten Staaten, der Organisation der Amerikanischen Staaten oder des Weltsicherheitsrates in Santo Domingo auftreten, nur über das vorläufige Ziel: den Waffenstillstand aufrechtzuerhalten, bis eine für beide Parteien annehmbare provisorische Regierung gebildet ist, die ihrerseits Neuwahlen für eine Verfassunggebende Nationalversammlung vorzubereiten hätte. Trotz grundsätzlicher Bereitschaft der beiden „Regierungen" von Santo Domingo ist es jedoch bis zur Stunde noch nicht zur Einigung über diese Regierungsbildung gekommen.

Kirchliche Vermittlungsaktion

In diesem Zusammenhang ist die Rolle der Kirche und ihre inoffizielle Vermittlertätigkeit bemerkenswert. Dabei ist zunächst zu sagen, daß die Initiative zu einem Eingreifen der Kirche nicht bei dem dominikanischen Episkopat, sondern beim Vatikan und seinem Nuntius, Erzbischof Emanuele Clarizio, lag. Das ist begreiflich angesichts der Strukturschwäche der Kirche in Santo Domingo, deren Klerus zum größten Teil aus Ausländern (vor allem Spaniern) besteht und deren Bischöfe noch aus der Zeit der Trujillo-Diktatur wissen, wie gefährlich es ist, sich durch Zustimmung oder Ablehnung oder selbst durch Schweigen politisch zu kompromittieren. Es steht fest, daß der amerikanische Botschafter gleich zu Beginn der Krise den Päpstlichen Nuntius um Vermittlung gebeten und daß dieser auch sogleich Fühlung mit beiden Parteien genommen hat. In einem Telegramm an den Apostolischen Nuntius vom 17. Mai appellierte der Papst selbst an das dominikanische Volk, „entschlossen und mit allen Mitteln die Eintracht und innere Zusammenarbeit wiederherzustellen, damit Ordnung, Friede und brüderliches Übereinkommen endlich herbeigeführt werden können". Schließlich wandte sich der Erzbischof von Santo Domingo, Msgr. Octavio Beras, zusammen mit den vier übrigen Bischöfen der Insel mit einer kurzen Botschaft an das Volk. Beide Parteien werden aufgerufen, eine provisorische Regierung zu bilden, die von „patriotischen Bürgern geführt und von Männern des guten Willens beider Seiten unterstützt" werden soll. Besonders wichtig ist folgender Satz: „Diejenigen, die der Auffassung sind, daß sie die Regierung des Landes in ihren Händen haben, sollten das Opfer bringen, auf einen Teil ihrer Rechte zu verzichten" — wichtig deshalb, weil hier beide Regierungen, die Junta des Generals Imbert und das Kabinett des Obersten Caamaño, angesprochen werden und damit von den Bischöfen implicite bestätigt wird, daß Caamaño kein „kommunistischer Rebell" ist, als der er zur Rechtfertigung der militärischen Intervention ausgegeben worden war. Damit haben die Bischöfe, sicher nicht in zufälliger Übereinstimmung, das genau gleiche Heilmittel empfohlen, das auch alle anderen vermittelnden Instanzen für angebracht halten.

Eine Botschaft des Papstes

Im Juni weilte Erzbischof Clarizio in Rom, um dem Papst über die Lage in Santo Domingo zu berichten. Von dort kehrte er mit einer dringlichen Botschaft Pauls VI. an das dominikanische Volk, datiert vom 17. Juni, auf seinen Posten zurück. Die Botschaft hat, mit leichten Kürzungen, folgenden Wortlaut:

„Wir vertrauen diese Unsere väterliche Botschaft Unserem Repräsentanten, Msgr. Emanuele Clarizio, an, der in euer geliebtes Land zurückkehrt. Wir haben von ihm persönlich von euren Ängsten, euren Sorgen, euren Befürchtungen für die Zukunft, die noch ungewiß und voller Schwierigkeiten ist, gehört. Wir sagen euch aufrichtig, daß Wir Uns diesen schmerzlichen Zustand der Ungewißheit zu eigen gemacht haben, daß Wir euch mit Unserem Herzen als Vater aller sehr nahe sind und daß Wir wünschen, ihr mögt Unseren Worten Grund zu neuer

Hoffnung und zu großem Vertrauen entnehmen, damit ihr gemeinsam das Stück Weges geht, das euch noch von der vollkommenen inneren Befriedung trennt.
Im Namen Gottes mahnen Wir euch lebhaft und nachdrücklich, nicht nur einen Waffenstillstand zu schließen, sondern den Kampf, der euch untereinander zu Feinden macht, zu beenden. Ihr seid Brüder, Bürger des gleichen Landes, seid ein Volk, das nur in der Eintracht und im Frieden seine Ehre, seine Freiheit und seinen Wohlstand finden kann. Der brudermörderische Haß möge aufhören, der Krieg zwischen Söhnen ein und desselben Landes möge enden. Niemand wage es mehr, das Blut seiner Mitbürger zu vergießen. Kehrt alle zur friedlichen Arbeit am Wiederaufbau eures Landes zurück, und müht euch um die rechte Anwendung jener gesunden Sozialreformen, die von allen Seiten gewünscht und versprochen werden, deren Notwendigkeit allseits anerkannt wird, und die bislang nicht verwirklicht werden konnten, weil die unabdingbaren Voraussetzungen, das heißt die innere Ruhe und die Kontinuität in der öffentlichen Verwaltung, fehlten.
Seid sicher, daß die Kirche bereit ist, spontan und ohne irgendwelche menschlichen Absichten ihre großherzige Mitarbeit und Unterstützung anzubieten. Sie ist Vorkämpferin der sozialen Gerechtigkeit. Sie wünscht und fördert wahren sozialen Fortschritt. Sie will, daß alle Bürger unterschiedslos in menschenwürdiger Weise leben können, daß sie genügend zu essen haben, eine familiengerechte Wohnung, ein dem Unterhalt der Kinder entsprechendes Einkommen, Erziehung für alle nach einem geordneten System freier Einrichtungen für die Jugendausbildung.
Die Kirche, die mit ehrwürdigen Oberhirten, euren Bischöfen, und eifrigen Priestern mitten unter euch ist, will unter euch lebendig und wirksam sein und wünscht dem Volk mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu helfen. Sie gibt lieber, als daß sie empfängt. Sie drängt nicht auf Beiträge, sondern nimmt lieber das an, was ihr spontan angeboten wird, dies auch deshalb, weil sie weiß, daß sie auf das Verständnis und die Großzügigkeit ihrer Kinder rechnen kann zum Unterhalt und zur Erweiterung ihrer Einrichtungen, die einzig dem Wohl des Volkes und der gesamten dominikanischen Nation dienen. Ihr wißt, daß ihr Gott ehrt, wenn ihr eurem Bruder helft, der in Not ist.
Mit Freuden haben Wir vernommen, daß der Episkopat, der Klerus und die Laien der Katholischen Aktion sowie die Teilnehmer an den ‚Cursillos de Cristiandad' die Möglichkeiten prüfen, wie sie zur Überwindung der gegenwärtigen Krise beitragen können. Wir wissen, daß ihr in den letzten Jahren hochverdiente soziale Einrichtungen ins Leben gerufen habt, die sich an der Soziallehre der Kirche inspirieren... Von ganzem Herzen segnen Wir die Studien, die mit Hingabe und großem Ernst zu diesem Zweck auch an der neuen und vielversprechenden katholischen Universität von Santiago de los Caballeros durchgeführt werden, die den Titel der großen Sozialenzyklika unseres Vorgängers, des Papstes Johannes XXIII., *Mater et magistra* trägt.
Seid gewiß und überzeugt auch die Zweifelnden, daß die Kirche mit großem Verständnis für eure Lage ihre Dienste anbieten will, um euch den Weg für eine friedliche Lösung in Christus zu zeigen, indem ihr euch fernhaltet von dem verführerischen Glanz falscher und zersetzender Lehren. Seid eingedenk eurer Vorfahren: In ihrem Namen und mit der Hilfe und dem Segen Gottes kehrt zurück zum brüderlichen Gespräch, überwindet die trennenden Hindernisse, und geht wieder an eure Arbeit auf den Feldern und in der Industrie.
Wir vertrauen darauf, ja Wir sind sicher, daß ihr ein Zeugnis echter Disziplin und wahrer Vaterlandsliebe geben werdet und euch alle entschieden der friedlichen Erneuerung der gesamten Nation widmet. Bedenkt jedoch, daß dies nur durch die einmütige Anstrengung aller möglich ist, in vollkommener Eintracht in den Absichten und Zielen von Bürgern, Priestern und Bischöfen, die Gott zur Leitung der Kirche bestellt hat."

Ausweitung der Krise?

Der Papst gedenkt auch der internationalen mariologischen und marianischen Kongresse, die im März dieses Jahres mit großer Beteiligung in Santo Domingo stattgefunden haben; dabei ist es nicht uninteressant, zu bemerken, daß man allen Teilnehmern zugesichert hatte, auf Santo Domingo herrsche völlige Ruhe und Ordnung, und daß man sich ernsthaft bemüht hatte, den Papst selbst zur Teilnahme an der Veranstaltung zu veranlassen! Noch ist nicht abzusehen, wann und in welcher Weise dieser eindringliche Appell Pauls VI. und alle die anderen Vermittlungs- und Schlichtungsversuche zum Erfolg führen werden. Indessen liegen im Lande die ohnehin schwache Industrie und der Ackerbau danieder, die Hauptstadt wird nur noch „künstlich ernährt" durch die internationalen Militärbehörden, und der Krisenherd droht zu einer Dauervergiftung der interamerikanischen und der internationalen Beziehungen zu werden, zumal was jetzt in Santo Domingo geschieht, morgen in irgendeinem anderen Lande wiederum geschehen kann. Schon werden aus Kolumbien, Perú und Ekuador bedrohliche Vorgänge gemeldet, und wenn die westliche Welt sich nicht endlich aufrafft, großzügig die gesunden Ansätze (z. B. in Chile) zu fördern und mit einer energisch durchgeführten Neuauflage der „Allianz für den Fortschritt" die Krankheiten zu heilen, dann ist die Krise von Santo Domingo ein vergebliches Warnzeichen gewesen.

Aus Afrika

Eine Konferenz über das Mönchtum in Afrika

Die Zeitschrift „Rythmes du Monde" hat eine Doppelnummer des laufenden Jahrgangs der im Mai 1964 in Bouaké, Elfenbeinküste, abgehaltenen Konferenz der monastischen Oberen in Afrika gewidmet. 38 Teilnehmer trafen dort zusammen. Nur zwei kamen aus englisch sprechenden Gebieten, nämlich aus Nigeria und Kenya, sieben kamen aus Westeuropa. Zu den übrigen 29 Vertretern französischer Sprache gehörten ein afrikanischer Priester und eine afrikanische Schwester sowie zwei afrikanische Fratres. Aus den portugiesischen Gebieten war niemand gekommen. Außer P. de Maupeou, Oberer der Bruderschaft der Jungfrau der Armen in Ruanda, waren es 19 Benediktiner, 11 Benediktinerinnen, 6 Zisterzienser und 1 Zisterzienserin. Andere Orden waren nicht vertreten. Man kann die Konferenz deshalb weder kirchlich noch geographisch als ein gesamtafrikanisches Treffen bezeichnen. Sie war dennoch ein Ereignis. Zunächst hat sie die christliche Welt darüber aufgeklärt, welch großes Interesse das monastische Ideal bei den afrikanischen Christen findet. Nach dem Zweiten Weltkrieg bis Mitte 1964 wurden

nicht weniger als 12 Klöster für Benediktiner, 9 für Benediktinerinnen, 7 für Zisterzienser und 3 für Zisterzienserinnen auf dem afrikanischen Kontinent gegründet. Nur in drei Klöstern befinden sich ausschließlich Europäer, nämlich in den Benediktinerklöstern in Toumliline (Algerien), in Gihindamuyaga (Ruanda) und in Kansenia (Kongo: Ostkatanga). Der Grund dafür liegt in Algerien auf der Hand. In Ruanda dürften die politischen Unruhen, die gerade begannen, als die Benediktiner eintrafen, Ursache dafür sein, daß man noch keine Afrikaner aufnehmen konnte. In Katanga hat man zwei Benediktinerklöster gegründet: eines in Kuiswishi, in dem sich ausschließlich Europäer befinden, sowie ein zweites in Kansenia, wo alle Mitglieder Afrikaner sind, mit Ausnahme des Priors, der von beiden Klöstern Oberer ist. Alle übrigen Klöster haben bereits afrikanische Mitglieder, darunter 10 Benediktinerpatres, 17 Zisterzienser und 31 Benediktinerinnen, die bereits ihr ewiges Gelübde abgelegt haben.

Wenn man Novizen und Postulanten mitzählt, gab es Ende 1964 108 europäische und 106 afrikanische Benediktiner in Afrika; bei den Benediktinerinnen war das Verhältnis 92 zu 133, 83 zu 90 bei den Zisterziensern und 14 zu 11 bei den Zisterzienserinnen.

Die Klöster in Bouaké, Elfenbeinküste, und in Koubri, Obervolta, wurden 1960 bzw. 1963 von Toumliline aus gegründet und hatten 1964 je sieben afrikanische Postulanten. Die Abtei von Peramiho in Tanganjika gründete 1956 eine Niederlassung in Hanga, wo heute acht Europäer und 56 Afrikaner, darunter zwei Priester, leben. Das Benediktinerkloster in Bela-Vista, Angola, wurde 1960 von Dueñas (Spanien) aus gegründet und zählte nach vier Jahren des Bestehens 31 Europäer und 25 Afrikaner, allerdings einschließlich 17 afrikanischer Oblaten und Präpostulanten. Von Tutzing aus wurde 1946 das Benediktinerinnenkloster in Ndanda, Tanganjika, gegründet, das 1964 nur eine Europäerin, jedoch 45 Afrikanerinnen zählte; darunter befinden sich 8 mit ewigem und 13 mit zeitlichen Gelübden.

Aus diesen Tatsachen kann man schließen, daß das Problem des einheimischen Nachwuchses für die kontemplativen Orden weit weniger brennend ist als dasjenige des Weltklerus. Die aktiven Orden haben sich im allgemeinen viel mehr für die Heranbildung des Weltklerus als für ihren eigenen Nachwuchs eingesetzt. Man darf vermuten, daß sie mehr Erfolg gehabt hätten, wenn sie umgekehrt gehandelt hätten, denn wahrscheinlich bildet die Geborgenheit in einer Klostergemeinschaft einen guten Ersatz für die Bande, die die Priesterkandidaten mit Stamm und Sippe verbinden, so daß sie in größerer Unabhängigkeit davon ihr Ziel verfolgen können. Die Weltgeistlichen vermissen diesen Schutz der Gemeinschaft.

Die Entwicklung des Mönchtums in Afrika

Aber auch das mönchische Ideal als solches hat für Afrikaner eine große Anziehungskraft. Die Konferenz in Bouaké hat dies ebenfalls hervorgehoben. Wie gesagt, waren dort nur wenige Afrikaner anwesend, jedoch stimmten die Erfahrungen der Teilnehmer in diesem Punkt überein und wurden von den vier afrikanischen Teilnehmern wiederholt bestätigt. Die Diskussion konzentrierte sich auf die Frage, was die Kirche vom Mönchtum in Afrika erwarten darf und wie sie es dort zur Entwicklung bringen soll. Es traten dort zwei Gegensätze zutage: einmal zwischen der kirchlichen Hierarchie und den kontemplativen Orden und zum anderen innerhalb der kontemplativen Orden selbst. Die Hierarchie befürwortete in der Person des afrikanischen Erzbischofs Gantin von Cotonou, Dahomey, eine zwar der Ordensregel angepaßte, aber doch nach außen möglichst rege apostolische, d. h. missionarische Tätigkeit, z. B. Predigt, Katechese und Sonderaufgaben wie die Seelsorge für Elitegruppen. Die Ordensvertreter hatten darüber eine andere Meinung. Sie hielten fest an der Berufung zum Gebetsleben und waren der Meinung, daß dies ihr authentisches Zeugnis inmitten der Gesellschaft sei, auch wenn gar keine Tätigkeiten nach außen hinzukämen. Die Frage, ob man unter Umständen solche Aufgaben auf sich nehmen sollte, wurde von den Ordensvertretern verschieden beantwortet. Einige wollten sie von vornherein ablehnen, andere waren zu einem Kompromiß bereit. Die Afrikaner schlossen sich vorzugsweise der ersten Meinung an: denn eben das sei es, was für Afrika das besondere und ansprechende christliche Zeugnis der kontemplativen Orden wäre, das sie unterscheide von denjenigen, die „in Gottes Bananerie auf Erden" arbeiten. Ein anderer verglich das Mönchskloster mit dem Heim eines „Grandseigneur", das seine Wirkung preisgeben würde, wenn die Mönche sich auswärts betätigen würden. Diejenigen, die einen Kompromiß befürworteten, möchten die Missionsarbeit auf dasjenige beschränken, was durch gegebene Fähigkeiten der einzelnen Mönche möglich sei, und bestanden darauf, daß das Gemeinschaftsleben dadurch nicht beeinträchtigt werden sollte. Eine interessante Bemerkung wurde vom Prior des Klosters Kansenia im Kongo gemacht. Wenn man sich frage, was die Kirche vom Mönchtum in Afrika erwarten dürfe, solle man an erster Stelle erklären, was man unter Kirche verstehe. Auch die Afrikaner seien die Kirche, deshalb solle man auch sie um ihre Meinung bitten. Er könne bezeugen, daß sie gerade den Kontakt mit Gott suchen. Sein Kloster sei ein Beweis dafür, vor allem dadurch, daß Mitglieder verschiedener Stämme, die sich draußen auf Tod und Leben hassen und bekämpfen, hier friedlich zusammenleben. Eine afrikanische Schwester sprach schließlich von einem Unterschied zwischen einem Kloster in einer städtischen und einem solchen in einer ländlichen Umgebung. Im ersten Falle solle man sich voll dem kontemplativen Leben widmen, im zweiten Fall müßte man sich jedoch wegen des großen Rückstandes der Bevölkerung ihrer in besonderer Weise annehmen.

Alle Teilnehmer waren sich schließlich darin einig, daß das Mönchtum seine Lebensweise und besonders die Liturgiefeiern in afrikanischer Weise gestalten soll. Die Klöster sollen keine reiche Insel in einer armen Gegend sein. Zeit und Raum sollen ihre eigene Rolle spielen, man soll z. B. Abstand nehmen von allem, was an die vier Jahreszeiten erinnert. Die Musik, die Gebärden und Bewegungen, die Kleidung, das kirchliche Gerät usw. sollen afrikanisiert werden, evtl. solle man Volkstänze miteinbeziehen und besonders die litaneiartigen Wechselgebete, die polyphonen Gesänge und den Rhythmus der dynamischen Musik Afrikas anpassen. Auch soll man wegen der Verwandtschaft zwischen der orientalischen und der afrikanischen Ausdrucksweise orientalische Riten und Gebräuche studieren und anwenden.

Nach diesen grundlegenden Besprechungen widmeten sich die Teilnehmer volle zwei von den fünf Tagen den Fragen der Heranbildung der künftigen Mönche. Die Konferenz hat den kontemplativen Orden in Afrika damit

ein reichhaltiges Programm der Erneuerung vorgelegt, das noch viele Überlegungen und Experimente erfordert.

Aus dem Nahen Osten

Der Kurdenaufstand im Irak

Das Entstehen arabischer Nationalstaaten nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg und in gleicher Weise die Vorstellung von einer „arabischen Nation", deren Wohngebiet sich vom Taurus bis an den Atlantik erstreckt, ließ innerhalb dieser arabischen Staaten Minderheitenprobleme entstehen, deren Lösung für die arabischen Staaten nicht weniger schwierig zu sein scheint als etwa das sogenannte „Palästinaproblem". Während schwache Minderheiten in den autoritär regierten arabischen Staaten stillschweigend unterdrückt oder durch Repression arabisiert werden können — so z. B. die Kopten in Ägypten —, setzen sich stärkere Minderheiten zur Wehr, im besonderen dann, wenn sie ein geschlossenes und nur schwer zugängliches Territorium besiedeln. Dies gilt besonders für die heidnischen und christlichen Stammesgruppen in den Südprovinzen des Sudans (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 454), die saiditischen Stämme im Jemen (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 578) und die Kurden im Irak.

Das Minderheitenproblem im Irak

Im Gegensatz zu allen anderen Minderheitenproblemen in arabischen Staaten, die vielleicht mit einigem guten Willen gelöst werden könnten, sind die Minderheitenprobleme im Irak innerhalb eines arabischen Nationalstaates, der zudem noch Teil eines arabischen Großstaates werden soll, unlösbar. Neben kleinen und kleinsten ethnischen und religiösen Minderheiten existieren im Irak drei große Gruppen: die schiitischen Araber, die etwa 50% der Bevölkerung ausmachen dürften, die ihrer Sprache nach Araber, ihrer Konfession nach aber Schiiten und so nach dem schiitischen Persien hin orientiert sind; die sunnitischen Araber, die etwa 30% der Bevölkerung ausmachen, und die sunnitischen Kurden mit einem Bevölkerungsanteil von ca. 20% (diese Zahlen sind nur grob geschätzt, da zuverlässige Zahlen nicht existieren). Die sunnitischen Iraker, die mit den Kurden die Konfession und mit den Schiiten die Sprache gemeinsam haben, sind zwar selber nur eine große Minderheit im Irak, bilden aber die herrschende Schicht des Staates. Kurden und Schiiten waren von jeher benachteiligte oder auch unterdrückte Gruppen. Während sich die Schiiten im allgemeinen mit einem gewissen Maß von Diskriminierung abzufinden pflegten, solange ihre religiösen Belange nicht beeinträchtigt wurden, haben die Kurden von jeher ein Mindestmaß an nationaler und kultureller Autonomie gefordert und diese Forderung immer wieder durch bewaffnete Aufstände durchzusetzen versucht.

Die annähernd genaue Zahl der Kurden ist unbekannt, denn jede irakische Regierung versuchte deren Zahl als möglichst gering darzustellen. Es wird jedoch angenommen, daß zur Zeit in der Türkei, dem Hauptsiedlungsgebiet der Kurden, ca. 2,5 Millionen, im Iran eine Million und im Irak 800 000 bis 900 000 Kurden siedeln. Allen Kurden ist die (indogermanische) kurdische Sprache gemeinsam, durch die sie sich von ihren Nachbarvölkern unterscheiden. Zudem haben die Kurden eine eigene Stammesverfassung. Ihr Siedlungsgebiet erstreckt sich von Mossul im Irak bis nach Aserbeidschan und in den sowjetischen Kaukasus. Diese Verteilung über drei Staaten hin, die Wehrhaftigkeit der Kurden und die Unzugänglichkeit ihrer Wohngebiete sicherten ihnen von Natur aus eine gewisse Unabhängigkeit, die durch interessierte Staaten gefördert wurde, denn es genügte, die Stämme mit Waffen und Geld zu versorgen, um sie zu einem Aufstand gegen irgendeine lästige Regierung zu veranlassen. Im Laufe der Geschichte haben fast alle Großmächte, aber auch kleinere Staaten den kurdischen Drang nach Selbständigkeit gefördert.

Einen kurdischen Nationalismus im modernen Sinne gibt es in Ansätzen schon seit dem Beginn unseres Jahrhunderts (das erste kurdische Nationalkomitee wurde 1902 gegründet); der Friedensvertrag von Sèvres (1920) sah die Schaffung eines selbständigen kurdischen Staates vor, doch wurde dieser Plan durch die türkische Regierung und durch die englische Mandatsmacht im Irak zunichte gemacht. Während sich die Kurden in der Türkei relativ ruhig verhielten, nicht zuletzt wegen der früheren blutigen Unterdrückung durch die türkische Regierung, kam es dagegen in Persien, besonders aber im Irak zu zahlreichen Aufständen.

Für den Irak wurde die Kurdenfrage zu einem kaum lösbaren innen- und außenpolitischen Problem. Die Aufstände rissen zwischen 1920 und 1945 kaum ab, und jeder Kurdenaufstand erforderte den Einsatz des größten Teiles der irakischen bzw. der englischen Armee. Nach der Julirevolution 1959 ist die Situation in Kurdistan noch kritischer geworden: Die arabisch-nationalistische Politik der Marschälle Kassim und Arif kann eine autonome kurdische Provinz im Irak nicht dulden, ohne ihre eigenen Grundsätze in Frage zu stellen. Eine Integration der Kurden in einen arabischen Nationalstaat ist dagegen nur mit Gewalt möglich, welche bisher noch jeder irakischen Regierung gefehlt hat. Sofort nach der Julirevolution versuchte Kassim eine Aussöhnung mit den Kurden (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 26 f. u. S. 369 f.; 15. Jhg., S. 364 f.), sei es aus vernünftiger Einsicht, sei es, um sein Regime nicht zu gefährden, das von den Anhängern Nassers bedroht war. Die Kurden nutzten diese Situation, um ihre eigenen Positionen zu festigen, bis sie stark genug waren, um ihren Forderungen den gebührenden Nachdruck zu verleihen. So kam es im Sommer 1961 zu einem neuen Kurdenaufstand, der mittelbar zum Sturz Kassims beitrug, da dessen Armee im Kurdenaufstand zahlreiche Niederlagen erlitt. Die Regierung der Baath-Partei, durch welche Kassim am 8. Februar 1963 gestürzt wurde, schloß alsbald einen Waffenstillstand mit den Kurden, der jedoch nur von kurzer Dauer war. Obgleich die irakische Baath-Regierung auch durch Truppenteile der syrischen Armee unterstützt wurde, gelang es ihr noch weniger als der Regierung Kassim, die Kurden zu unterwerfen. Zudem hatte sich die Baath-Regierung mit der Sowjetunion überworfen, indem sie die Kommunisten aufs heftigste verfolgte, was zur Folge hatte, daß die Sowjetunion nun die kurdischen Forderungen offen unterstützte (über eine mehr als ideelle Hilfeleistung ist nichts bekannt geworden). Als Staatspräsident Arif die Baath-Regierung im November 1963 beseitigte und zugleich sein Verhältnis zur Sowjetunion verbesserte, schloß er auch mit den Kurden einen Waffenstillstand, nicht zuletzt um sein Regime zu konsolidieren. Dieser Waffenstillstand währte das ganze Jahr 1964 hindurch, wurde aber im Frühjahr dieses Jahres gebrochen.

Die Situation in Kurdistan

Die Aufstandsbewegung im irakischen Kurdistan wurde von den einzelnen Stämmen getragen, unter denen sich der Stamm der Barazani im Irak besonders hervortat. Fehden unter den Stämmen, welche von der jeweiligen Regierung, soweit nützlich, unterstützt wurden, hatten zur Folge, daß es nur selten zu einer allgemeinen Erhebung kam. Ohne sonderliche Rücksicht auf die Stammesverfassung, die sich in den letzten Jahrzehnten ohnehin gelockert hat, wird seit 1961 der Aufstand von einer politischen Organisation, der „Kurdischen Demokratischen Partei", geführt. Die militärische Organisation, die Peschmerga, ist aber bis zu einem gewissen Grad von der Partei unabhängig geblieben. Die Partei wurde 1959 von Mustafa Barazani gegründet, der nach dem Kurdenaufstand 1947 mit einigen hundert seiner Krieger in die Sowjetunion geflohen war, nach der Julirevolution 1959 dann aber in den Irak zurückkehren durfte. Barazani, der noch bis 1964 Beziehungen zur Sowjetunion unterhielt, gilt nicht als Kommunist. Die Kurdische Demokratische Partei wurde allerdings nach kommunistischem Vorbild aufgebaut, und die kurdischen Kommunisten erhielten die Weisung, sich dieser Partei anzuschließen. Die Partei scheint nach ihrer Gründung eher einen linksradikalen Kurs verfolgt zu haben. Die meisten Parteimitglieder stammten aus dem „Mittelstand" der Landstädte, waren also schon den Stämmen entwachsen. In ihrem revolutionären Eifer kämpften sie nicht nur gegen die Unterdrückung durch die Araber, sondern genausosehr gegen die „reaktionäre und feudale" Stammesverfassung. Sie sind dabei, wie Barazani erklärte, sehr „selbstherrlich" vorgegangen, haben das Volk unterdrückt und ohne Vollmacht Verhandlungen mit der Regierung geführt; Barazani vermied jede politische Etikettierung — eine verständliche Vorsicht, denn er muß die Beziehung zu Moskau erhalten —, aber es besteht kein Zweifel daran, daß die Partei unter kommunistischen Einfluß geraten war (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 27. 10. 64). Im Juli 1964 hat Barazani dann in einem Handstreich die Führung der Partei übernommen, indem er einen Parteikongreß einberief, welcher 14 Mitglieder des Zentralkomitees absetzte. Zugleich beschloß dieser Kongreß den Ausschluß der Kommunisten aus der Partei und aus der Peschmerga. Im Verlauf der Auseinandersetzung soll es auch zu Kämpfen gekommen sein, doch hat es den Anschein, daß Barazani zur Zeit sowohl die Partei als auch die Peschmerga sicher beherrscht. In der politischen Agitation der Partei steht nun der nationale Aspekt wieder im Vordergrund. Die bisher geforderte Landreform wurde als unrealistisch abgetan, da es doch keinen nennenswerten Großgrundbesitz unter den Kurden gibt. Dagegen wird die Zugehörigkeit aller Klassen zum kurdischen Volk hervorgehoben.

Um das politische Monopol der Partei zu brechen, wurde beschlossen, neben dem Kongreß der Partei noch einen Kongreß der Peschmerga und einen Kongreß der Stammesführer einzuberufen. Das höchste Organ ist zur Zeit ein Revolutionsrat mit 48 Mitgliedern, von denen die Kurdische Demokratische Partei 18 stellt, vier sind Sonderbeauftragte Barazanis, der das Präsidium des Zentralkomitees innehat, 26 Mitglieder sind Vertreter der Peschmerga und der Stämme. Unter den Stammesvertretern befinden sich auch Vertreter der christlichen Minorität im kurdischen Gebiet, und zwar der assyrische Bischof Andräus und der chaldäische Priester Paul Beidar (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 24. 1. 65). Dem Revolutionsrat untersteht ein Exekutivkomitee mit 12 Mitgliedern, dem der Generalsekretär der Demokratischen Partei Hamid Karim vorsteht. Dieses Komitee erfüllt die Aufgaben einer Regierung. Das Gebiet der Kurden wurde in fünf Distrikte aufgeteilt, denen Präfekten vorstehen.

Die kurdischen Forderungen

Bei den zahlreichen Verhandlungen, die während des letzten Waffenstillstandes zwischen den Vertretern der Regierung und den Kurden geführt wurden, erwies es sich immer wieder, daß eine Einigung zwischen den Parteien kaum möglich ist. Die Kurden haben die Forderung nach einem unabhängigen Kurdistan wohlweislich vermieden, denn diese würde sich faktisch auch gegen die Interessen der Türkei und Persiens richten, an deren Grenzen die Aufständischen operieren. Sie beschränken sich vielmehr auf die Forderung nach einer „kurdischen Provinz" innerhalb des irakischen Staates. Am 11. Oktober 1964 überreichten Unterhändler Barazanis der Bagdader Regierung ein Memorandum, welches als Verhandlungsgrundlage dienen sollte. Darin wird eine Verfassungsänderung vorgeschlagen mit dem Ziel der Errichtung einer Provinz Kurdistan im Rahmen einer irakischen Föderation. Die Provinz soll einen festen Teil der Staatseinnahmen erhalten. Zur Sicherung der Provinz soll eine kurdische Truppe in Kurdistan stationiert und die Verwaltung kurdischen Beamten und Gouverneuren übertragen werden. Für den Fall eines Zusammenschlusses mit anderen arabischen Staaten soll die Provinz Kurdistan weiter bestehenbleiben („L'Orient", 20. 1. 65; „Neue Zürcher Zeitung", 24. 1. 65). Die irakische Regierung ist auf diese Vorschläge nicht weiter eingegangen. Sie zeigte sich nur bereit, zum Status quo ante zurückzukehren: Beteiligung kurdischer Minister an der Zentralregierung, Zulassung der kurdischen Sprache an den Grundschulen, finanzielle Zuschüsse für den Wiederaufbau und die wirtschaftliche Entwicklung der kurdischen Gebiete, Amnestie für kurdische Gefangene. Als Vorleistung fordert die Regierung die Entwaffnung der Peschmerga und die Auflösung der kurdischen Administration.

Veränderte Kampftaktik

Die Kämpfe, die im April dieses Jahres wieder begannen, lassen erkennen, daß beide Seiten ihre Taktik geändert haben. Nachdem das Oberkommando der Armee einsehen mußte, daß größere offensive Operationen im kurdischen Bergland nicht zum Erfolg führten, versuchte man den Kampf nun mit politischen Mitteln zu führen, etwa nach dem Vorbild der französischen Fallschirmjäger in Algerien. So versucht man die Peschmerga von der kurdischen Zivilbevölkerung zu isolieren, indem man die Kurden, die in dem von Regierungstruppen kontrollierten Gebieten leben, zu Loyalitätserklärungen für die Bagdader Regierung zwingt. Auch werden Kurden gezwungen, in einer Hilfsmiliz der Regierung Dienst zu leisten. Widerstrebende werden nach dem Süden des Iraks deportiert, dessen Klima für die kurdische Bergbevölkerung unerträglich ist. In den letzten Monaten wurden mehr als 2000 Kurden deportiert. Im Gegensatz zu früheren Expeditionen, welche schon erfolgreich beendet waren, bevor sie begonnen hatten, wird der Krieg gegen die Kurden fast geheimgehalten. Diese neue Taktik der Armee dürfte jedoch kaum zu einem Erfolg führen. Barazanis Position ist in diesem Sommer viel stärker als in vergangenen

Jahren. Zudem haben die Kurden Beziehungen zu den Schiiten aufgenommen, welche den Unionsbestrebungen der Regierung Arif mit größtem Mißtrauen gegenüberstehen. Die religiösen Führer der Schiiten haben ein Gutachten veröffentlicht, in welchem der Krieg gegen die Kurden als ein Krieg gegen muslimische Glaubensbrüder verurteilt wird, was die ohnehin geringe Kampflust der schiitischen Mannschaften noch verringerte und zu zahlreichen Überläufen zu den Kurden führte („Le Monde", 14. 5. 65).

Internationale Auswirkungen

Die Auswirkungen des Kurdenaufstandes blieben bisher auf den Nahen Osten beschränkt. Abgesehen von der sowjetischen Episode während der Regierung der Baath-Partei, hat keine der Großmächte bisher versucht, einen unmittelbaren Einfluß auszuüben. Barazani suchte in jüngerer Zeit zwar die Unterstützung der USA (angeblich wurde eine Beteiligung der Kurden an der CENTO vorgeschlagen). Barazanis Versuch blieb jedoch ohne Erfolg, da die Vereinigten Staaten jede Ausweitung des Konfliktes vermeiden möchten. Genausowenig ist die Sowjetunion an einer Unterstützung der Kurden interessiert. Möglicherweise besteht ein Stillhalteabkommen zwischen den englischen Ölgesellschaften und den Kurden, da diese bisher niemals die Installationen der Ölquellen in Mossul und Kirkuk angegriffen haben. Ein Teil der Waffenlieferungen dürfte über Persien geleitet werden, doch gibt es kaum Anzeichen für eine unmittelbare Unterstützung der kurdischen Aufständischen durch Persien.

Der verlustreiche und kostspielige Kurdenkrieg belastet das Verhältnis zwischen dem Irak und Ägypten und könnte am Ende zum Bruch zwischen diesen beiden Staaten führen. Seit dem Sommer 1964 sind im Irak ernsthafte Bemühungen im Gang, die notwendigen Voraussetzungen für eine politische Vereinigung zwischen dem Irak und Ägypten zu schaffen. So wurden nach ägyptischem Vorbild die Parteien zugunsten einer „sozialistischen Einheitspartei" aufgelöst, zahlreiche Unternehmen wurden verstaatlicht und ägyptische Berater für Polizei und Armee ins Land geholt. Nasser, der zeitweise sogar die Kurden gegen seinen persönlichen Feind Kassim unterstützte, hat sich von jeher und grundsätzlich für eine friedliche Lösung der Kurdenfrage ausgesprochen und jede Unterstützung im Kurdenkrieg abgelehnt, nicht zuletzt deshalb, weil der Jemenkrieg ein weiteres militärisches Engagement Ägyptens nicht zuläßt. Dies führte bereits zu starken Spannungen innerhalb der irakischen Regierung, nämlich zwischen den Verfechtern eines harten Kurses gegenüber den Kurden, zu denen außer Marschall Arif selber auch General Taher Jahja gehört, und den stark nasseristisch ausgerichteten Politikern unter der Führung Fuad el Rikabis. Bisher hat zwar Arif die Oberhand behalten, der Umstand aber, daß nur eine Division zum Schutz der Hauptstadt bereitstehen kann, stellt eher eine Einladung zum Staatsstreich dar.

Nicht anders als der Krieg im Jemen hatte auch der Kurdenkrieg seine Auswirkungen auf die Gesamtsituation im Nahen Osten: Der arabische Plan zur Ableitung des Jordanwassers, der noch vor einem Jahr in einer arabischen Verteidigungsgemeinschaft gegenüber Israel gipfelte, mußte faktisch fallengelassen werden: Die beiden größten Armeen der arabischen Staaten können zur Zeit nicht einmal als Drohung gegen Israel eingesetzt werden.

Ökumenische Nachrichten

Politische Kundgebungen des Exekutivkomitees des WCC

Auf seiner letzten Routinetagung in Genf vom 11. bis 15. Juli 1965 beschäftigte sich der Exekutivausschuß des Weltrats der Kirchen (WCC) hauptsächlich mit kirchlichen Kundgebungen zu aktuellen politischen Fragen. Aber er nahm u. a. den Bericht über die erste Tagung des Konsultativausschusses mit dem römischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen entgegen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 456). Eine Veröffentlichung des Berichtes könne nur in beiderseitigem Einverständnis erfolgen, heißt es, und die zweite Tagung solle noch vor Ende des Jahres stattfinden (öpd, 22. 7. 65).

Der Exekutivausschuß, der aus Vertretern von 11 Nationen besteht und unter dem Vorsitz des lutherischen Kirchenpräsidenten Franklin Cl. Fry, USA, bzw. seines Stellvertreters Ernest A. Payne, Generalsekretär der britischen Baptisten, tagte, nahm vor allem eine einstimmige Erklärung zum Vietnamkonflikt an. In dieser wird an „alle betroffenen Parteien auf beiden Seiten" appelliert, „jede Möglichkeit zu prüfen und jede Initiative zu begrüßen, die zur Einstellung der Feindseligkeiten und zur Formulierung von Vorschlägen für die Lösung der politischen und wirtschaftlichen Probleme in dem Gebiet führen könnten". Die Christen werden aufgefordert, für den Frieden und für das Volk Vietnams zu beten. Die Erklärung nimmt dankbar davon Kenntnis, daß es der Ostasiatischen Christlichen Konferenz, einer regionalen Organisation des Weltrats, mit Unterstützung der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe in Genf, sowie dem Flüchtlingsdienst des Weltrats möglich ist, der notleidenden Bevölkerung in Nord- und Südvietnam zu helfen.

Die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" (CCIA) wird ausdrücklich aufgefordert, ihre Bemühungen in der Vietnam-Frage durch örtliche Kontaktmänner fortzusetzen.

In Sachen der Vierten Vollversammlung des Weltrats der Kirchen im Jahre 1968, für die Tagungsort und Termin noch nicht festgesetzt werden konnten, wurde das Generalthema angenommen: „Siehe, ich mache alles neu" (Offb. 21, 5). Die vorgesehenen Sektionen werden folgende Themen durchberaten: „Kirchliche Einheit in einer schrumpfenden Welt", ferner „Zeugnis in und gegenüber einer nichtchristlichen Welt"; sodann „Die Rolle der Kirchen im sozialen Wandel"; „Der Kampf der Kirche für Frieden und Gerechtigkeit"; „Verehrung Gottes in einem säkularen Zeitalter" und schließlich „Jugend auf der Suche nach einem neuen Lebensstil".

Die an das Zweite Vatikanische Konzil gerichtete Erklärung zur Frage der Religionsfreiheit ist am Schluß des Berichtes über die Dokumentation des Weltrats der Kirchen zur gleichen Frage abgedruckt (vgl. ds. Heft, S. 581).

Die lutherischen Konsultationen mit katholischen Theologen in den USA

Wie im letzten Heft der Herder-Korrespondenz (S. 511) gemeldet, waren für den 6. Juli 1965 in Baltimore im Zusammenhang der Durchführung des Ökumenismusdekrets Konsultationen zwischen lutherischen und römisch-katholischen Theologen vereinbart. Über den Verlauf dieser ersten Begegnung liegen unterdessen authentische Berichte

vor, darunter eine gemeinsame Erklärung. In ihr heißt es, die Teilnehmer seien sich dessen bewußt, daß das Nizänische Glaubensbekenntnis eine einzigartige Stellung in der Hierarchie der Dogmen einnehme, weil es das Mysterium der Trinität als geoffenbart in Jesus Christus, unserem Erlöser, bezeuge und feiere. Beide Seiten stimmten darin überein, daß ein „autoritatives Lehren in der Kirche dem Volke Gottes dienlich sei" und seinen Glauben schütze wie nähre. Allerdings wird hinzugefügt, die Art und Weise, in der Lehre als Dogma vergewissert werde, sei in beiden Gemeinschaften nicht identisch, denn die anerkannte Lehre erfahre eine verschiedene kirchliche Sanktion. Auch gebe es einen verschiedenen Weg des Verstehens vom Kerygma zum Dogma. Infolgedessen müßten künftig genauer erforscht werden: erstens das Wesen und die Struktur des Lehramts der Kirche und zweitens die Bedeutung der Schrift in bezug auf das Lehramt der Kirche. Das Kommuniqué schließt mit dem Satz: „Gemeinsam anerkennen wir, daß das Problem der Lehrentwicklung heute der kritische Punkt ist und an die Spitze unseres gemeinsamen Bemühens gehört" (NCWC News Service, 14. 7. 65).

Große Befriedigung

Trotz beträchtlicher Unterschiede in der Gemeinsamkeit desselben Glaubensbekenntnisses, die besonders der lutherische Vorsitzende des Gremiums, Pfarrer Paul C. Empie, New York, hervorhob, zeigte sich dieser mit dem Ergebnis der zwei Tage dauernden Konferenz sehr zufrieden. Er erinnerte daran, daß diese Konferenz zusammen mit Bischof John J. Wright von Pittsburgh vorbereitet worden sei, und da könne er nur versichern: „Wir sind weiter gekommen, als Bischof Wright und ich es noch vor zwei Jahren erträumt hätten." Es sei erfreulich gewesen, daß der katholische Vorsitzende der Konferenz, Weihbischof T. Austin Murphy von Baltimore, sich beim Verlesen biblischer Texte der englischen revidierten Standardausgabe bedient habe, die bekanntlich eine nichtkatholische Bibel ist. Auch habe er beim Lesen des Gebetes um die Einheit die lutherische Agende benutzt.
Als nächster Termin für eine zweite Zusammenkunft wurde Ende Februar 1966 in Aussicht genommen. Dann wolle man sich auf einen einzigen Glaubensartikel des Nizänums beschränken, nämlich auf das „Ich glaube eine Taufe zur Vergebung der Sünden". Nach dem Urteil des römisch-katholischen Experten dieser Konsultationen, John Courtney Murray SJ, gebe es zwar keine Verschiedenheit beim Hersagen des Nizänums, aber die Punkte ernster Unterschiedenheit betreffen die formale Quelle der Autorität der Glaubensbekenntnisse. Dieser Frage müsse man nun nachgehen und die Bedeutung der Begriffe Glaube und Dogma untersuchen.

Gespräche auch mit der Episkopalkirche

Das Bemerkenswerteste an dieser ersten Konsultation katholischer Theologen mit den großen lutherischen Gemeinschaften in den USA ist dies, daß kurz vorher in Washington analoge Gespräche mit Vertretern der (anglikanischen) Episkopalkirche stattgefunden hatten (epd, 7. 7. 65). Allerdings hatten sie einen anderen Charakter, d. h., sie galten mehr Fragen praktischer Zusammenarbeit: der gegenseitigen Anerkennung der Taufen, der Mischehenpraxis und gemeinsamen Gebetsgottesdiensten. Es ist nicht klar ersichtlich, ob die bedingungsweise Taufe der jüngsten Tochter des Präsidenten Lindon B. Johnson, dessen Frau der Episkopalkirche angehört, Anlaß zu der Konferenz gewesen ist. Bekanntlich hatte die katholische Taufe der konvertierten Lucie B. Johnson einige Erregung verursacht und war von einem Sprecher des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Thomas Stransky CSP, ausdrücklich bedauert worden (NCWC News Service, 6. 7. 65).
Als Termin für die nächste Konferenz wurde der Januar oder Februar 1966 vereinbart. Die katholische Delegation stand unter Führung von Charles H. Helmsing, Bischof von Kansas-City, ihr gehörten ferner an der Weihbischof von St. Paul (Minn.), James P. Shannon, und der Bischof von Bridgeport (Conn.), W. W. Curtis. Die Delegation der Protestantischen Episkopalkirche wurde geführt von Bischof Donald H. V. Hallock (Milwaukee), dem die Bischöfe E. R. Welles von West-Missouri und John S. Higgins von Rhode Island zur Seite standen.

Die Moskauer Patriarchatszeitschrift zur Dritten Session

Alexander Kazem-Bek, Mitarbeiter im Außenamt des Moskauer Patriarchats und gut informierter Beobachter der Vorgänge auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, veröffentlichte in der Januarnummer des Journals des Moskauer Patriarchats eine Stellungnahme zu den Ergebnissen der Dritten Session (Nr. 1, 1965, S. 67—79). Am Vorabend der Vierten Session verdienen die hierin zum Ausdruck gebrachten Gedanken eines profilierten Publizisten der Russischen Kirche um so mehr Beachtung, als sie allem Anschein nach die offizielle Haltung des Moskauer Patriarchats wiedergeben.

Die allgemeine Linie des Konzils

Der orthodoxe Beobachter konzentriert seine Betrachtung naturgemäß auf die Manifestationen konziliären Geistes, in weitestem Sinn verstanden, in dem Sinn, den die Orthodoxen als konstitutiv für das gesamte kirchliche Leben erachten. Schon auf der Ersten Session habe sich neben den sich zu Worte meldenden „zeitgenössischen Tendenzen" des Katholizismus das „konziliäre Bewußtsein" gezeigt, „das in den Tiefen der römischen Kirche gleichsam schlummerte und sich nun, sehr vielen ganz unerwartet, zur Oberfläche ihres Lebens drängte". Auf der Zweiten Session kündigte sich vehement der Geist der bischöflichen Kollegialität an. Dieser moderne katholische Terminus, erläutert der Autor, bedeute das, was die Orthodoxen unter „Sobornostj" (Konziliarität) verstehen. Es zeigte sich, daß breite Schichten von Katholiken in aller Welt eine „echte Sehnsucht nach der Sobornostj empfinden". Gerade die römische Kirche habe sich ja in ihrer historischen Entwicklung am meisten von der Konziliarität entfernt. Insofern empfinde die ganze christliche Welt diesen Aufbruch als eine providentielle Erscheinung, und die römische Kirche ihrerseits erlebe ihr Konzil daher als Korrektur zugelassener Entstellung, was an den „echt konziliären Stimmungen" abzulesen sei, wie sie sich insbesondere auf der Dritten Session in dem großen Interesse der Konzilsväter an den Diskussionen um die bischöfliche Kollegialität manifestierten.

Würdigung Pauls VI.

Kazem-Bek widerspricht den Behauptungen, daß Paul VI. erst das Konzilsende abwarten müsse, um die von ihm geplanten Reformen durchführen und in seiner Eigenschaft als Papst das Kirchenregiment beginnen zu können. In der Tat sei ja das Zweite Vatikanum einer der wesent-

lichsten Faktoren dieses Pontifikats geworden, was Paul VI. selbst von Anfang an ständig betont habe. Schon als Kardinal habe er „als erster den Konzilsgedanken gegen die offene oder geheime Opposition der meisten damaligen Kurienkardinäle entschlossen unterstützt"; in den 15 Monaten seines Pontifikats bis zur Eröffnung der Dritten Session spiegelten seine Verlautbarungen sein Bemühen wider, das Konzil zu stützen und zu fördern.

Um die Haltung Pauls VI. zu profilieren, bemerkt Kazem-Bek „beiläufig", daß die Konzilsgegner einer Tradition angehörten, für die das Prinzip päpstlicher Einzelherrschaft uneingeschränkt gelte.

Wenn man auch nicht wisse, ob Paul VI. das Konzil aus eigenem Antrieb würde einberufen haben, wenn er es nicht als Vermächtnis von Johannes XXIII. übernommen hätte, könne man doch sagen, „daß er die Initiative des verstorbenen Papstes begrüßte und entschieden unterstützte".

Die von Johannes XXIII. mit dem Willen zur Fortsetzung übernommene Linie charakterisiert der Autor seinen russisch-orthodoxen Lesern an Hand eines Zitats aus der Enzyklika *Ecclesiam suam:* „Das nun schon berühmt gewordene Wort Unseres verehrten Vorgängers, Johannes' XXIII., seligen Andenkens, das ‚aggiornamento', werden Wir immer als programmatische Richtschnur im Auge behalten. Wir haben es als Leitkriterium des Ökumenischen Konzils bestätigt, und der Gedanke an dieses Wort wird Uns ein Ansporn sein, immer mit der inneren neuen Lebenskraft der Kirche zu rechnen, mit ihrer Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu deuten, und mit ihrer ewig jugendlichen Begabung, ‚alles zu prüfen und das Gute zu behalten' (1 Thess. 5, 21)."

Im Unterschied zu den „Konservativen der verschiedenen Konfessionen" habe Paul VI. wie auch sein Vorgänger ein klares Verständnis für die großen geistigen Erneuerungsmöglichkeiten im Christentum, die in ihm von seinem göttlichen Stifter angelegt sind und beständig von der lebenspendenden Kraft des Heiligen Geistes genährt werden. Diese Aussage Kazem-Beks erhält ihr volles Gewicht, wenn man sie den Thesen der sowjetischen antireligiösen Propagandisten entgegenhält, die sich bemühen, das „aggiornamento", die Erneuerung der Kirche, als ein unter dem Eindruck des erstarkenden „sozialistischen Weltsystems" notwendig gewordenes taktisches Manöver hinzustellen, mit dem sie die moderne Gesellschaft unter ihrem Einfluß zu halten suche.

Paul VI., versichert der Autor, versuche die Voraussetzungen für die Lösung der Probleme unserer Zeit durch Einsatz aller Arten und Formen der Einheit zu schaffen. Seiner ganzen Kirche und insbesondere den Konzilsvätern schlage er vor, den von ihm in weitestem Sinn verstandenen Dialog zu beginnen: innerhalb der römischen Kirche, mit den übrigen Christen „zur Auffindung der Wege, die zur Einheit der Herde Christi führen", ferner mit allen Gottgläubigen und schließlich mit allen Menschen guten Willens und mit der ganzen Menschheit. Hier fügt Kazem-Bek hinzu, schon die Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos 1962 (gemeint ist wohl die zweite Rhodos-Konferenz von 1963) haben den Gedanken eines Dialogs mit der römischen Kirche gutgeheißen.

Jeder Christ stimme mit Paul VI. über den zu beginnenden Dialog und seine Charakterisierung als „Kunst der Gemeinschaft" überein, doch müsse auf Verlautbarungen des Papstes hingewiesen werden, die seinen Aussagen über die Bedeutung und Rolle der Konziliarität im Leben der Kirche zuwiderlaufen und ihren Niederschlag in gewissen Konzilsbeschlüssen gefunden hätten. Es gehe dabei um die „spürbare Akzentuierung des römischen Primatsgedankens".

Russisch-orthodoxe Kritik am römischen Primat

Sehr behutsam tastet sich der Verfasser an diesen Punkt heran. Zunächst stellt er das große Interesse der Konzilsväter für das Problem des Verhältnisses zur Orthodoxen Kirche heraus. Ihrerseits beobachteten die orthodoxen Christen das Konzil der römischen Kirche mit größtem Interesse. „Jetzt geben wir von außerhalb des Konzils Zeugnis und hoffen, daß es von den Brüdern als ein gutes Zeugnis von Brüdern aufgenommen wird. Wir sahen, daß über 2000 Hierarchen, deren apostolische Sukzession von niemandem bestritten wird, beständig den Heiligen Geist anriefen, und glauben, daß ihr Beten erhört wurde. Die Wirkung dieser herbeigerufenen Gnade konnten wir an vielen Geschehnissen des Konzils sehen."

Unter den „lichten Hoffnungen, Bestrebungen und Stimmungen", die das Konzil erfüllten — ohne allerdings vorläufig zu konkreten positiven Ergebnissen geführt zu haben —, hebt der Verfasser den „Willen des Konzils zur Rückkehr zur unverfälschten Lehre unseres Herrn und zu ihren Quellen" hervor. „Doch erwarten wir auf diesem Wege noch bedeutendere Ergebnisse." Als Christen, denen ein brüderliches Zeugnis zukommt, das aber nicht als Versuch einer Anklage angesehen werden dürfe, könnten sich die Orthodoxen nicht des Eindrucks erwehren, daß das anfangs auf dem Konzil leuchtende „Marianische Prinzip" mehr und mehr vom „Marthaschen Prinzip" überdeckt wurde. Obwohl sich das Konzil in der heutigen Welt notwendigerweise um die Dinge dieser Welt sorgen müsse, müßten sich anderseits gerade kirchliche Konzile unserer Zeit in prophetischem Geist bemühen, jegliche irdische Sorge mit dem Gedanken an „den neuen Himmel und die neue Erde" zu durchdringen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen kommt Kazem-Bek zum eigentlichen Kontroverspunkt, den „Versuchungen", die der Auffindung der verlorenen christlichen Einheit hindernd im Wege stehen. „In dieser Hinsicht", so führt er Paul VI. in seiner Enzyklika *Ecclesiam suam* an, „bedrückt Uns besonders ein Gedanke, daß nämlich gerade Wir, der Wir die Versöhnung fördern, von vielen getrennten Brüdern wegen des Ehren- und Jurisdiktionsprimats, den Christus dem Apostel Petrus übertragen hat und den Wir von ihm überkommen haben, als deren Hindernis angesehen werden." Und wie Paul VI. die Christen, die im päpstlichen Primat ein Hindernis für die christliche Wiedervereinigung erblicken, bittet, „die Haltlosigkeit einer solchen Annahme zu bedenken", so müßten diese ihrerseits den Papst als den „aufrichtigen Förderer der christlichen Versöhnung", der dazu noch über „erhebliche Möglichkeiten verfügt", bitten, ihre Argumente für ein solches Urteil zu prüfen.

Den alten Streit um den Primat des Apostels Petrus wiederaufleben zu lassen sei jetzt nicht die Zeit. Doch müsse klar gesagt werden, daß den nicht zur römischen Kirche gehörenden Christen allein schon der Begriff der Stellvertreterschaft Christi auf Erden nicht annehmbar sei. „Von alters her hält die Orthodoxe Kirche die Konziliarität (Sobornostj) für die Grundlage kirchlichen Lebens, ausgehend von den Worten des Heilands, daß dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, Christus selbst unter ihnen weilt. Die Sobornostj der Kirche Christi geht zurück auf das Mysterium der Apo-

stolischen Versammlung, das sich in der konziliären Aufnahme des Heiligen Geistes durch die Apostel in der Kraft und im Ruhm der Pfingsten erschloß. Das, was auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil als bischöfliche ‚Kollegialität' bezeichnet wurde, bringt in etwas gemilderter Terminologie den Begriff der Konziliarität (Sobornostj) der Bischöfe in der Kirche zum Ausdruck." Vom orthodoxen Standpunkt seien die bischöfliche Konziliarität und ihre auf der apostolischen Konziliarität beruhende Sukzession Fragen von grundlegender Bedeutung.

Die bischöfliche Kollegialität

Der Erfolg des „Dialogs" hängt nach Kazem-Bek wesentlich davon ab, inwieweit es gelingen wird, das Problem des Episkopats in der römischen Kirche zu lösen. Die Mitwirkung des Papstes allein sei im Dialog zwischen den christlichen Kirchen nicht ausreichend, wie überragend und zugleich realistisch auch seine persönliche Einstellung sei. Was die Kurie betrifft, so spricht ihr der Verfasser jede selbständige Rolle im Dialog ab, da sie als technischer Apparat unter keinen Umständen ihre Tätigkeit über rein beratende und exekutive Funktionen hinaus ausdehnen dürfe, wie Paul VI. „mit völliger Klarheit" in der Ansprache vom 21. September 1963 und bei der Abschlußsitzung der Dritten Session am 21. November 1964 gesagt habe. Im künftigen Dialog müsse unbedingt die Stimme des katholischen Gesamtepiskopats mitwirken. Der Verfasser stellt mit Befriedigung fest, daß das Problem der Bischöfe und des Episkopats das wichtigste der kirchlichen Probleme war, das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erörtert wurde.

Ermutigend für die orthodoxen Christen sei das Ergebnis der Abstimmungen über die Punkte im Schema „De Ecclesia", die über das Wesen und die Natur des bischöflichen Dienstes handeln. Die äußerst geringe Zahl der Gegenstimmen sei symptomatisch für die Bestrebungen innerhalb der römischen Kirche, „einige Punkte ihrer Ekklesiologie, die sich historisch ergeben haben und der Grund für viele Meinungsverschiedenheiten im christlichen Milieu waren, zu revidieren". Der Geist der beabsichtigten Reformen ist für Kazem-Bek „ermutigend". Ein Jahrhundert nach dem Ersten Vatikanum hätte die römische Kirche, „die ihre Kanones beständig erneuert", weit kühnere Reformen durchbringen können — wenn es sich nur um kanonische Bestimmungen gehandelt hätte. Aber — so wird bedauernd festgestellt — hinsichtlich der Frage der päpstlichen Gewalt in der Kirche ist das Zweite Vatikanum durch dogmatische Entscheidungen des Ersten Vatikanums gebunden. „Nicht mit den Dogmen ihrer Kirche zu rechnen war den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils einfach unmöglich. Das ist allen verständlich."

Aber darüber hinaus, wiederholt der Autor, sei „eine gewisse Betonung des päpstlichen Primats" seit der Reise Pauls VI. ins Heilige Land festzustellen. Seine Kritik richtet er in erster Linie gegen diejenigen Punkte im Kirchenschema, in denen die Autorität des Bischofskollegiums durch seine Gemeinschaft mit dem Papst und unbeschadet seiner Primatsgewalt konstituiert wird, und noch mehr gegen die Punkte, in denen die bischöfliche Kollegialität durch den päpstlichen Primat eingeschränkt wird. Doch macht er auch aufmerksam „auf den Versuch, die so umstrittene Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das Erste Vatikanische Konzil zu ergänzen und, wenn man so sagen darf, zu ‚entschärfen' (wörtlich: zu verdünnen)". Er zielt dabei auf die Punkte, in denen von der Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums, wenn es das oberste Lehramt zusammen mit dem Papst ausübt, die Rede ist. Hier zeigt Kazem-Bek deutlich die möglichen Ansatzpunkte für die katholisch-orthodoxe Verständigung.

In einer abschließenden Betrachtung geht der Autor auf die orthodoxen und protestantischen Stimmen ein, die vom Zweiten Vatikanum nicht so sehr eine Ergänzung als vielmehr eine Korrektur des Ersten Vatikanums erwarten. „Man darf annehmen, daß es unter der Mehrheit der Konzilsväter recht viele gibt, die im Innern dieser Meinung beipflichten." Doch in realistischer Einschätzung dessen, was ein allgemeines Konzil für die römische Kirche bedeutet, müsse man einsehen, daß ein Konzil allein die Beschlüsse des vorangehenden Konzils nicht desavouieren könne. Auch vom Oberhaupt der römischen Kirche könne schwerlich erwartet werden, daß er sich über anderthalbtausend Jahre alte ekklesiologische Grundlagen seiner Kirche hinwegsetze. „Jedenfalls beruhen hierauf zweifellos die Schwierigkeiten, die immer noch das gegenseitige Verhältnis zwischen den Christen verschiedener Konfession belasten."

Wohin die orthodoxe Kritik zielt, wird wiederum daran klar, daß der Verfasser in diesem Zusammenhang erneut das „feste Bewußtsein des katholischen Episkopats von sich selbst" auf dem Konzil hervorhebt, was sich eben in den überwältigenden Mehrheiten bei den Abstimmungen zu den Fragen des Bischofsamtes gezeigt habe.

In Erwartung der Vierten Session beschließt Kazem-Bek seinen Artikel: „Wir erwarten vom Zweiten Vatikanischen Konzil, daß es seine Arbeiten in demselben Geist der Buße, Liebe und Hoffnung beende, mit dem es sie begann." Nur so könnten die Konzilsväter einen wirklich wertvollen Beitrag zur christlichen Einheit leisten. „Gemeinsam mit ihnen rufen wir die gnadenreiche Hilfe des Heiligen Geistes an, der Bewußtsein und Verständnis inspiriert, das Bewußtsein der Verantwortung und das Verständnis der Möglichkeiten."

Die Kirche in den Ländern

Die Kirche in Rhodesien

Als Cecil Rhodes 1890 mit einer Karawane von Ochsenwagen und einer Truppe von Burensiedlern aus Südafrika nach Rhodesien zog, besetzte er das Land „im Namen der christlichen Zivilisation und des Handels". Der Geist, der in dieser Formel, einer Mischung von christlicher Religion, Hoheitswahn und kolonialem Ehrgeiz, ausgedrückt ist, dürfte heute noch ein Hindernis für eine friedliche Lösung des Rhodesien-Problems sein.

Die europäische Bevölkerung

Rhodesien ist ein Hochland, 1000 bis 1600 m über dem Meeresspiegel gelegen, und hat eine Oberfläche von über 389 000 qkm, 34 000 qkm mehr als die Bundesrepublik und Mitteldeutschland zusammen. Mehr als die Hälfte

davon befindet sich im Besitz der 220 000 weißen Siedler, die ihr Einkommen hauptsächlich aus Viehzucht und Tabakanbau beziehen. Es sind jedoch nicht mehr als 13 % der arbeitsfähigen weißen Männer in der Landwirtschaft tätig; 20 % sind im Handel, 17 % im öffentlichen Dienst, 16 % in den verarbeitenden Industrien, 15 % im Baugewerbe, 11 % im Transportwesen und 5 % im Bergbau beschäftigt. Diese Prozentsätze deuten auf ein modernes und entwickeltes Wirtschaftsleben, soweit dies die europäische Bevölkerung betrifft. Hierin drückt sich eine Leistung aus, auf die die Siedler mit Recht stolz sind. Sie kam zustande in einer Zeit, wo kaum jemand und gewiß keine Regierung oder Weltorganisation sich über die Menschenrechte und die politische Mündigkeit der übrigen Einwohner des Landes Gedanken machte. Die von Rhodes gegründete British South Africa Company (BSAC) kaufte alle Schürfrechte vom Stammeshäuptling Lobengula der Matabele auf und besetzte 1890 das Land der Mashona. Die afrikanische Bevölkerung zählte damals sicherlich nicht mehr als eine halbe Million Einwohner und wünschte nichts anderes, als ihre Selbstversorgungswirtschaft beizubehalten, wozu das weite und fruchtbare Land ihr die Möglichkeit bot. So konnte die BSAC über dreißig Jahre ungestört walten, bis die weiße Siedlerbevölkerung genügend angewachsen war, um eine reguläre staatliche Verwaltung einzurichten. 1923 wurde die Company aufgehoben, und Rhodesien erhielt den Dominionstatus innerhalb des Britischen Commonwealth mit einer eigenen gesetzgebenden Körperschaft, deren Mitglieder ausschließlich Weiße waren, die zum großen Teil von den damals 35 000 Siedlern gewählt wurden. Die übrigen wurden vom Gouverneur ernannt. Der wirtschaftliche Aufstieg hielt an und wurde nach dem Zweiten Weltkrieg noch beschleunigt. Dieses Wachstum läßt sich indirekt aus den Zuwachszahlen der weißen Bevölkerung ablesen. Am Ende des Krieges lebten 81 000 Europäer in Rhodesien, 1950 waren es 125 000, 1960 sogar 223 000, also hatte sich die Zahl in 15 Jahren fast verdreifacht. Die weiße Kolonialmachtregierung hat seit 1923 der Partnerschaft der Afrikaner eifrig das Wort geredet, aber diese Partnerschaft ist bis heute selbst in so elementaren Fragen wie in der Schulausbildung Theorie geblieben. Während sie für die europäischen Schulkinder 100 Pfund pro Schüler pro Jahr bezahlt, gibt sie für das afrikanische Kind acht Pfund aus, wobei man in Betracht ziehen muß, daß zahllose afrikanische Kinder überhaupt nicht in die Kalkulation einbezogen werden und daß die katholische Mission bis heute nur mit Mühe die Erlaubnis erhält, neue Volksschulen (vierjähriger Elementarunterricht) einzurichten, selbst wenn sie bereit ist, vorläufig alle Kosten dafür auf sich zu nehmen.

Ein- und Auswanderung

Die oben aufgeführten Zuwachszahlen der europäischen Bevölkerung könnten leicht den falschen Eindruck erwecken, als handle es sich dabei um eine seßhaft gewordene europäische Schicht. Das ist nicht der Fall. Die weiße Bevölkerung ist besonders in den letzten Jahren einer starken Fluktuation unterworfen. Im Jahre 1964 wanderten 6677 Europäer ein und 13 399 aus. Das ergab also einen Nettoverlust von 6722. Die Jahre 1961 bis 1963 verzeichneten 1400, 1300 bzw. 5340 Verluste. In den früheren Jahren gab es jedoch Einwanderungsüberschüsse, so in den Jahren 1955 bis 1957 8200, 13 000 und 12 300. Das war in der Zeit, als man noch Hoffnungen auf die Konsolidierung der 1953 gegründeten Zentralafrikanischen Föderation von Nord- und Südrhodesien und Njassaland setzte. Da die Hauptstadt Südrhodesiens, Salisbury, der Sitz der Föderation war, haben sich damals viele Beamte und Geschäftsleute dort niedergelassen. Die Auflösung der Föderation am 31. Dezember 1963 und die darauffolgende Unabhängigkeit Malawis (6. Juli 1964) und Zambias (24. Oktober 1964), die eine verwaltungsmäßige und wirtschaftliche Dezentralisation einleiteten, hatten eine entgegengesetzte Wirkung. Man kann deshalb vermuten, daß viele Europäer, die bisher ihre Vorherrschaft behaupteten und fast ausschließlich die Wahlresultate bestimmten, nur bedingt an der Zukunft des Landes interessiert sind. Das Wahlrecht solcher Europäer könnte zum mindesten bestritten werden. Die Bevölkerungsfluktuation bei den Afrikanern ist ebenfalls beträchtlich. Viele Rhodesier suchen Arbeit in den Industrien Südafrikas, weil Rhodesien selbst verhältnismäßig wenig Industrie hat. Die meisten afrikanischen Auswanderer kehren allerdings nach zwei bis fünf Jahren in die Heimat zurück, haben aber die Lust an der Selbstversorgungswirtschaft verloren. Die potentielle landwirtschaftliche Nutzungsfläche ist groß genug, aber es fehlt an Kenntnis und Mitteln, die Landwirtschaft zu heben und die Produkte nach ökonomischen Rentabilitätsgesetzen abzusetzen. In den europäischen Betrieben werden die Afrikaner ihrer traditionellen Lebensweise entfremdet, zugleich bieten ihnen diese Unternehmen ungenügende Sicherheit. Das gilt besonders für Saisonarbeiter.

Kulturelle und soziale Verhältnisse

Die Zahl der Afrikaner Rhodesiens wird verschiedentlich auf 3,1 bis 3,8 Millionen angesetzt. Etwa 80 % sind Animisten, 18 % Christen, davon die Hälfte Katholiken, die andere Hälfte protestantischen Bekenntnisses. Es gibt nur wenige Mohammedaner. Die Gruppe der Mischlinge fällt mit etwa 17 000 kaum ins Gewicht. Die natürliche Zuwachsrate der Afrikaner beträgt fast 3 %.

Die Zahl der Schulen für die afrikanische Bevölkerung belief sich 1960 auf 2652 Elementarschulen (4 Jahre) mit 484 299 Schülern, 23 höhere Schulen mit 4139 Schülern, 12 Berufsschulen mit 1385 Schülern.

Die Zahl der Elementarschüler liegt ziemlich hoch, die der Mittelschüler steht jedoch in keinem Verhältnis zu ihr, denn sie beträgt nicht einmal 1 % der Elementarschüler. Seit 1957 besteht in Salisbury ein Universitätskolleg, das der Londoner Universität angeschlossen ist. An ihm studierten 209 Studenten, unter ihnen 49 Afrikaner. Etwa 90 % des Unterrichtswesens liegen in der Hand der Kirchen. Der Staat zahlt die Gehälter der Lehrer. Es gibt keine Tageszeitung in afrikanischer Sprache. Es gibt eine katholische illustrierte Monatszeitschrift „Moto", die vom Missionsverlag in Gwelo herausgegeben und von einem afrikanischen Redakteur geleitet wird. Sie hat eine Auflage von 10 000 Exemplaren.

Durch den Unterricht, die karitativen Werke und die verschiedenen Formen missionarischer Tätigkeit haben die christlichen Kirchen bislang vielleicht am meisten zum kulturellen und gesellschaftlichen Aufbau des künftigen Rhodesien beigetragen. Aber die Kirchen sind von der gegenwärtigen Entwicklungskrise mitbetroffen. Um an ihrer Überwindung mitwirken zu können, muß das Volk von den Kirchen das Gefühl haben, daß sie in seine eigene Kultur integriert sind. Davon ist man aber noch weit entfernt.

Die katholische Kirche

Der Fides-Dienst veröffentlichte für 1963 untenstehende Angaben für Rhodesien (vgl. Tabelle).

1879 kamen die ersten Jesuitenmissionare nach Rhodesien und errichteten das Apostolische Vikariat Salisbury. Es blieb das einzige für ganz Britisch-Zentralafrika bis 1903. Das zweite Vikariat in Rhodesien, Gwelo, wurde erst 1930 errichtet. Dann folgte 1931 Bulawayo, später Umtali und Wankie. Rhodesien gehört zur Apostolischen Delegatur von Pretoria, Südafrika. Die erste allgemeine Bischofskonferenz dieses Sprengels wurde 1938 abgehalten. 1955 wurde die Hierarchie errichtet und Salisbury zur Erzdiözese erhoben. Im Vergleich zu Zambia und Malawi ist die Christenzahl Rhodesiens lange zurückgeblieben.

Katholikenzahlen 1949—1963

	1949	1957	1963
Nordrhodesien	262 989	385 510	535 059
Njassaland	267 603	429 150	560 687
Südrhodesien	79 398	181 908	300 337

Aus diesen Zahlen, besonders auch aus der geringen Zahl einheimischer Priester (1961: 16 von 261), und aus dem Rückstand im höheren Schulunterricht kann man schließen, daß die Beheimatung der katholischen Kirche in der Kultur des Landes noch kaum begonnen hat.

Die politische Lage

Als Rhodesien 1923 Dominion wurde, erkannte England die Rechte der BSAC an. Premierminister Sir Roy Welensky hat sie später jedoch lange bestritten, bis 1950 ein Kompromiß zustande kam, nach dem die BSAC 20% ihrer Gewinne den Ländern Britisch-Zentralafrikas abgeben mußte (nach dem Abkommen bis 1986). In der Frage der rassischen Integration gab es bis 1960 jedoch kaum nennenswerte Fortschritte. „Obschon wir viel von Partnerschaft reden, ist nur wenig zu ihrer Verwirklichung getan worden", konstatierte Bischof Lamont von Umtali 1959. Die Föderationswahlen 1958 waren von den wenigen Afrikanern, die das Wahlrecht besaßen, boykottiert worden, weil sie die volle Stimmberechtigung aller Afrikaner wollten, während die Europäer an ihrer absoluten Vorherrschaft festhielten.

Anfang Februar 1961 wurde von einer Konferenz unter dem Vorsitz des Commonwealthministers Duncan Sandys in Salisbury ein Kompromiß ausgehandelt. Von 65 Parlamentssitzen sollten 50 den 210 000 Weißen und 15 den 2,8 Millionen Afrikanern reserviert werden. Alle politischen Parteien nahmen den Vorschlag an, ausgenommen die extrem-rechte Dominion Party, eine weiße Minderheit. Die neue Verfassung erkannte die grundsätzlichen Rechte und die Freiheit jeder Person ohne Rücksicht auf Rasse, Farbe und Religion an und sollte den Beginn des pluralistisch-politischen Systems der Zukunft bilden. Die Zahl der afrikanischen Wähler sollte durch Abänderung der Wahlrechtsbedingungen zuerst von ca. 4000 auf 50 000 erhöht werden. Aber noch vor den Wahlen vom Juli 1961 distanzierten sich die afrikanischen nationalistischen Führer unter dem Druck ihrer Parteimitglieder davon. Die Wahlen wurden von den Afrikanern boykottiert, die Mehrheit der weißen Wähler hieß die Konstitution jedoch gut.

Uneinigkeit der Farbigen

Obwohl die politischen Ziele dieselben sind, herrscht unter den Nationalisten tiefe Uneinigkeit. Es fehlt der unbestrittene Führer. Joshua N'Komo leitete nacheinander den National Congress, die National Democratic Party, den People's Caretaker Council und schließlich die Zimbabwe African People's Union (ZAPU). Der protestantische Pfarrer Ndabaningi Sithole, von den Weißen lange Zeit irrtümlich als Gemäßigter betrachtet, steht an der Spitze der Zimbabwe African National Union (ZANU). Die sozialen Gegensätze spielen eine große Rolle. Im Juli 1961 plünderten in Bulawayo 10 000 unverheiratete Arbeiter, darunter solche, die zwar verheiratet sind, aber sich als ledig melden, um Arbeit zu bekommen, die Stadtviertel, wo die afrikanischen Beamten und besser situierten afrikanischen Familien wohnen. Bei diesem Aufstand handelte es sich um eine echte Proletarierrevolte. Im Dezember 1961 wurde die National Democratic Party N'Komos vom Premierminister Rhodesiens, Sir Edgar Whitehead, verboten. Mehrere Führer wurden eingesperrt. Diese Maßnahme machte die neue Verfassung hinfällig, weil dadurch der Apparat gelähmt wurde, der die afrikanische Vertretung ins Parlament bringen sollte.

Inzwischen wurde die Lage der Regierung innerhalb der Föderation sehr schwierig, weil die beiden Partner Nordrhodesien und Njassaland mit Unterstützung von England ihrer Unabhängigkeit entgegengingen. Auch die Vereinten Nationen traten in die Diskussion ein. Auf Betreiben der afrikanischen Mitgliedsstaaten wurde im Februar 1962 die ständige Kommission der Vereinten Nationen für Entkolonisierung beauftragt, die Bedingungen für das Selbstbestimmungsrecht der Afrikaner zu prüfen. Zugleich wurde England aufgefordert, in Rhodesien eine Verfassunggebende Versammlung einzuberufen, die die am 6. Dezember 1961 ratifizierte Verfassung rückgängig machen sollte. Die Resolution wurde in der Vollversammlung der UN am 28. Juni 1962 mit 73 Stimmen gegen eine (Südafrika) und 27 Enthaltungen angenommen. Nach ihr soll Rhodesien möglichst bald ein unabhängiger Staat mit proportionaler Volksvertretung werden. Der Vertreter Englands wehrte sich dagegen mit dem Hinweis, England könne nicht über das autonome Rhodesien verfügen und daß dadurch das von England befürwortete stufenweise Vorgehen unmöglich würde. Seine Bemühungen waren jedoch vergebens. In Rhodesien

Diözese	Katholiken	Katechumenen	Taufen		Priester	Theologen	Brüder	Schwestern
			Erwachs.	Kinder				
Bulawayo	43 608	2 666	2 788	5 225	44	1	19	188
Gwelo	102 321	16 267	10 867	6 807	75	4	57	177
Salisbury	107 205	15 178	8 829	9 662	122	10	53	479
Umtali	39 190	3 680	2 126	4 729	36	5	14	98
Wankie	8 013	3 089	1 598	948	24	3	4	39
Insgesamt	300 337	40 880	26 208	27 371	301	23	147	981

selbst wollte die Regierung neue Wahlen abhalten mit der Absicht, ihre eigene Stellung gegen die Afrikanisierungstendenz von der Wählerschaft bekräftigen zu lassen. Darauf wurde von einer europäischen Gruppe unter Führung von John Rice die Independent Democratic People's Union als Oppositionspartei gegen die Regierungspartei, die United Federal Party des Premierministers Rhodesiens, Whitehead, und des Premiers der Föderation, Welensky, gebildet. Auf der extremen Rechten bildete sich eine andere neue Partei, die Rhodesian Front, unter Führung Winston Fields. Diese befürwortet einen eventuellen Anschluß an die Südafrikanische Republik. Joshua N'Komo hatte seinerseits inzwischen die ZAPU gegründet, die aber bereits im September 1962 von Whitehead verboten wurde. Einige hundert Nationalisten wurden verhaftet, N'Komo selbst konfiniert.

Die am 1. Dezember 1962 abgehaltenen Wahlen, die wiederum von den Afrikanern boykottiert wurden (statt 50 000 beteiligten sich höchstens 10 000), brachten einen überragenden Sieg für die extrem rechte Rhodesian Front. Sie erhielt 35 von den 65 Sitzen. Das war die Antwort der Weißen auf einige mäßigende Maßnahmen gegenüber den Schwarzen. Im Laufe des Jahres war nämlich eine Anzahl Hotels und öffentlicher Schwimmbäder für Afrikaner zugänglich gemacht worden, und die Regierung beabsichtigte ebenfalls, die getrennten Wohngebiete bzw. Reservate abzuschaffen und in den höheren Klassen der Mittelschulen die Integration durchzuführen. Die weiße Bevölkerung lehnte also jeden Kompromiß ab und zwang damit England, das seine Rechte und seine Verantwortung gegenüber dem Commonwealth wahrnehmen mußte, mit allen Mitteln die Unabhängigkeit Rhodesiens zu verhindern. Winston Field übernahm die Regierung und entließ sofort 117 Nationalisten aus der Haft, nicht aber N'Komo. Aber auch das Integrationsgesetz für Hotels und Schwimmbäder wurde rückgängig gemacht. Die politische Unschlüssigkeit der Regierung kam in scharfen Maßnahmen gegen Ordnungsstörungen zum Ausdruck.

Die Regierung Jan Smiths

Am 31. Dezember 1963 wurde die Föderation, das Lebenswerk Welenskys, liquidiert, nachdem sie zehn Jahre bestanden und sich gegen ihren Untergang behauptet hatte. Zambia und Malawi erhielten 1964 die Unabhängigkeit, über die Rhodesiens sollte das Commonwealth entscheiden. Dieses sollte Rhodesien nicht eher aufnehmen, als bis die Frage der Selbstbestimmung der farbigen Bevölkerung geklärt ist.

Auf Drängen seiner Partei trat Winston Field im April 1964 zurück. Der radikalere Jan Douglas Smith übernahm als Premierminister die Regierung. N'Komo, der inzwischen wegen des Verbotes seiner Partei den People's Caretaker Council gebildet hatte, appellierte an England, Schutztruppen nach Rhodesien zu schicken. Er wurde gleich festgenommen und 12 Monate in Haft gesetzt. Whitehead strebte mit seiner Partei, die jetzt den Namen Rhodesian National Party statt United Federal Party angenommen hatte, neue Wahlen an in der Hoffnung, die Rhodesian Front besiegen zu können. Aber die Auswanderung Tausender von Europäern, das Schwinden der Gruppe überzeugter Liberaler und die so fortbestehende Uneinigkeit der Farbigen förderten die Politik Smiths. Die im Juli 1964 abgehaltene Konferenz des Commonwealth verpflichtete England, Rhodesien nicht die Unabhängigkeit zu verleihen, bevor die staatlichen Einrichtungen genügend gefestigt seien. Der früher zurückgetretene Sir Roy Welensky begann wieder politisch aktiv zu werden. Zu gleicher Zeit wurden auch die wirtschaftlichen Folgen der Auflösung der Föderation spürbar.

Das alles gab dem Premier Anlaß, einen harten Kurs einzuschlagen. Was noch kein Premierminister im Commonwealth je gewagt hatte, tat Smith, als er einen Befehl des Obersten Gerichtes, die politischen Häftlinge freizulassen, sistierte. Am 26. August verbot er beide afrikanischen Parteien. Über das Stadtviertel Highfield von Salisbury, wo 80 000 Afrikaner wohnen, wurde der Ausnahmezustand verhängt. Er ließ es vollständig abriegeln. Die nationalistische Zeitung „Daily News" wurde verboten, 130 Studenten und Dozenten wurden verhaftet. Im September wurden in London Besprechungen geführt, wobei Smith auf seinem Entschluß beharrte, in nächster Zukunft die Unabhängigkeit auszurufen. Er sowohl wie London versuchten Zeit zu gewinnen. Deshalb versprach er, Beweise dafür anzuführen, daß die afrikanische Bevölkerung eine schrittweise Entwicklung einer nationalistischen Revolution vorzöge. Tatsächlich gelang es ihm, die Zustimmung von nahezu allen 900 im Dienste der Regierung stehenden Häuptlingen und Gemeindevorstehern zu erhalten.

Der Regierungswechsel in England im Oktober 1964, der die Sozialisten an die Macht brachte, machte die Hoffnung, die Zustimmung der britischen Regierung zu erhalten, jedoch illusorisch. Wilson ließ wissen, daß eine illegale Unabhängigkeitserklärung als Hochverrat betrachtet, Rhodesien vom Commonwealth abschneiden und es praktisch ohne Freunde einem feindseligen Kontinent überlassen würde. Die Zeitungen und die Kirchen Englands wandten sich ebenfalls gegen Smith. Ein Fonds für die Opfer der Apartheid wurde gebildet. Der Oberbefehlshaber der rhodesischen Armee kam um seine Entlassung ein. Aber das Ergebnis war, daß Smith seine Stellung konsolidieren konnte: nach außen durch eine Solidaritätspolitik mit Südafrika und den portugiesischen Kolonien, nach innen durch ein neues „Volksreferendum". Malawi drohte er mit Ausweisung von etwa 500 000 Gastarbeitern und anderer Bürger Malawis aus Rhodesien. Am 31. März 1965 wurde das Parlament aufgelöst, und am 7. Mai fanden neue Wahlen statt. Die Partei Smiths erhielt alle 50 Sitze der A-Liste (Weiße). Von der B-Liste (Farbige) entfielen zehn auf die Rhodesian National Party und fünf auf die unabhängigen Liberalen. Die afrikanischen Nationalisten boykottierten die Wahlen wieder. Die 15 Sitze wurden von gemäßigten Afrikanern besetzt unter der Führung J. M. Gondos, eines ehemaligen Missionsschülers, der somit Führer der Opposition ist.

Vor kurzem hat eine Anzahl Häuptlinge London besucht. Sie wurden vom Commonwealth-Minister Bottomley nicht empfangen, weil dieser sie nicht als zuständige Vertreter der afrikanischen Bevölkerung betrachtete. So wird die britische Regierung durch den Unabhängigkeitsprozeß einer ihrer letzten Kolonien in eine tragische Zwangslage verstrickt und das Gerüst des gesamten Commonwealth gefährdet. Die letzte Konferenz des Commonwealth im vergangenen Juni hat England eine Frist von höchstens sechs Monaten gelassen, um die Rhodesienfrage zu lösen. Bei den jetzigen Voraussichten wird ihr das wohl nicht gelingen. Die ZAPU kündigte inzwischen

die Bildung einer „legalen Untergrundregierung" an, sobald die Unabhängigkeit proklamiert würde.

Die Kirche und die Politik

Die Kirche Rhodesiens ist den politischen Entwicklungen mit Besorgnis und Takt gefolgt. 1959 erließen die Bischöfe der drei Länder der Föderation ein gemeinsames Schreiben, in dem sie Rassentrennung verurteilten. Dennoch verbreitete sich eine immer stärkere antieuropäische Stimmung, besonders in den höheren Schulen, die sich auch in den unteren Schichten auswirkte. Man sah darin aber keinen Grund, sich aus den Schulen zurückzuziehen. Man wollte die Heranbildung der Führungsschicht nicht einfach anderen überlassen. Zum Verhältnis der Weißen zu den Eingeborenen schrieb Bischof Daniel R. Lamont von Umtali in einem Hirtenbrief 1959: „Die meisten Europäer in Südrhodesien kennen die afrikanische Lebensweise und ihren sozialen Aufbau ungefähr so wenig, wie sie die Eskimos kennen. Nicht einmal 10% können mit den Afrikanern in deren Sprache reden, weniger als 5% kennen ihre Sitten und ihre Höflichkeitsformen."
In einer Pastoralinstruktion vom 21. Mai 1961 wiesen die Bischöfe auf das soziale Unrecht, besonders auf die ungleichen Unterrichtschancen hin. „Die Löhne sind unzureichend, die Wohnverhältnisse in mancher Hinsicht menschenunwürdig, die Arbeitsbedingungen derart, daß die Männer für lange Zeit von Frau und Familie getrennt werden" (Fides-Dienst, 1. 7. 61). Man solle keine Mühe scheuen, um mit Respektierung der Eigentumsrechte einen Gleichgewichtszustand herzustellen. Ferner sollte so schnell wie möglich jeder vernünftige Schritt unternommen werden, um der Schule das Stigma der Rassentrennung zu nehmen. Den afrikanischen Katholiken wird versichert, daß sie wie andere Bürger volle Freiheit haben, eine Regierungsform der anderen, eine politische Partei der anderen vorzuziehen, vorausgesetzt, daß sie nicht dem Gebot der wahren Vernunft oder den Grundsätzen der christlichen Lehre widersprechen. Zum Wort Kolonialismus bemerkten die Bischöfe, es gebe einen Kolonialismus, der zivilisatorischen Fortschritt bedeutet und der die Produktionsquellen eines unerschlossenen Landes der übrigen Welt zugänglich mache. Die Bischöfe wenden sich aber gegen den Kolonialismus, der das Recht auf Unabhängigkeit nicht respektiert, der das Eigentumsrecht des Volkes verletzt, ihr Land ausbeutet oder die Kolonisten zum Nachteil der einheimischen Bevölkerung privilegiert.

Versuche der Rassenintegrierung

Im Juni 1961 eröffnete der Erzbischof von Salisbury ein katholisches Kulturinstitut, das Menschen aller Rassen und Religionen zugänglich ist und das die Integration stimulieren soll. Es umfaßt einen Konferenzsaal, Leseraum, Arbeitszimmer, Kino und Sportgelände. Daß nicht alle damit einverstanden waren, beweist der Catholic Lunch Club, der Schwarzen den Zutritt verweigert. Obschon die neue Konstitution die Afrikaner nicht befriedigte, brachte sie doch einige Fortschritte. Sie gestattete den Orden und Kongregationen, afrikanische Mitglieder aufzunehmen. Die spanische Schwesterngenossenschaft der Töchter von Kalvaria benutzte die Gelegenheit sofort und nahm im September die ersten vier Mädchen aus drei verschiedenen Stämmen in ihr Noviziat auf. Führende Christen, darunter auch viele weiße Katholiken, taten sich in einem „Höflichkeitsfeldzug" zusammen, um den Kontakt zwischen den Rassen zu fördern. Im Januar 1962 wollten die Jesuiten unweit von Salisbury ein integriertes Kolleg eröffnen. Die Behörden verweigerten aber die Genehmigung. Aber im gleichen Jahr wurde ein Education Amendment Act angenommen, der drei katholische Schulen bevollmächtigte, europäische, indische und afrikanische Schüler aufzunehmen. Inzwischen hielt die antieuropäische Strömung an. Hier und da kam es zu Zwischenfällen. Eine Mittelschule in Empandeni bei Bulawayo mußte auf unbestimmte Zeit geschlossen werden. Erzbischof Francis W. Markall publizierte Anfang 1962 ein Schreiben, worin er die Katholiken an ihre Wahlpflicht erinnerte. Als nun die Regierung Welenskys den Plan für Neuwahlen bekanntgab, meinten die führenden Afrikaner, die für den Wahlboykott eintraten, der Erzbischof hätte gegen sie Stellung genommen. Die große Aufgabe der Kirche liegt jetzt in der pastoralen Stützung des Entwicklungsprozesses, d. h. im Mitwirken am Aufbau einer Nation unter Einbeziehung der besten bodenständigen Traditionen. Gefährliche Klippen sind dabei nicht nur das mangelnde Verständnis der herrschenden Schicht, sondern auch der Mangel an Realismus und Selbsthilfe bei der afrikanischen Bevölkerung.

Angst wegen der Schulen

Mitte 1963 veröffentlichte die Regierung Winston Fields ein Programm für Gemeinschaftsentwicklung. Darin waren kulturelle, soziale und wirtschaftliche Maßnahmen zugunsten der Afrikaner koordiniert. Die Leitung sollte in die Hände der afrikanischen lokalen Behörden gelegt werden; eine lobenswerte Initiative, der aber die Basis des gegenseitigen Vertrauens zwischen Regierung und Bevölkerung fehlt. Die Behörden und Stammeshäuptlinge haben sich in den Augen der Nationalisten schwer kompromittiert, so daß auch im Kreis der Afrikaner selbst die wesentlichste Bedingung für die Ausführung des Programms fehlt. Eine Äußerung des Sekretärs für afrikanischen Unterricht, der das Programm erörterte, erweckte aber die besondere Besorgnis der Bischöfe, da er erklärt, „die Maschinerie für die Übernahme der kirchlichen Schulen" solle in der örtlichen Verwaltungsstruktur gefunden werden. Diese Äußerung alarmierte die Bischöfe, die fürchteten, damit könnte die Enteignung und Übernahme der Schulen gemeint sein und es könnte eventuell auch die Missionshospitäler, Ambulanzen, Waisenhäuser, Altersheime ein ähnliches Los treffen. In einem Protestschreiben erklärten sie, daß eine so wichtige Sache wie der Unterricht nicht in ein revolutionäres Experiment aufgenommen werden sollte und daß man lieber mit wirtschaftlichen Verbesserungen anfangen sollte. Auch äußerten sie ihre Besorgnis über das Vorhaben der Regierung, sich besonders für den Mittelschulunterricht einzusetzen, denn das könnte die Kirche daran hindern, auf diesem Gebiet ähnliche Erfolge wie im Elementarunterricht zu erzielen. Hier hat offenbar die traditionelle Missionsmethodik im Urteil der Bischöfe überwogen. Abgesehen davon, daß die Verwirklichung des Programms vollkommen unsicher und gar zweifelhaft war, haben sie vielleicht den Wert des heutigen Schulunterrichts und seine Eingliederung in ein integriertes Entwicklungsschema unterschätzt, ihre Angst vor dem Verlust eines faktischen Monopols bekundet und schließlich der künftigen afrikanischen Verwaltung, die sich ja möglicherweise in einer solchen Gemeinschaftsentwicklung einen Rückhalt verschaffen könnte, beinahe ihr Mißtrauen ausgesprochen.

Eine Erklärung, ihre Schulen und übrigen Einrichtungen für die Mitarbeit an der Gemeinschaftsentwicklung bereitzustellen, wäre vielleicht psychologisch wirkungsvoller gewesen. Der Innenminister hat die Bischöfe einstweilen beruhigt, indem er sagte, eine Enteignung der Missionseinrichtungen wäre gar nicht beabsichtigt. Die Regierung Rhodesiens sei eine christliche Regierung, die der Mission die höchste Achtung zolle.

Neue kirchliche Initiativen

Nach der Regierungsübernahme durch Jan Douglas Smith im April 1964 kam es zu neuen Zwischenfällen. Die ZANU Sitholes und der People's Caretaker Council N'Komos bekämpften einander öffentlich. Gruppen junger Burschen hielten Leute auf der Straße an und fragten sie, zu welcher Partei sie gehörten. Wenn die Antwort nicht gefiel, wurden sie verprügelt. Ein Führer des PCC forderte die Katholiken auf, sich seiner Partei anzuschließen, sonst würde er Kirchen und Schulen einäschern lassen. Die Kirche ist nicht nur von den innenpolitischen Auseinandersetzungen mitbetroffen. Sie hat auch mit eigenen Schwierigkeiten zu kämpfen. Ihre Sorge gilt vor allem der Verwurzelung in der einheimischen Kultur. Noch gibt es keinen einheimischen Bischof. Die Heranbildung des einheimischen Klerus befindet sich gegenüber vergleichbaren Ländern im Rückstand. Gut entfalten können sich jedoch die einheimischen Schwesterngenossenschaften. Auch wächst die Zahl der Laienhelfer. Man hat sich um gewisse Reformen in der Verkündigung bemüht und ist in jüngster Zeit bestrebt, den in den Schulen tätigen Klerus stärker in die Seelsorge einzubeziehen. Anfang 1965 wurde in Gwelo ein Ausbildungszentrum für Journalisten gegründet, das für die Verbesserung der Öffentlichkeitsarbeit der Kirche viel bedeutet. Das sind aber Einzelinitiativen, die noch wenig über die realen Zukunftschancen der Kirche im Lande aussagen.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Eine Umfrage über die Homilie (I)

Die Herder-Korrespondenz veranstaltete zwischen April und Juni 1965 eine Umfrage über die Homilie. Befragt wurden dieses Mal nur Priester, zu 90 % Seelsorgepriester aus allen Gegenden der Bundesrepublik, ferner einige aus Mitteldeutschland, Österreich und der Schweiz, und zwar Geistliche aus allen Altersstufen. Unmittelbarer Anlaß für die Enquete waren die Liturgiekonstitution des Konzils und die dazugehörige Instruktion. Durch diese Dokumente (die theologisch und praktisch noch durch das Konzilsdekret „Über die Offenbarung" ergänzt werden) wird die Predigt in einer bisher in der katholischen Kirche einzigartigen Weise hervorgehoben. Unter anderem heißt es in der Konstitution: „Bei den heiligen Feiern soll die Schriftlesung reicher, mannigfaltiger und passender ausgestaltet werden . . ."

Die Predigt ist ein Teil der liturgischen Handlung. „Der Dienst der Predigt soll getreulich und recht erfüllt werden. Schöpfen soll sie vor allem aus dem Quell der Heiligen Schrift und der Liturgie . . . Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an bestimmten Tagen" (Art. 35). „Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden" (Art. 51). „Die Homilie, in der im Lauf des liturgischen Jahres aus dem heiligen Text die Geheimnisse des Glaubens und die Richtlinien für das christliche Leben dargelegt werden, wird als Teil der Liturgie selbst sehr empfohlen. Ganz besonders in den Messen, die an Sonntagen und gebotenen Feiertagen mit dem Volk gefeiert werden, darf man sie nicht ausfallen lassen, es sei denn, es liege ein schwerwiegender Grund vor" (Art. 52). Die Instruktion erläutert den Begriff der Homilie und erklärt, das Gewicht dabei könne entweder auf dem Mysterium, das gefeiert wird, oder auf den besonderen Bedürfnissen der Hörer liegen (Art. 54). Bei Predigtzyklen innerhalb der Messe sei der innere Zusammenhang wenigstens mit den Hauptzeiten und -texten des liturgischen Jahres zu wahren, denn die Homilie sei ein Teil der Tagesliturgie (Art. 55).

Unsere Umfrage versuchte festzustellen, wie bei uns der Klerus die Weisung des Konzils aufgenommen hat und welche Schwierigkeiten noch bestehen, bei deren Behebung wir uns wenigstens teilweise durch Mitteilung der verschiedensten Erfahrungen und durch Mithilfe bei der Bereitstellung des nötigen Materials nützlich machen können. Zahl, Qualität, Umfang und Offenheit der Antworten übertrafen bei weitem unsere Erwartungen. Den 52 geistlichen Gesprächspartnern sei für ihre Mitarbeit herzlich gedankt.

Wir haben zum Thema Homilie fünf in einzelnen Punkten untergeteilte Fragen vorgelegt. Frage 5 war als zusammenfassender Abschluß gedacht und lautete: „Welche Funktion hat die Predigt Ihrer Meinung nach überhaupt im Vollzug des gottesdienstlichen Geschehens?" Hierzu äußerten sich alle 52 Antworten. Da es sich bei dieser Frage um das Grundsätzliche handelt, berichten wir hier vorwegnehmend über sie und über die Antworten. Einen Überblick über die Antworten zu den Fragen 1—4 veröffentlichen wir im nächsten Heft. Die Antworten zu der mehr grundsätzlichen fünften Frage lassen sich in mehrere Gruppen gliedern.

Wort und Sakrament

1. Nach der neueren katholischen Theologie schafft Gott selbst im Hörer des Wortes Gottes die Möglichkeit, daß das Gotteswort „ankommt". So erst erhält das Menschenwort theologische Qualität: das Kerygma wird „im Heiligen Geist" gesprochen und vernommen. Von da aus ergibt sich die große Nähe des Wortes Gottes zum Sakrament. Vom wirksamen Wort her wird verständlich, was das Sakrament als „opus operatum" ist, und vom Wesen des sakramentalen Wortes nach katholischer Auffassung wird das Wesen des Wortes Gottes deutlich. Diese tiefere Sicht des Wortes Gottes findet in zahlreichen Antworten ihren Niederschlag. In acht Antworten werden das Wort Gottes und das Sakrament als zwei Größen gleichsam „sakramentalen Ranges" aufgefaßt, jede gewiß in Beziehung zur andern, jede aber auch von ganz eigener Würde und Bedeutung.

„Die Predigt ist Verkündigung des Heiles, das eschatologisch und zugleich im Wort und Sakrament Gegenwart

ist. In der Predigt als Botschaft wird nicht weniger als in der Feier der Messe als Eucharistia Tod und Auferstehung und unser Heil verkündet und damit auch präsent. Die Predigt hat in diesem Sinn eine Art sakramentale Aufgabe und Wirkung" (ein Propst aus Niederösterreich).

„Die Predigt soll Wort und Sakrament den Weg bereiten helfen und beide in ihrer Einheit wirksam werden zu lassen versuchen, das eine als sacramentum audibile und das andere als verbum visibile (Augustinus)" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Das Wort Gottes wirkt für sich allein einzigartig, reißt die Herzen der Menschen ganz anders auf als jedes andere noch so geistvolle menschliche Wort, bildet für sich das Fundament für die Begründung des Glaubens" (ein Dorfpfarrer aus Niederösterreich).

„Wenn man die Offenbarung, d. h. die Tatsache, daß Gott zu uns Menschen gesprochen hat, wirklich ernst nimmt, dann muß zum Sakrament der Eucharistie, das der Herr gestiftet hat, auch das Wort Gottes und die Erklärung dieses Wortes hinzutreten. Beide sollten sich ergänzen" (ein Dorfpfarrer aus Nordbaden).

„Wir können das Brot der Eucharistie nicht brechen, wenn wir das Brot des Wortes vorher nicht gereicht haben. Christus hat drei Jahre gepredigt und einen einzigen Abend Eucharistie gefeiert. Paulus hat ganze Nächte hindurch gepredigt und am Morgen das Brotbrechen gefeiert, bevor er weiterreiste" (ein Dorfpfarrer aus dem Rheinland).

„Die Predigt gibt dem Wort gegenüber dem Opfer und dem Mahl die rechte Bedeutung und stellt die Offenbarung Gottes immer wieder mitten ins Leben" (ein Propst aus dem Ruhrgebiet).

Verkündigung des Gotteswortes

Nicht nur in den acht Antworten, die die Wichtigkeit des Wortes gegenüber dem Sakrament betonen und von denen wir einige Beispiele zitierten, tritt die neue Wertschätzung des Wortes Gottes in der katholischen Kirche hervor. Dies gilt auch und in gleicher Weise für jene 19 Antworten, die nicht ausdrücklich auf die Differenz zum Sakrament eingehen, aber die Bedeutung der Verkündigung des Gotteswortes als solchen hervorheben. Auch hierfür einige Beispiele.

„Die Homilie spricht durch den Prediger das Wort Gottes unmittelbar den Hörern zu und entfaltet es vor ihnen in seiner reichen Aussage. Die Frohbotschaft trifft auf diese Weise sozusagen zwingend und unverfälscht das Herz des Hörers. Dieser vernimmt den sprechenden Gott und nicht einen Menschen, der seine Rede mit Gottes Wort gelegentlich stützt oder würzt oder auch nur ausschmückt. In der Homilie geschieht also wahrhaft: ‚Praedicate Evangelium!'" (ein Benediktinerabt).

„Christus wirkt weiter in der Kirche in der Liturgie: mehr Aktion als Hören; und in der Predigt: Hören, Stille" (ein Pfarrer aus dem rheinischen Industriegebiet, jetzt im Ruhestand).

„Die Predigt hat die Aufgabe, dem Wortgottesdienst seinen Kulminationspunkt insofern zu geben, als hier das WORT zu seinem eigentlichen Ereignis-Charakter gebracht wird, eben durch seine volle Vermenschlichung. Sie wehrt einem falsch verstandenen Objektivismus unserer Liturgie" (ein Großstadtpfarrer aus Hessen).

„Die große Aufgabe der Predigt besteht in der Hilfeleistung zur Vergegenwärtigung des Wortes Gottes und in der Konfrontation der Gemeinde zur Botschaft des Heils" (ein Domkapitular aus Württemberg).

„Die Homilie bringt am vollkommensten zum Ausdruck, daß unsere Predigt nicht Menschenwort, Ergebnis menschlichen Nachdenkens, sondern Gotteswort ist" (ein Großstadtdekan aus Nordbaden).

„Vorausgesetzt, daß der Prediger aus innerem Bemühen heraus sich selbst unter das Wort Gottes stellt als Hörer und dann als Verkündiger spricht, erscheint mir die Predigt genauso wichtig wie die Schriftlesungen in der Liturgie" (ein Stadtpfarrer aus dem Ruhrgebiet).

„Die Homilie ist demütiger Dienst am Wort Gottes. Sie bewahrt den Prediger viel mehr als das frei gewählte Thema davor, sich zu produzieren und sich zu verkündigen. Sie ist der genuine Ort der Verkündigung der Frohbotschaft Christi; d. h. nicht nur Mittel zum Zweck einer aktiven Teilnahme am Opfer, sondern eigenständig, ein eigener Wert" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Die Predigt hat eine so zentrale Funktion, daß ich die Fähigkeit des Priesters zu predigen zum Maßstab der Meßhäufigkeit machen würde, d. h. Reduzierung der Werktagsmessen, Ausbau des Wortgottesdienstes auch außerhalb der Messe" (ein Kleinstadtpfarrer aus Westfalen).

„Die Predigt soll die apostolische Verkündigung jetzig machen helfen, sie dadurch zu ihrem eigenen Wesen bringen, das ja Anspruch an die Hörenden ist" (ein Kaplan aus dem Rheinland).

„Die Predigt steht unter dem gleichen Gesetz wie die Verkündigung der Schrift; sie ist Verlängerung oder authentische Auslegung der Schrift entsprechend ihrem Sinn. Sie ist die Weitergabe des apostolischen Kerygmas" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

Die Predigt als Kontemplation

Aus all diesen Antworten geht deutlich hervor, daß heute bei uns die Predigt längst nicht mehr überall als untergeordneter Bestandteil der Sonn- und Feiertagsmesse angesehen wird. Zu den bisher erwähnten insgesamt 27 von 52 Antworten sind noch jene 13 hinzuzuzählen, die der Predigt gleichfalls eine eigenständige Funktion zuschreiben, ohne sie so klar von der dienenden Verkündigung des Gotteswortes her zu definieren. Diese Stimmen meinen etwas sehr Wichtiges und Unverzichtbares: Die Predigt soll Kontemplation sein, Sammlung des Geistes und Herzens erreichen können, trösten, froh machen.

„Die Predigt soll den Glauben an Christus wecken und stärken, Trost spenden und die Hörer zur fides caritate actuosa führen" (ein Kaplan aus der Pfalz).

„Die Predigt soll die Hörer dazu führen, den in der Schrift aufscheinenden Christus im Glauben zu erfassen und sich in seine Hingabebewegung zum Vater einzufügen" (ein Kaplan aus dem Rheinland).

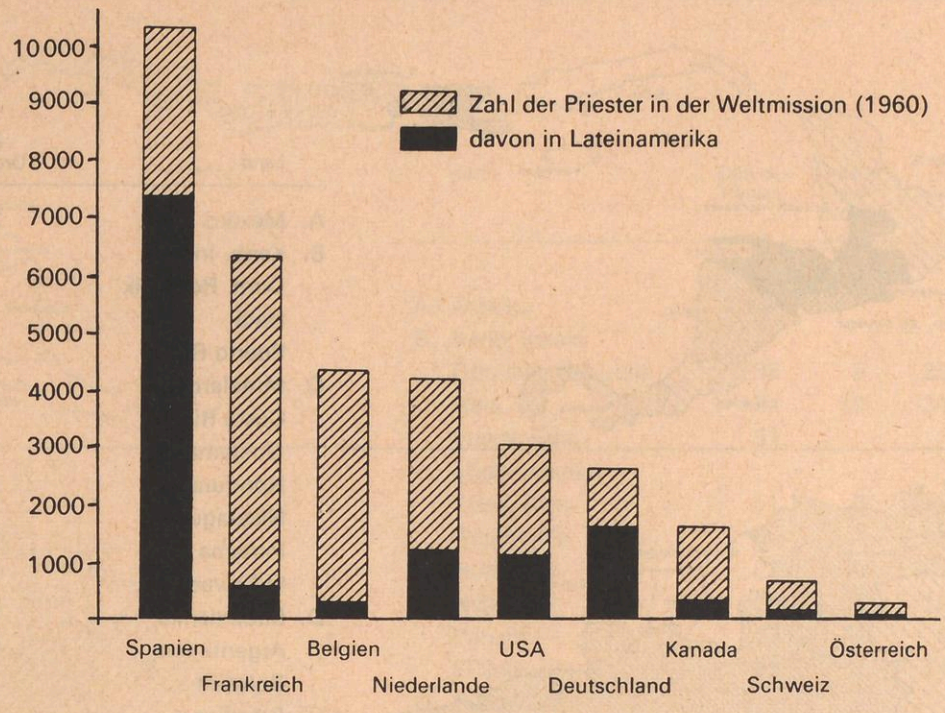
„Die Homilie muß immer wieder zur Begegnung mit Gott und zur Entscheidung für Gott führen. Sie muß existentiale Interpretation sein" (ein Dekan aus dem Rheinland).

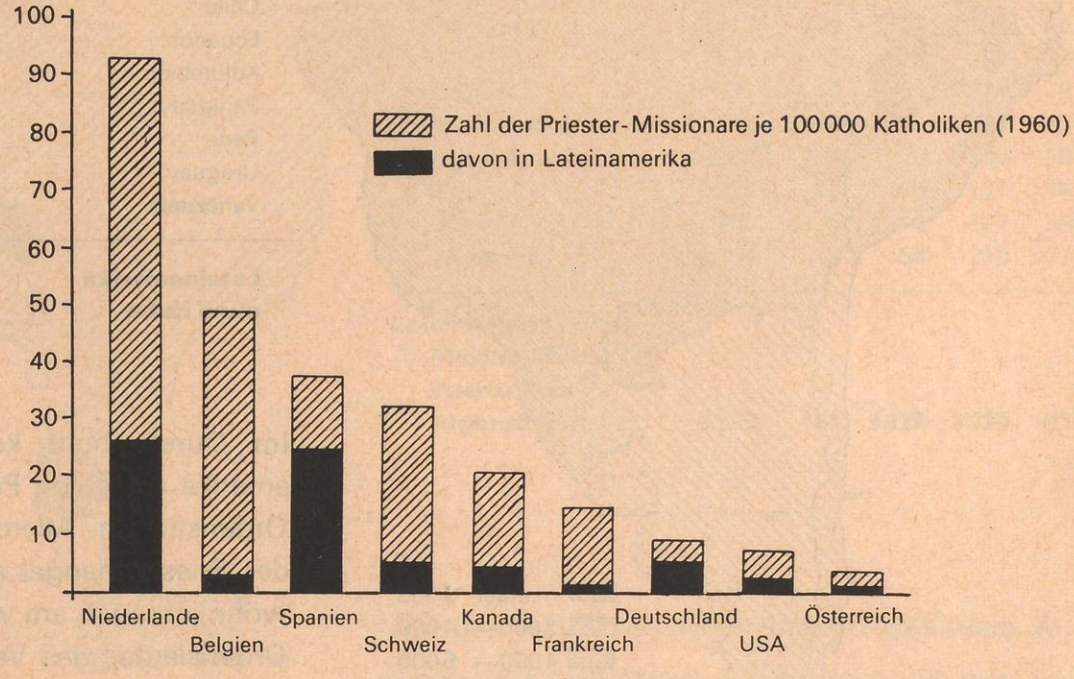
„Ziel der Predigt: daß die Gemeinde die frohe Botschaft von der Herrschaft Gottes und der Freiheit seiner Kinder nicht nur anhört, sondern auch annimmt; daß sie sich allmählich aus einer Enge löst, die ihr früher in apologetischen und Moralpredigten und im Beichtstuhl aufoktroyiert worden war; daß sie sich der Gottes- und Bruderliebe öffnet und zu eigenen, verantwortlichen Gewissensentscheidungen kommt" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Die Predigt soll die Gemeinschaft des Geistes mit Jesus und mit den Brüdern vergrößern. Eine neue Sicht geben,

Ausländische Priester in Lateinamerika

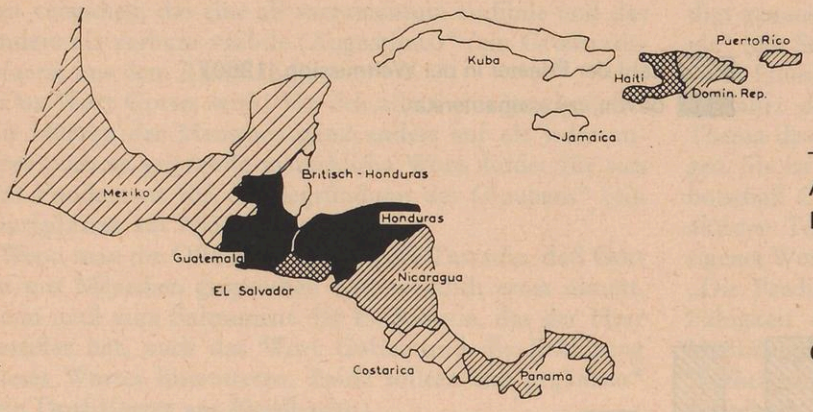
Quelle: Bilan du Monde, 2. Aufl. Brussel 1964

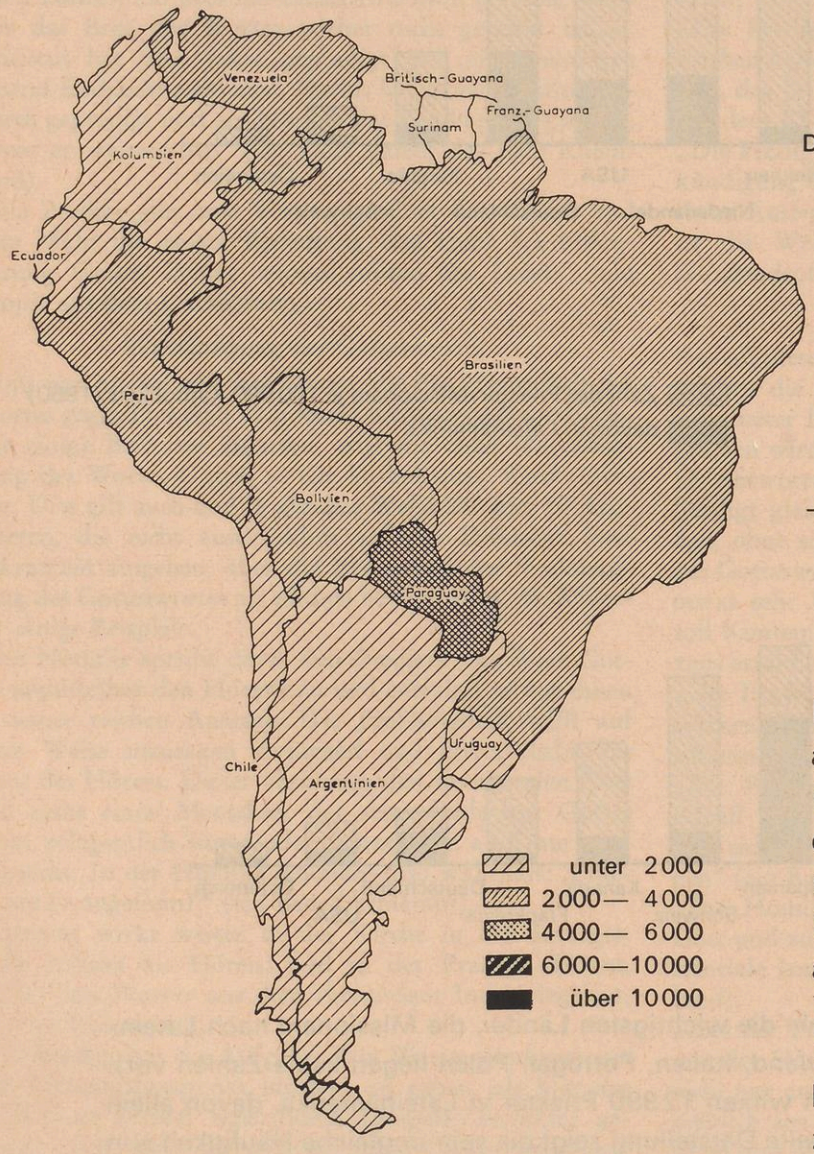




Die Schaubilder behandeln die wichtigsten Länder, die Missionare nach Lateinamerika entsenden (für Irland, Italien, Portugal, Polen liegen keine Zahlen vor). Aus diesen neun Ländern wirken 12990 Priester in Lateinamerika, davon allein 57% aus Spanien. Die zweite Darstellung zeigt die sehr ungleiche Häufigkeit von Missionaren innerhalb der katholischen Bevölkerung; auffallend ist die unterschiedliche Reihenfolge der Länder in beiden Tatbeständen.

Ordensfrauen in





Einwohner je Ordensfrau (1960)

Land	Zahl der Ordensfrauen	Einwohner je Ordensfrau
A. Mexiko	21608	1582
B. Karib. Inseln		
Dom. Republik	829	3268
Haiti	701	5078
Puerto Rico	832	2836
C. Mittelamerika		
Costa Rica	582	1924
Guatemala	364	10412
Honduras	178	10824
Nicaragua	401	3641
Panama	328	3171
El Salvador	581	4423
D. Südamerika		
Argentinien	13471	1587
Bolivien	1034	3326
Brasilien	27907	2404
Chile	5026	1396
Ecuador	3222	1288
Kolumbien	13881	1081
Paraguay	355	4873
Perú	3950	2658
Uruguay	1911	1481
Venezuela	3076	2197
Lateinamerika ohne Kuba	**100237**	**2003**

Im Durchschnitt kommen in Lateinamerika auf einen Priester knapp sechs Ordensfrauen. Allerdings sind dort, wo der Priestermangel am größten ist, gewöhnlich auch am wenigsten weibliche Ordensleute; das Verhältnis sinkt dann auf 3:1 bis 2:1 ab (Haiti, Guatemala, Honduras, Paraguay, Bolivien). Die Dichte von Ordensfrauen innerhalb der katholischen Bevölkerung schwankt zwischen den beiden Extremen (Honduras und Kolumbien) wie 1:10.

in Lateinamerika

Quelle: Bilan du Monde, 2. Aufl. Brüssel 1964



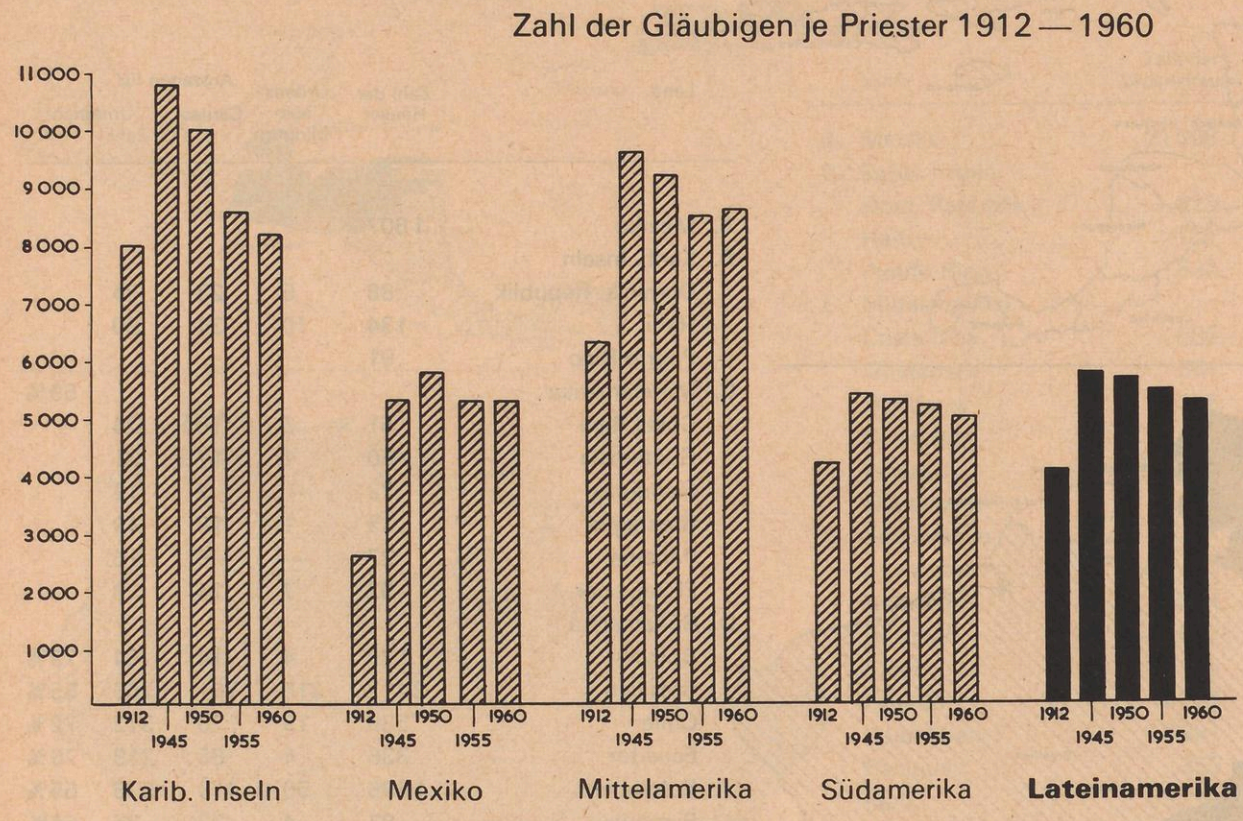
Anteil der Schulen an den von Ordensfrauen geleiteten Häusern (1960)

Land	Zahl der Häuser	Ordens-ausbildung	Anstalten für Caritas	Unterricht Zahl	Unterricht %
A. Mexiko	1607				
B. Karib. Inseln					
Dominik. Republik	88	5	23	34	
Haiti	134	10	34	90	
Puerto Rico	91				
C. Mittelamerika					59%
Costa Rica	51	5	13	24	
Guatemala	50	1	17	31	
Honduras	23	—	7	12	
Nicaragua	39	1	18	19	
Panama	27	—	6	16	
El Salvador	52	7	14	28	
D. Südamerika					
Bolivien	120	4	14	64	78%
Brasilien	2412	315	701	1266	55%
Chile	539	19	126	372	72%
Ecuador	336	4	65	218	76%
Kolumbien	1296	50	419	576	55%
Paraguay	87	4	23	35	56%
Perú	326	12	85	171	64%
Uruguay	209	5	10	127	89%
Venezuela	334	9	54	210	77%
Lateinamerika ohne Mexiko, Kuba, Puerto Rico, Argentinien	**6123**	**451**	**1629**	**3293**	**61%**

Von den 6123 von Ordensfrauen geleiteten Anstalten sind 750 Mehrzweckhäuser; von den übrigen dienen 62% dem Unterricht (Schulen), 30% der Caritas, 8% der eigenen Ordensausbildung. Die weiblichen Orden betrachten also die Schulen als das bevorzugte Feld ihrer Aktivität.

Wachsender Priestermangel in Lateinamerika

Quellen: I. Alonso, „La Iglesia en América Latina", Fribourg (FERES)-Madrid (OCSHA) — François Houtart, „The Latin American Church and the Council", Fribourg (FERES)



Das Schaubild zeigt die außerordentliche Verschlechterung in dem Zeitraum zwischen 1912 und 1945. Seither wirkt sich die Hilfe der europäischen und nordamerikanischen Missionarsländer aus, so daß die Priesterdichte bis 1960 wieder langsam angewachsen ist. Nach der zu erwartenden Bevölkerungsentwicklung wird in Zukunft aber eine umgekehrte Entwicklung eintreten. Im Jahr 2000 stehen in Lateinamerika im günstigsten Fall 85 000 Priester zur Verfügung, im ungünstigsten Fall nur 70 000. Auf einen Priester kommen dann 6 800 bzw. sogar 7 400 Einwohner.

Für die Entwicklung in den Priesterseminarien liegen nur dürftige Unterlagen vor, doch geben diese allen Anlaß zu Befürchtungen für den einheimischen Priesternachwuchs. Die Indexziffer in den Knabenseminarien stieg von 1955 bis 1959 von 100 auf 110, in den Theologieseminarien sogar nur auf 105, während die Indexziffer der Bevölkerung gleichzeitig auf 113 anwuchs.

Besinnung, Sammlung, und zugleich etwas eröffnen von dem, was das Wort meint: ‚Nicht vom Brot allein lebt der Mensch'" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).

Persönliches Bekenntnis

Vielleicht darf man zu diesen 13 Stimmen auch jene drei hinzuzählen, die im Interesse der Erweckung eines lebendigen Glaubens ein möglichst engagiertes, persönliches Bekenntnis des Predigers fordern.

„Unterzeichneter hat durch mehr als vierzig Priesterjahre zu einigen Autoren (vor allem zu Romano Guardini) im Verhältnis des Jüngers zum Meister gestanden und dadurch — ohne der Verengung zu verfallen — seiner Predigttätigkeit und Menschenführung eine klare Gestalt und einige wichtige Züge eingeprägt, die freilich immer zum Worte Gottes führten. — Ich halte eine solche Bindung für fruchtbarer als das wahllose Suchen und Greifen nach ‚Stoff'. Hinter der Homilie muß die geformte Persönlichkeit stehen; aus ihr muß der Weg sichtbar werden, den der Priester gegangen ist und geht. Weg zu Gott ist dem Menschen der Mensch" (ein Dekan aus dem Rheinland).

„Wahl eines Themas, das den Prediger im Moment selbst bewegt, also Verkündigung zu Fragen, die ihn selbst ‚existentiell' betreffen und beschäftigen. Daher auch überzeugenderes Glaubenszeugnis" (ein Kaplan aus Tirol).

Bei 43 unserer 52 Gesprächspartner hat die Predigt also primär eine eigene und selbständige Funktion, wenn diese auch in sich verschieden erklärt wird.

Predigt und Eucharistiefeier

2. Nun ist aber die weitere Frage möglich, welche Beziehung zwischen der Predigt und der Eucharistiefeier herrscht. Eine Analyse der Antworten ergibt, daß 14 Stimmen es für notwendig halten, in der Predigt unmittelbar zum Vollzug der Eucharistiefeier hinzuführen, während zehn eine solche Hinführung nur als sekundär erachten und die übrigen darauf gar nicht eingehen. 24 Stimmen, noch nicht die Hälfte, wollen also insgesamt die Predigt als Einweisung in das liturgische und eucharistische Mysterium ansehen. Wir bringen zunächst einige Beispiele einer engen und primären Verknüpfung.

„Als Liturge würde ich die Predigt am liebsten mystagogisch sehen als Verkündigung des Paschamysteriums das Jahr hindurch" (ein Großstadtpfarrer aus Südbaden).

„Die Predigt soll zu einer besseren participatio actuosa bei der heiligen Feier führen und dann auch zu einem Leben aus dieser Gottverbundenheit" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Die Predigt soll das Leben des heutigen Menschen mehr in das sakramentale Leben der Kirche einführen und ihn vor allem zum regelmäßigen, wenigstens öfteren Empfang der heiligen Eucharistie anleiten" (ein Kleinstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Die Homilie muß mystagogisch sein, d. h. einführen ins eucharistische Geheimnis, wie die Pastoralinstruktion der französischen Bischöfe 1956 sagt" (ein Großstadtpfarrer aus der Zentralschweiz).

„Die Verkündigung der ‚Großtaten Gottes' durch die Liturgie ist so inhaltsschwer und kompakt, daß mir eine ständige Erklärung durch die Predigt nicht überflüssig erscheint. Wenn man z. B. die vielen Bräuche aus dem alten Königszeremoniell nicht kennt, bleiben manche Zeremonien bei der heiligen Messe kaum verständlich. Und da wir den König nicht unmittelbar erleben, bedarf es einer ständigen Pflege und Erläuterung dieser Bräuche, damit die heilige Messe als Königsfeier erfaßt werden kann. Und davon hängt es mit ab, ob man die Funktion Christi in der und für die heutige Gesellschaft begreift" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Ich ziehe die Homilie vor, um auf diese Weise die Gläubigen zur Mitfeier des Kirchenjahres und der Sonntagsliturgie zu führen" (ein Kleinstadtpfarrer aus dem Ruhrgebiet).

„Predigt in der Eucharistiefeier müßte immer eine Hinführung zum eucharistischen Vollzug bringen" (ein Pfarrer in einer Hansestadt).

„Die Predigt muß eine klare Hinführung und innere Bereitung der Gläubigen zum würdigen Mitvollzug des Opfergottesdienstes sein" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Die Predigt hat nach meiner Überzeugung entscheidende Bedeutung in der heiligen Messe. Die Feier zielt doch vor allem auf die geistige Vereinigung mit Christus und in ihm mit Gott und seinem Willen, die in der leiblichen Vereingung dann bekräftigt wird. Das Verlangen nach dieser Vereinigung muß durch das Wort geweckt werden, das begeisternd und klärend für die Nachfolge Christi wirkt. Auch Christus warb für Gott zuerst durch das Wort" (ein Dorfpfarrer aus der Steiermark).

„Die Predigt hat das in der Feier des Kirchenjahres sich entfaltende Mysterium des Heils der Gemeinde zu erschließen, die Gemeinde zum lebendigen Mitvollzug im Gottesdienst zu bereiten und jedem ihrer Glieder möglichst zum fruchtbaren Bewahren des Mysteriums im Leben zu helfen" (ein Universitätsprofessor aus Baden).

Für die anderen zehn Stimmen — auch hierfür einige Beispiele — soll die Predigt erst in zweiter Linie ausdrücklich zur Mitfeier der Eucharistie anleiten.

„Freilich sollte bei einer Predigt innerhalb der Messe möglichst irgendwie der lebendige Zusammenhang allen christlichen Glaubens und Lebens mit dem mysterium altaris zum Vorschein kommen. Aber auch hierin keine Übertreibung!" (ein Benediktinerabt).

„Erst sekundär kommt die Deutung des liturgischen Geschehens. Aus echten pastoralen Gründen darf die Sonntagspredigt nicht ausschließlich zur Mystagogie werden" (ein Domkapitular aus Württemberg).

„Die Homilie bietet beste Gewähr für eine wirklich geistliche Predigt, paßt am besten in die Liturgie der Eucharistiefeier, zwingt den Prediger selbst zu Meditation und Studium" (ein Pfarrer in einer Hansestadt).

Predigt als Belehrung

3. Gegenüber diesen Stimmen sinkt die Zahl derer, die in der Predigt in erster Linie intellektuelle Belehrung oder moralische Aufmunterung sehen, ganz erstaunlich ab. Ganze drei Antworten sehen in der Predigt zuerst Belehrung.

„Die Predigt soll das religiöse Wissen vermehren" (ein Großstadtpfarrer aus Baden).

„Aufgabe des Homileten ist es, den Gläubigen in der Kenntnis des Gotteswortes zu bereichern" (ein Großstadtpfarrer aus Württemberg).

„Die Funktion der Predigt: Glaubensbelehrung" (ein Dorfpfarrer aus dem Rheinland).

Wo die Belehrung als sekundäre Funktion der Predigt erwähnt wird, in acht Antworten, wird das keineswegs aus dem Wesen der Predigt erklärt, sondern mit praktischen Notwendigkeiten begründet.

„Wenn ich aber die Glaubenssituation unserer ‚Gläubigen' bedenke, sehe ich mich verpflichtet, der Predigt eine starke

katechetische Note zu geben, freilich im Sinne des lebendigen Evangeliums für den Menschen von heute. Wenn wir an die Gesamtheit der Gläubigen einer Pfarrei denken, haben wir nahezu nur die Predigt hierzu als Möglichkeit" (ein Großstadtpfarrer aus Südbaden).
„Erst an zweiter Stelle steht die Belehrung" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).
„Wo das Gesamt der Gemeinde nur bei der sonntäglichen Eucharistiefeier ansprechbar ist, muß die Predigt hier und da auch Funktionen ‚missionarischer' und ‚katechetischer' Art übernehmen, die an sich in einen anderen Raum gehörten" (ein Professor aus Thüringen).

Predigten außerhalb der Messe

Fassen wir das bisherige Ergebnis zusammen, so ergibt sich: Eine erstaunlich hohe Zahl der Gesprächspartner sieht die Predigt als Dienst, sei es am Wort Gottes, sei es am eucharistischen Mysterium (was sich gegenseitig nicht auszuschließen braucht). Die frühere Auffassung der Predigt als dogmatischer Belehrung oder moralischer Ermahnung tritt ganz zurück. Dennoch meldet sich ein Empfinden dafür, daß das katechetische Element nicht ganz fehlen sollte, weil es einfach mit der Erwachsenenkatechese nicht allzu gut bestellt ist. Wir zitieren hier noch einige Stimmen, die auf solche Einzelfragen eingehen, und zwar darum, weil sie eine Frage anschneiden, die in den bisherigen Diskussionen wohl nicht genug geklärt wurde.
„Man sollte unterscheiden zwischen der Predigt innerhalb der Eucharistiefeier und in den jetzt geforderten Wortgottesdiensten. Im ersten Fall müßte die Predigt immer eine Hinführung zum eucharistischen Vollzug bringen. Die Begegnung ‚im Wort' dient der ‚realen Begegnung' im Sakrament. Also nicht nur Unterweisung: darauf könnte die Predigt im sogenannten Wortgottesdienst mehr Wert legen" (ein Pfarrer in einer Hansestadt).
„Die normale Stelle für Themenpredigt und Predigtzyklus ist außerhalb der Messe, wie die Homilie in allen ihren Formen die normale Predigtform in der Messe ist" (ein Großstadtpfarrer aus Bayern).
„Grundsätzlich müßte man unterscheiden zwischen der Predigt in der Eucharistiefeier und sonstigen Predigten, wobei ich die Predigt in der Messe lieber Ansprache oder Homilie nennen möchte" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).
Solche Gedanken sind unter zweifachem Gesichtspunkt interessant. Erstens: Im Anschluß an die Empfehlung eigener Wortgottesdienste durch das Konzil wurde verschiedentlich mit solchen Feiern experimentiert. Die kultische Verehrung, die man nach dem Vorbild der Evangeliumsinthronisation beim Konzil und übrigens zum Mißfallen evangelischer Christen (das Wort Gottes soll vernommen, nicht Kultgegenstand werden) der Bibel dabei erwies, würde es an sich nahelegen, die Predigt gerade bei diesen Wortgottesdiensten als Schriftauslegung, im engsten Sinn als Homilie, zu verstehen. Mehrere Gesprächspartner regen das Gegenteil an: Wortgottesdienst als Gelegenheit der thematischen Unterweisung. Hier erhebt sich natürlich sofort die zweite Frage: Wer wird solche Wortgottesdienste besuchen, wenn die heutige Situation der Nachmittagsandachten, Fasten- und Maipredigten ehrlich genug bedacht wird?
„Begrüßen würde ich Wortgottesdienste ohne Eucharistiefeier etwa nach Art des sonntäglichen ‚Morgenlobes' im Westdeutschen Rundfunk, besonders für jene Kirchenbesucher, die an dem betreffenden Sonntag nicht zum Tisch des Herrn gehen. Also die Einrichtung eines sonntäglichen Gottesdienstes für Kommunikanten und eines für Nichtkommunikanten" (ein Großstadtpfarrer, Prälat und Erzbischöflicher Rat aus dem Rheinland).
In der Tat könnte eine solche Alternative, die ja der frühkirchlichen Praxis entspräche, die Seelsorgesituation sehr beleben. Das Angebot an Erwachsenenkatechese würde sicher dann nicht mißachtet, wenn es zugleich die Erfüllung der „Sonntagspflicht" ermöglichen würde. Das Wort Gottes in seinem Verhältnis zum Sakrament wäre glaubhaft aufgewertet, gleichgültig, ob die Predigt in einem solchen Gottesdienst mehr homiletisch oder mehr thematisch gehalten würde. Außerdem böte sich hier eine Gelegenheit, die alte Kunst großer rhetorischer Predigten nicht ganz untergehen zu lassen (da ja „lange" Predigten innerhalb der Meßfeier, wie wir später berichten werden, heute überhaupt nicht mehr ankommen). Aber die Schaffung einer solchen Alternative setzt die Änderung des allgemein geltenden Kirchenrechts voraus.

„Zweckentfremdung" des Sonntags

Zum Schluß sei noch auf die große Sensibilität hingewiesen, die die befragten Priester gegenüber ihrer Verpflichtung zum Dienst am Wort Gottes bekundeten. „Störungen" der sonntäglichen Homilie durch Eingriffe von außen werden als äußerst unangenehm empfunden, keineswegs als Entlastung begrüßt. Wir zitieren einige charakteristische Beispiele.
„Viele Sonntage sind mit bestimmten ‚Anliegen' belegt: Familiensonntag, Papstsonntag, Sonntag der Geistlichen Berufe, Katholikentagsthema usw. (Eine gelegentliche Zusammenstellung dieser ‚Anliegen' das Jahr hindurch dürfte interessant sein!)" (ein Großstadtpfarrer aus Südbaden).
„Ich kann doch nicht erst aus dem Galaterbrief über die Söhne der Magd und der Freien etwas verlesen, dann die johanneische Brotvermehrung (Sonntag Laetare), dann eine Aufforderung des Bischofs, nur christliche Kandidaten zu wählen, und anschließend über die Armen Seelen predigen!" (ein Dozent aus Westfalen).
„Die Sonntagshomilie macht einen Verzicht auf die nach wie vor von katholischen Verbänden und Institutionen postulierte und von den bischöflichen Kurien verordnete Zweckentfremdung gewisser Sonntage, meist verbunden mit einem Hirtenwort des Bischofs und einer verordneten Kollekte, nötig. Im Erzbistum Köln sind es zur Zeit 18 solcher Sonntage, zu denen noch mindestens 4 Sonntage hinzukommen, an denen ein Fastenhirtenbrief, ein Ehehirtenbrief und gegebenenfalls ein Wahlhirtenbrief und ein gemeinsames Schreiben der Fuldaer Bischofskonferenz zu verlesen sind. Ich bezweifle keineswegs, daß einige der an diesen Sonntagen vorgebrachten Anliegen überaus wichtig sind. Sie fallen aber bei einer zeitgemäßen biblischen Verkündigung und einer lebendigen eucharistischen Gemeinde als Nebenprodukte von selber ab. Muß man aber ihretwegen den Tag des Herrn ‚entheiligen'? Im übrigen ist die Gemeinde dankbar für jedes nicht verlesene Hirtenwort. Sie will das unverkürzte Wort Gottes hören und nicht aus ihrem biblischen Zusammenhang genommene, womöglich noch zweckhaft verwendete Bibelverse, die das oft genug wenig überzeugend vorgetragene Anliegen kirchlicher Interessen unterstützen oder bloß dekorieren sollen. Das gilt vor allem für die heute pastoral kaum noch zu verantwortenden Hirtenworte vor politischen Wahlen" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).
In der Tat ist damit der Finger auf zwei Wunden dieser

äußeren Eingriffe gelegt, deren Berechtigung man im übrigen nicht bestreiten kann, denn es ist ja ureigenstes Recht des Bischofs, zu seiner Diözese zu sprechen. Die eine Schwäche besteht in der Vielfältigkeit der „Anliegen", die so wenig Zusammenhang mit den Mysterien des Kirchenjahres haben. Die andere ist dann gegeben, wenn das Hirtenwort nicht selbst im Dienst des Wortes Gottes steht, Homilie ist. Das bestätigt noch folgende Stimme:
„Die Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, das fällt sehr auf, zeigen auch nach dem Erlaß an die Priester, der die Homilien für die Sonn- und Festtagsmessen vorschreibt, meines Wissens in keinem einzigen Fall das Beispiel einer echten Homilie, sondern die Bischöfe wenden in ihren Hirtenschreiben nur thematische Predigtweise an. Das ist höchst bedenklich! Soll angesichts solcher hoher Vorbilder der einfache Prediger nur mit Homilien auskommen, wie die Bischöfe es ihm vorschreiben? Darf man hier boshaft sagen: ‚Quod licet Jovi, non licet bovi?' (übrigens war die Predigt von Bischof Volk auf dem Nordischen Katholikentag in Hamburg ein hervorragendes Beispiel für die Tiefenwirkung einer echten Homilie!)" (ein Benediktinerabt).

Aus dem Leben der Kirche

Die 31. Generalkongregation der Jesuiten

Nach einer Dauer von über zwei Monaten wurde die erste Sitzungsperiode der 31. Generalkongregation der Jesuiten am 15. Juli 1965 abgeschlossen. Die Generalkongregation — das oberste gesetzgebende Organ des Ordens — hatte am 7. Mai an der Ordenskurie in Rom mit der Vorbereitung der Wahl des neuen Ordensgenerals begonnen und wird mit einer zweiten Sitzungsperiode im September nächsten Jahres fortgesetzt werden. Zum erstenmal in der Geschichte des Ordens wurde damit eine Generalkongregation unterbrochen. Diese Unterbrechung erwies sich aus zwei Gründen als notwendig:
Erstens hat das Konzil die wichtigsten Pastoral- und Disziplinardekrete (über die Priester, über die Erneuerung des Ordenslebens, über die Priesterausbildung, über die christliche Erziehung usw.) noch nicht verabschiedet. Diese Dekrete sind aber gerade für die Spiritualität und die apostolische Tätigkeit der Orden von besonderer Bedeutung. Die Generalkongregation konnte deshalb zum gegenwärtigen Zeitpunkt in vielen Bereichen keine endgültigen Beschlüsse fassen, sondern mußte in wichtigen Fragen das Ende der letzten Konzilssession abwarten.
Zweitens steht der Orden — wie die Gesamtkirche — in einem tiefgreifenden Umbruch. Dieser Umbruch wird für den größten Orden der Kirche um so spürbarer, als er sich wie kaum ein anderer mit der nachtridentinischen Periode der Kirchengeschichte, deren Ende sich mit diesem Konzil abzuzeichnen scheint, seit seiner Gründung identifiziert, ja in gewisser Hinsicht diese Periode mitbegründet hat. Der Orden ist aber von diesem Umbruch auch in besonderer Weise mitbetroffen durch die Vielfalt seiner Tätigkeit, durch seine starke Präsenz in den zentralen Apostolatsfeldern der Kirche und seine elitäre Stellung im unmittelbaren Dienst der zentralen Kirchenleitung, des Papstes. Diese und andere Begleitumstände machten ein eingehendes Studium der anstehenden Fragen und ein gewisses Experimentieren mit den ersten Reformbestimmungen notwendig. Die nun verordnete Pause von über einem Jahr gibt die notwendige Zeit dafür.

Steigende Zahlen und Aufgaben

Aufs Ganze gesehen, zeigt der Orden in den letzten 50 Jahren ein steiles Wachstum. Nach der letzten amtlichen Statistik vom Jahre 1964 zählte er 35 968 Mitglieder. Gegenwärtig wird die Mitgliederzahl mit über 36 000 angegeben. 1914 waren es erst 16 894. Seither hat sich also die Mitgliederzahl mehr als verdoppelt. In den letzten zehn Jahren allein betrug der Zuwachs 3467, im Jahrzehnt zwischen 1944 und 1954 — also in der unmittelbaren Nachkriegszeit — sogar 5023. Besonders hoch lagen in den letzten Jahrzehnten die Zuwachsraten in den USA, in Kanada und in den spanischen Provinzen. Die nordamerikanische Assistenz mit 11 Provinzen (nur USA) zählt heute allein 8377 Mitglieder, also fast ein Viertel der Gesamtmitglieder. In vielen europäischen Provinzen ist aber die Nachwuchssituation keineswegs so günstig. Sie nehmen, wenn auch nicht in besonders ausgeprägter Form, teil am allgemeinen Rückgang der geistlichen Berufe. Trotzdem kann man — aufs Ganze und quantitativ gesehen — nicht von Nachwuchssorgen, geschweige denn von einer Nachwuchskrise sprechen. Wenn es trotzdem verbreitet eine solche Krise gibt, so handelt es sich dabei eher um ein qualitatives Moment: Man wird zwar kaum behaupten können, daß die intellektuellen Qualitäten der Kanditaten geistlicher Berufe nachgelassen haben, doch ist die Tatsache erhärtet, daß heute Spitzenbegabungen mehr und mehr in die Naturwissenschaften und in die technischen Berufe abwandern, die Zufuhr an geistigem Potential bei den geistlichen Berufen sich verringert. Diese Tatsache hat ihre Wirkungen für einen Seelsorgsorden, dem zudem innerhalb der Kirche und gegenüber den anderen Orden eine gewisse Elitestellung zugesprochen wird.
Eine Vorstellung von den Schwierigkeiten, denen sich heute der Orden trotz der guten Nachwuchssituation gegenübersieht, kann man sich machen, wenn man die wachsenden personellen und sachlichen Anforderungen bedenkt, die gerade in den Bereichen gestellt werden, in denen die Jesuiten am meisten präsent sind: Schule, Wissenschaft, Universitäten, Theologie, außerordentliche Seelsorge, Publizistik, Missionen. Auch gilt es heute zu überdenken, welche neuen Schwerpunkte in der Tätigkeit des Ordens gesetzt werden müssen, aus welchen Bereichen man Kräfte abziehen, welche Stellungen oder Funktionen man heute lieber den Laien überläßt und wo sich neue Wirkungsfelder für einen Orden auftun, der es als seine besondere Aufgabe ansieht, jederzeit zur Verfügung der Kirche bzw. ihres Oberhauptes zu sein, um gerade dort eingesetzt zu werden, wo es seiner am dringendsten bedarf. Behält die umfangreiche Schultätigkeit des Ordens noch weiterhin die gleiche Bedeutung? Welche Schwerpunkte setzt man innerhalb des Wissenschaftsbereiches? Ist es noch sinnvoll, exklusive Ordensfakultäten im gegenwärtigen Umfang aufrechtzuerhalten usw.? Von den

35 968 Mitgliedern befanden sich zu Beginn des Jahres 1964 6993 in den Missionen, das sind ca. 19 Prozent. Zweifellos könnten bei optimaler Planung und Zusammenarbeit mehr Kräfte dafür freigesetzt werden. Der verstorbene Ordensgeneral J. B. Jansens nannte als Richtmaß 30 Prozent. Aber die Erfüllung dieses Solls ist nicht nur eine Frage des Nachwuchses und der Organisation, sondern auch der Mentalität. Oft wird von Ordensmitgliedern selbst geklagt, daß es an der notwendigen Beweglichkeit fehle, um sich den breiten missionarischen Bedürfnissen der Kirche voll zu öffnen.

Ruf nach Reformen

Aber die Probleme, mit denen sich die 31. Generalkongregation auseinanderzusetzen hat, sind nicht bloß solche der Personen und Dispositionen. Der Ruf nach tiefergreifenden Reformen ist seit langem laut zu vernehmen. Das Konzil hat diesem Ruf stärkeres Gehör verschafft. Auch der Jesuitenorden hat seine Anpassungsprobleme nicht nur geographischer und kultureller, sondern auch struktureller und spiritueller Art. Die hohe Mitgliederzahl, das ständige Anwachsen und die steigende Vervielfältigung der Aufgaben erschweren die zentrale Leitung. Der Orden steht deshalb vor dem Problem einer weiterreichenden Reform der Ordensleitung und zugleich vor der Aufgabe einer Umverteilung der Funktionen und Aufgaben. In dem Augenblick, wo sich die Kirche im Konzil daranmacht, ihre Seelsorgsmethoden und die Voraussetzungen ihrer Verkündigung zu überprüfen, ist es primäre Aufgabe des Ordens, der es zum Prinzip erhoben hat, durch ein Maximum an Disponibilität jeweils für die Aufgaben zur Verfügung zu sein, die am drängendsten für die Gesamtkirche sind, die Schwerpunkte seiner Arbeit neu zu bestimmen und zugleich die vom Konzil erstrebten Reformen in liturgischer, ekklesiologischer und ökumenischer Hinsicht voll und ganz sich zu eigen zu machen. Es bedarf aber auch der Erneuerung und Vertiefung der Spiritualität. Der Grundsatz „in contemplatione activus" muß unter den Bedingungen moderner Seelsorge neu unter Beweis gestellt werden. Es gibt Gefahren der Erstarrung, und es gibt die Gefahr eines ziellosen Aktivismus. Es gibt heute in der Gesellschaft Jesu wie in allen Orden das Problem des Gehorsams, die sattsam bekannte Autoritätskrise, wobei man sich darüber im klaren ist, daß die Verantwortung dafür zwischen Oberen und Untergebenen geteilt ist. Der radikal geübte Gehorsam bildet einen der Kernpunkte jesuitischer Spiritualität. Aber das bedeutet nicht, daß dieser heute in denselben Formen ausgeübt werden kann wie in der Zeit des Ordensgründers oder noch im vorigen Jahrhundert, wo noch andere psychologische und soziale Voraussetzungen herrschten. Der Ordensgehorsam hat in seiner christozentrischen und ekklesialen Ausprägung seinen besonderen Sinn, ihm verdankt die Gesellschaft Jesu einen Teil ihrer Wirksamkeit. Aber er bedarf der ständigen Hinordnung auf das Apostolat. Als Selbstzweck betrieben, kann er nicht nur menschliche Veranlagungen willkürlich beschneiden oder verbilden, sondern auch einen unkirchlichen Pharisäismus hochzüchten, weil in der Praxis nicht gehalten werden kann, was in der Theorie verlangt wird.

Das ist nur ein Problem. Da der Orden in eminenter Weise im Dienst der Kirche steht, gilt es heute seinen Ort in der Gesamtkirche, seine Stellung zur Hierarchie und zu den anderen Orden zu überprüfen. Kommt dem Jesuitenorden innerhalb der Kirche auf Grund seiner Bedeutung eine gewisse Sonderstellung zu, so sollte diese Sonderstellung nicht mit einem Ordenspartikularismus verwechselt werden. Neue Formen der Zusammenarbeit sind notwendig. Mit der Verkündigung der Lehre von der Kollegialität ergibt sich für den Orden auch die Frage, wie sein Dienst am Papsttum mit der Verantwortung des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche in Einklang gebracht werden kann. Neue Formen der Zusammenarbeit mit dem Episkopat, mit dem Welt- und Ordensklerus auf Provinz- und Landesebene müssen entwickelt werden. Schließlich dürfte das schwierigste Problem des Ordens heute darin liegen, in voller Treue zu den Intentionen des Gründers aus der zu Ende gehenden nachtridentinischen Periode herauszuwachsen und das geistliche Erbgut des Ordens in die neue kirchliche Epoche, die sich in manchem von dem traditionellen Typus des Ordens unterscheidet, einzubringen.

Mißt man die bisherige Arbeit der Generalkongregation an dieser Problematik, so wird man sagen können, daß ein guter Anfang gemacht wurde. Die Hauptarbeit wird freilich noch zu leisten sein. Die bisherigen Beratungen des Konzils haben die Arbeit wesentlich erleichtert. Die Mitarbeit zahlreicher Konzilstheologen des Ordens erwies sich als äußerst fruchtbar. Die eigentlichen Beratungen begannen erst nach der Wahl des Generals. Das sichtbare Ergebnis der bisher 49 Sitzungen sind die drei wichtigen Dekrete über die Regierungsreform, über die Studienreform und über die Armut. Dazu kommen noch ein Dokument über den Atheismus und zwei Texte über die publizistischen Mittel und das Sozialapostolat. Während der ganzen Session wurden die Ordensmitglieder regelmäßig über die Arbeiten unterrichtet. Der Presse stand ein eigenes Sekretariat am Generalat zur Verfügung.

Der neue Ordensgeneral

Der neue Ordensgeneral, der Baske Pedro Arrupe, bisher Provinzial der japanischen Provinz, wurde am 22. Mai im dritten Wahlgang gewählt. Die Tatsache, daß immerhin drei Wahlgänge notwendig waren, zeigt, daß es sich um eine relativ schwierige Wahl handelte. Von den bisherigen 27 Generaloberen des Ordens wurden nur je zwei im dritten und vierten Wahlgang gewählt. Das Wahlstatut sieht nämlich vor, daß nach dem ersten Wahlgang nur noch solche Kandidaten wählbar sind, die im ersten Wahlgang bereits Stimmen erhalten haben. Bei der Generalswahl ging es ohne Zweifel nicht nur um eine Alternative zwischen Persönlichkeiten, sondern auch um die Entscheidung über die künftige Orientierung des Ordens. Die Gegensätze, die sich heute in der Kirche reiben, die Elemente der Beharrung und des Aufbruchs, bestehen in nicht geringerer Schärfe auch in der Gesellschaft Jesu. Die verschiedenen, zum Teil weit auseinanderstrebenden Tendenzen zeigten sich bereits im Konzil bei den verschiedenen Konsultoren der Kommissionen aus dem Jesuitenorden am Werk. Diese Tendenzen haben ihren lebhaften Niederschlag in den Beratungen der Generalkongregation gefunden. Man kann es aber als charakteristischen Vorzug des Ordens ansehen, daß es diesem gelingt, trotz der strengen vermeintlichen oder tatsächlichen Geschlossenheit die unterschiedlichsten Temperamente, Veranlagungen und Lehrmeinungen in das Ordensganze und seine vielfältige Tätigkeit zu integrieren.

Wie zu erwarten, hat man die fast unvermeidlichen politischen Kategorien von konservativ und fortschrittlich

auch auf die Wahl des neuen Generals und seine Persönlichkeit angewandt und ihn gelegentlich recht verschieden plaziert. Das Auftreten des neuen Generals in der Öffentlichkeit und gegenüber den Ordensmitgliedern zeigt jedenfalls, daß er kein Kompromißkandidat war. Zähigkeit, Organisationstalent, Unabhängigkeit, Neigung auch zu unorthodoxen Lösungen, Aufgeschlossenheit für die geistigen Bedürfnisse der Zeit, ausgesprochene Neigung zu Grenzfragen werden ihm nachgesagt. Mit der Wahl von Pedro Arrupe hat man sich weniger für einen Theologen, auch nicht für einen intimen Kenner der Kurie (hierin liegt irgendwie die Besonderheit der Wahl) entschieden, sondern für einen erfahrenen Oberen und Organisator, der auf seinen verschiedenen Lebensstationen Gelegenheit hatte, die verschiedenen Kultur- und Lebenskreise kennenzulernen und die kirchliche, kulturelle und geistige Entwicklung in den verschiedenen Kontinenten mitzuverfolgen. Als Superior, Novizenmeister und langjähriger Provinzial in Japan hatte er nicht nur Gelegenheit, interne Ordenserfahrung zu sammeln, sondern sich auch mit den vielerlei Schwierigkeiten einer aus dreißig Nationalitäten bestehenden Provinz auseinanderzusetzen und die Nöte der Missionskirche kennenzulernen. Man erwartet sich von ihm deshalb nicht zuletzt eine Belebung der Missionsarbeit des Ordens. Aus seiner umfangreichen Reise- und Vortragstätigkeit in Amerika und Europa kennt er die Entwicklung in diesen Ländern. In ihm sind also die Voraussetzungen gegeben, die Einheit des Ordens zu stärken, die Gegensätze, auf die der Papst in seiner Ansprache vor den Mitgliedern der Generalkongregation anspielte, zu glätten. Die Art und Weise, wie der neue General in seiner ersten Pressekonferenz diese Rede des Papstes, die sehr deutlich Geist und Intention der bisherigen provisorischen Ordensleitung widerspiegelte, interpretierte, zeigte einen klaren Blick für die Stärken und Schwächen der gegenwärtigen innerkirchlichen Gärung.

Die Regierungsreform

Erstes und wichtigstes sachliches Ergebnis der Generalkongregation ist die teilweise Reform der Regierung des Ordens. Die Bemühungen um diese Reform waren eng verquickt mit der Wahl des Generals. Zur Debatte stand vor allem die Frage, ob der General weiterhin auf Lebensdauer oder auf Zeit gewählt werden soll. Bereits vor Beginn der Generalkongregation war in der „Civiltà Cattolica" (15. 5. 65) und in den „Études" (Mai 1965) von kompetenter Seite diese Frage erörtert worden. Vier Sitzungen vor der Wahl des Generals waren ausschließlich dieser Frage gewidmet. Drei Kommissionen waren dafür gebildet worden, die das Für und Wider und die damit zusammenhängenden ordensrechtlichen Fragen klären sollten. Trotzdem fiel die Entscheidung erst nach der Wahl: Der General bleibt „ad tempus indefinitum" im Amt. Gleichzeitig wurden aber Möglichkeiten eingebaut, wegen Alter oder Krankheit oder sonstiger Behinderung der Amtsführung zurückzutreten, den Rücktritt nahezulegen oder durch die Einberufung einer Generalkongregation indirekt herbeizuführen.

Die entscheidende Neuerung im Regierungsapparat war die Wahl von vier Generalassistenten neben den bisherigen 11 Regionalassistenten, die den engeren Rat des Generals für die verschiedenen Sachbereiche bilden und deren Aufgabe die „providentia ordinis apud Generalem" ist. Der General ist verpflichtet, diese vier Assistenten vor wichtigen Entscheidungen zu hören. Die Assistenten haben die Aufgabe, die Amtsführung des Generals mitzuverfolgen und gegebenenfalls entsprechende Maßnahmen nahezulegen. Nach den neuen Bestimmungen, die übrigens als Provisorium anzusehen sind, da sie geltendes Recht nur suspendieren, nicht aber aufheben, sind die vier Generalassistenten das einzige von den Vertretern des Ordens gewählte Regierungsorgan. Der gesamte Funktionärsapparat (die 11 Regionalassistenten, die consultores generales, zu denen allerdings auch die vier Generalassistenten gehören, und die consultores periti, eine Expertengruppe zur unmittelbaren Beratung der Ordensregierung) wird vom General ernannt und steht zu seiner Verfügung.

Bisher wurden die Regionalassistenten von der Generalkongregation gewählt. Auf dieser Generalkongregation wurden sie auf Voschlag der Delegierten der einzelnen Assistenzen vom General ernannt. Von den bisherigen Regionalassistenten behielten nur zwei ihr Amt. Der Assistent der deutschen Assistenz, zu der die deutschen Provinzen, Österreich, die Schweiz und Holland gehören, van Gestel, wurde durch den Schweizer Mario Schönenberger ersetzt. Die Regionalassistenten haben rein regionale Zuständigkeiten, sind Hilfsorgane des Generals für die betreffenden Assistenzen und haben keine Funktion in der Gesamtleitung des Ordens, die von den Generalassistenten übernommen wird. Ihre Bedeutung dürfte durch die Übertragung weiterer Vollmachten an die Provinziale und die Einrichtung ständiger Provinzialkonferenzen weiter verringert werden.

Aufs Ganze gesehen, geht die Position des Generals aus der bisherigen Regierungsreform gestärkt hervor. Seine Entscheidungsfreiheit wird eher vergrößert als verringert, auch wenn durch Delegation von Vollmachten eine gewisse Dezentralisierung eingeleitet wird. Die Wahl der vier Generalassistenten hatte offenbar weniger den Sinn, die Vollmachten des Generals zu beschränken, als vielmehr die Ordensleitung in Ausnahmesituationen zu sichern. Ein voller Ausgleich zwischen monarchischen und demokratischen Elementen in der Ordensleitung, zwischen einer starken Exekutive und ihrer konstitutionellen Kontrolle scheint nur zum Teil gelungen. Die Entscheidungen tragen die Zeichen des Kompromisses.

Eine umstrittene Zweiteilung

Eine gewisse Demokratisierung scheint sich intern insofern anzubahnen, als die Provinzkongregationen nicht mehr aus den 40 ältesten Professen der Provinz zusammengesetzt, sondern die Delegierten von den Angehörigen der Provinz gewählt werden sollen, wobei der Modus noch offenblieb.

Wenig Erfolg hatte bisher die Bestrebung, die heute als undemokratisch oder gar als diskriminierend empfundene Zweiteilung von Professen und Coadiutores spirituales aufzuheben. Es könnte allerdings sein, daß die Unterscheidung in Zukunft hinfällig wird, da der Ausgang des Gradusexamens kein Kriterium mehr für die Zulassung zur feierlichen Profeß bildet. Der „höhere Tugendgrad", der neben dem Gradusexamen bei der Zulassung zur feierlichen Profeß vorausgesetzt wird, dürfte für sich allein nur in den seltensten Fällen ein hinreichendes Kriterium bilden. Die Zweiteilung zwischen Professen und Koadjutoren ist dem Orden keineswegs wesentlich, wie es von ihren Verfechtern oft hingestellt wird. Man hat hier nur aus einer konkreten geschichtlichen Situation ein Prinzip gemacht, denn in der alten Gesellschaft waren die Koad-

jutoren die Mitglieder, die nicht die ordentlichen Studien der Gesellschaft absolviert hatten, sondern nach der Ordination in den Orden eingetreten waren, sich aber für die Vervollständigung der Studien wegen des damals niedrigen Bildungsstandes des Weltklerus nicht eigneten. Bei der Auflösung der Gesellschaft 1773 bestand der Orden ausschließlich aus Professen und Brüdern.

Die Studienreform

Neben der Regierungsreform war die Reform der Studien der wichtigste Beratungsgegenstand der ersten Sitzungsperiode. Auch hier handelte es sich um Fragen, die seit langem zur Lösung anstanden, ohne daß man sich bisher zu mutigen Reformen auf Gesamtebene durchgerungen hatte. Zugleich waren hier der Reformarbeit der Generalkongregation enge Grenzen gesetzt, da sie die Bestimmungen der noch geltenden bisherigen allgemeinen kirchlichen Studienordnung zu beachten hatte und die vom Konzil vorbereitete und in erster Lesung bereits angenommene Studienreform noch nicht verabschiedet war. Anderseits machten die bereits bekannten Bestimmungen des bisherigen Entwurfs über die Reform der Priesterausbildung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 274 ff.) eine ordensinterne Studienreform geradezu notwendig, denn die bisherige Ordensausbildung unterschied sich, was Länge und Anordnung der Studien betrifft, am meisten von den allgemein üblichen Studiengängen. Zugleich bildete die Studienordnung der Gesellschaft den Prototyp eines scholastischen Lehrsystems, über dessen Grenzen in formaler und inhaltlicher Hinsicht man sich heute in der Kirche mehr und mehr bewußt wird. Das Ergebnis der bisherigen Beratungen war ein Dekret mit 47 Paragraphen, dessen wichtigste Bestimmungen sind: Einführung eines theologischen Grundkursus zu Beginn der Studien, wie er vom Konzilsentwurf über die Priesterausbildung vorgesehen wird, Wiederholbarkeit der Examina, Beibehaltung des Gradusexamens als des Abschlußexamens des Ordens bei gleichzeitiger Herabminderung seiner Bedeutung, stärkere Betonung von Exegese, Bibeltheologie und Pastoral neben Philosophie und Dogmatik, Beseitigung der starren Trennung zwischen philosophischen und theologischen Fächern in der thematischen Zuordnung und in der zeitlichen Abfolge, stärkere Ausrichtung der Philosophie auf die Bedürfnisse der theologischen Ausbildung, Möglichkeit des Einbaus von Universitätskursen in die reguläre Ordensausbildung, Möglichkeit des Einbaus eines Spezialstudiums während der eigentlichen theologischen Ausbildung, um die Studienzeit durch ein späteres Spezialstudium nicht unnötig zu verlängern, sukzessive Angleichung des cursus seminaristicus und des cursus academicus, die Möglichkeit, ohne mehrjähriges Zwischenpraktikum (Interstiz) die theologischen Studien direkt an die philosophischen Studien anzuschließen, Parallelschaltung der pastoralen Einübung mit der wissenschaftlichen Ausbildung, Vorverlegung und Neugestaltung des Probationsjahres, in dem in Zukunft auch die Ordination soll stattfinden können, usw.

Die Bestimmungen treten bereits mit Beginn des nächsten Studienjahres in Kraft. Doch handelt es sich dabei um Rahmengesetze, die breiten Raum für vorläufige Experimente lassen und keineswegs eine fertige Studienordnung abgeben. Trotzdem bedeuten sie einen tiefgreifenden Einschnitt in den bisherigen Ausbildungsgang, der massive Umstellungen in der Organisation des Ausbildungsbetriebes und eine Neustrukturierung der Studienhäuser mit verschiedenen Zusammenlegungen und Neueinteilungen notwendig macht. Die künftige Gestaltung des Studiums wird weitgehend vom Einbau des Grundkurses abhängen, wobei die Möglichkeit besteht, diesen auf das zweite Noviziatsjahr und die ersten Philosophiejahre aufzuteilen. Jedenfalls scheint man vom Prinzip, auch mit dem zweiten Noviziatsjahr keinerlei Studium zu verbinden, abzukommen. Auf diese Weise wird das ganze Ausbildungssystem etwas von seiner bisherigen Starre verlieren, und die Jesuiten dürften künftig noch vor dem 30. Lebensjahr in die Seelsorge entlassen werden.

Die Armutsfrage

Eine rechtlich und praktisch wichtige Entscheidung ist in der Armutsfrage gefallen. Diese Entscheidung dürfte auch auf die Verfassung anderer Orden ihre Auswirkungen haben. Bisher wurden den Jesuiten, die kirchenrechtlich zu den Regularklerikern gehörten, Charakteristika eines Bettelordens zugesprochen. Tatsächlich befand sich der Orden in einer Zwitterstellung. Die Ordenskollegien durften Grundbesitz haben und sollten ausreichend dotiert sein, um sich ganz der Erziehung der Jugend oder der Ausbildung der Ordensmitglieder widmen zu können. Die Profeßhäuser (heute die Residenzen) durften aber über keine feststehenden Einkünfte verfügen, sondern sollten nur von Spenden leben. Auch durften keine festen Meßstipendien angenommen werden. Man legte besonderes Gewicht auf die absolute Unentgeltlichkeit aller geistlichen Dienstleistungen. Da aber bei den heutigen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen kein Ordenshaus mehr von Almosen allein leben kann, war man in den letzten Jahrzehnten auf ständige Dispensen von seiten des Apostolischen Stuhles angewiesen. Diesem Zustand wird nun ein Ende gesetzt.

In dem Armutsdekret werden zwei Grundregeln aufgestellt: 1. Die Häuser sollen von der Arbeit ihrer Mitglieder so leben können, daß sie imstande sind, den von ihnen geforderten Dienst in der Kirche zu leisten. Das Arbeitsentgelt bildet die wirtschaftliche Basis ihrer Existenz. 2. Keine Arbeit darf abgelehnt werden, nur weil sie nicht honoriert wird. Der Geist der Armut muß mit den apostolischen Zielsetzungen der Arbeit verbunden und von daher verstanden werden. Die Frage der Armut sei in erster Linie eine Frage individueller und kollektiver Haltung.

Die Beratungen über die Armut nahmen viel Zeit in Anspruch und wurden hart geführt. Man wehrte sich gegen die Aufhebung des Prinzips von der Unentgeltlichkeit der geistlichen Dienste, weil es nicht im Einklang stehe mit den Bemühungen des Konzils um die Kirche der Armen. Werde die Honorierung der Arbeit als Basis genommen, sei keine echte Unentgeltlichkeit mehr möglich. Die Gegenseite wies mit guten Gründen darauf hin, daß das Prinzip der Unentgeltlichkeit ein großes Hindernis für die apostolische Wirksamkeit des Ordens ist und daß man, wolle man von Almosen leben, viele Häuser schließen müsse. Die Armut müsse im Dienste des Ordenszweckes, der Ausbreitung des Reiches Gottes, stehen. Selbstverständlich bleibe die individuelle Armut unangetastet. Die zweite Gruppe hat hier eindeutig gesiegt. Wie aber Armut unter den neuen Voraussetzungen als gelobte Armut in der Gemeinschaft des Ordens von den einzelnen und von den Gemeinschaften realisiert werden kann, das ist eine Frage, deren Lösung weiterhin aufgegeben bleibt.

Der Atheismus

Der Atheismus in seinen verschiedenen Graden und Ausprägungen wurde in den letzten Jahren immer mehr zur besonderen Sorge der Kirche. Zunehmend stärker befaßt sich die katholische Publizistik damit. Mehr und mehr versucht man das Phänomen von den verschiedenen Seiten und Ursachen her zu begreifen. Der sich anbahnende Versuch eines Dialogs zwischen Katholiken und Marxisten unter verschiedenen Formen und Voraussetzungen hat gleichzeitig zu stärkerer Wachsamkeit Roms geführt. Die Gründung des Sekretariats für die Nichtglaubenden ist Ausdruck der Wachsamkeit und des Bemühens um den Dialog zugleich. Es mag deswegen nicht wundernehmen, daß der Papst in seiner Ansprache an die Mitglieder der Generalkongregation (vgl. „Osservatore Romano", 8. 5. 65) den „Kampf" gegen den Atheismus als besondere Aufgabe für das Wirken des Ordens in der Gegenwart aufgegeben hat. Überrascht hat die fast militärische Art, in der dieser Auftrag erteilt wurde.

Kampf oder Dialog?

Der Papst hatte in seiner Ansprache auf die verschiedenen Formen hingewiesen, unter denen heute der Atheismus auftritt, und apostrophierte besonders jene Form, die auf die Ausrottung der Religion überhaupt aus ist: „. . . Und unter allen muß man jene antitheistische Form für die schrecklichste halten, die mit kämpferischer Bosheit die Existenz Gottes nicht nur in Theorie und Praxis leugnet, sondern mit Überlegung zu den Waffen greift, um den Sinn für Religion und alles, was fromm und heilig ist, an den Wurzeln zu vernichten." An die Mitglieder der Generalkongregation gewandt, sagte der Papst: „Der Gesellschaft Jesu, deren besondere Aufgabe es ist, die Religion und die heilige Kirche in den tragischsten Zeiten zu verteidigen, vertrauen Wir die Aufgabe an, sich dem Atheismus mit vollem Einsatz und mit der Vereinigung aller Kräfte zu widersetzen, unter dem Banner und dem Schutze des heiligen Michael, des Fürsten des himmlischen Heeres, dessen Anrufung allein schon Licht und Vorzeichen des Sieges ist." Die Jesuiten sollten bei Aufbietung aller Kräfte „diesen guten Kampf kämpfen" und nichts vernachlässigen, was für eine kluge Koordination und für einen glücklichen Erfolg nützlich sein könnte.

Auf diese Aufforderung des Papstes angesprochen, antwortete der neugewählte General in seiner ersten Pressekonferenz: „Der Atheismus ist für uns in der Tat ein grundlegendes und schwerwiegendes Problem. Das ist es selbstverständlich für jeden Gläubigen, aber in besonderer Weise für uns und für alle, die eine apostolische Berufung haben." Der Auftrag des Papstes, sich dem Atheismus zu widersetzen, „muß unsere Kräfte sowohl auf die Glaubenden wie auf die Nichtglaubenden richten. Es gibt heute keinen Gläubigen, dessen Glauben von den großen Problemen, die die rapide Entwicklung der Welt, der Wissenschaft und der Gesellschaft schaffen, nicht auf die Probe gestellt würde. Wir müssen deshalb den Glaubenden helfen, ihren Glauben besser zu verstehen, ihn zu reinigen, um besser den unserer Zeit eigentümlichen Versuchungen widerstehen zu können. Wir müssen uns aber auch mehr als in der Vergangenheit den Nichtglaubenden annähern, um ihnen zu helfen, die Vorurteile zu überwinden, die sie vom Glauben trennen." Zu diesem Zweck müsse man zunächst einmal die Lehren des Atheismus besser kennenlernen. Er erinnerte an die Worte Pauls VI. in *Ecclesiam suam*, man müsse „aus seelsorglichen Erwägungen heraus in der Seele des modernen Atheisten auch nach den Motiven seiner Verirrung und seiner Leugnung suchen. Sie erwiesen sich uns als komplex und vielgestaltig; ihre Kenntnis wird uns im Urteil vorsichtig und unsere Widerlegung wirksamer machen" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 581). Der General verwies auf die drei möglichen Verhaltensweisen der Kirche gegenüber der heutigen Welt einschließlich der atheistischen, die der Papst in *Ecclesiam suam* angegeben hatte: die Gettohaltung, die soviel bedeute wie Rückzug in die Sakristei; die Haltung des Anathems: die Annäherung an die Welt, um diese zu verdammen; die Haltung des Dialogs. „Und der Papst hält dafür, daß der Vergleich mit dem Dialog am besten die Beziehung von Kirche und Welt ausdrückt."

Religion und verstädterte Industriegesellschaft

Achte Internationale Konferenz für Religionssoziologie

Vom 2. bis zum 4. Juli 1965 fand in Barcelona die Achte Internationale Konferenz für Religionssoziologie statt. Zum erstenmal hielt diese ständige katholische Einrichtung für wissenschaftliche soziologische Forschung ihre Tagung in Spanien ab. Die Wahl des Ortes hatte manches Gute an sich. Das spanische kirchliche Publikum zeigte sein Interesse durch eine für diesen Rahmen ungewöhnlich hohe Teilnahme. Die Teilnehmerzahl stieg gegenüber der letzten Tagung in Königstein im Taunus 1962 (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 534 ff.) von 200 auf 500, der größte Teil Geistliche und Ordensleute. Aber sie hatte auch ihre Nachteile. Die Vorlesungen und Referenten der Arbeitskreise waren zwar mit besten Kräften besetzt, aber die Konferenz vermochte diesmal offenbar weniger internationales Publikum, vor allem aus den nord- und mitteleuropäischen Ländern, anzuziehen. Im Gegensatz zur letzten Konferenz fehlten diesmal auch die Vertreter von protestantischer Seite, wodurch die Konferenz ein noch stärkeres konfessionelles Gepräge erhielt.

Aber auch sonst hatte sich gegenüber der Königsteiner Tagung manches geändert. Seit einem Jahr werden das Generalsekretariat der Internationalen Föderation Katholischer Sozialforschungsinstitute (FERES) und das Generalsekretariat der Internationalen Wochen für Religionssoziologie in Personalunion von Abbé François Houtart, Brüssel, geleitet. Präsident der Konferenz ist jetzt A. E. W. C. Spencer, der ehemalige Direktor des Newman Demographic Survey in London. Damit wurde die enge Verbindung zwischen FERES und der Internationalen Konferenz, deren hauptsächliche Trägerin FERES immer schon war, auch personell hergestellt und zugleich die „Entlatinisierung" an der Spitze, die der frühere Präsident, Jean Labbens, Lyon, auf der Königsteiner Tagung vorgeschlagen hatte, durchgeführt. Die organisatorische Vorbereitung der Woche lag in der Hand des rührigen Barceloneser Instituts für Angewandte Soziologie und Pastoral (ISPA). Organisatorischer Leiter war der wissenschaftliche Direktor des ISPA, D. R. Duocastella. Auf die Diskussionsbereitschaft, die zudem noch durch die Tour de France gestört wurde, da wegen des Etappenziels (am 2. Juli) die einzelnen Sprachgruppen ihre Arbeitskreise — ein deutscher Arbeitskreis bestand nicht — an verschiedenen Ecken der Millionenstadt abhalten mußten,

wirkte sich das großstädtische Tagungsklima ungünstig aus. Soll die Internationale Konferenz zu einer wissenschaftlichen Expertentagung werden, so ist sie mit der Wahl kleiner Tagungsorte besser beraten, wo die Teilnehmer eher zu Konzentration gezwungen sind. Hier verloren sie sich zu sehr im Getriebe.

Verlagerung der Fragestellung?

Für die angestrebte Entwicklung innerhalb der Konferenz selbst ist es vielleicht nicht ohne Belang, auf die Unterschiede in der Thematik zwischen der Siebten und der Achten Konferenz hinzuweisen. Die Königsteiner Tagung hatte als Generalthema behandelt „Psychologische und soziologische Aspekte der Kirchenzugehörigkeit". Das Thema der Konferenz von Barcelona lautete: „Die Religion im Übergang von einer vortechnischen in eine industrielle und städtische (besser wohl ‚verstädterte') Gesellschaft". Man wird nicht ganz fehlgehen, wenn man in diesen beiden, sachlich einander in vieler Hinsicht berührenden Themen zugleich eine gewisse Verlagerung der Fragestellung im allgemeinen Rahmen religionssoziologischer Forschung sieht. Wenigstens das Generalthema war in Königstein noch viel stärker durch eine engere kirchensoziologische Fragestellung gekennzeichnet, während diesmal das Thema auf einen weiteren Horizont wies, freilich zunächst nur das Thema, von seiner Durchführung kann nicht unbedingt Gleiches gesagt werden. Dazu fehlte dieser Konferenz mehr als der Tagung in Königstein der Rahmen, da die Teilnehmerschaft noch stärker als in Königstein von Praktikern, und zwar aus dem hispanisch-lateinamerikanischen Raum, beherrscht war, wo in den letzten Jahren, kräftig gefördert durch die FERES, die pastoralsoziologischen Untersuchungen sich mehren und einen wichtigen Beitrag zur innerkirchlichen Gewissenserforschung über die Lage der Seelsorge und ihre soziokulturellen Voraussetzungen leisten.

Wo steht die kirchliche Religionssoziologie?

Von vielen Seiten, besonders von protestantischen Vertretern in den Vereinigten Staaten und in Deutschland, wird gegenüber der „kirchlichen" Religionssoziologie (im französischen Sprachgebrauch wiedergegeben mit dem Ausdruck „sociologie religieuse") immer wieder der Vorwurf erhoben, die kirchengebundene und vielfach von kirchlichen Einrichtungen getragene religionssoziologische Forschung in Europa bewege sich in zu engen Grenzen, verwechsle Religionssoziologie allzu leicht mit Kirchen- oder gar mit Pastoralsoziologie (nicht unbedingt zum Vorteil dieser selbst), sofern ihr Horizont überhaupt über rein soziographisch-statistische Untersuchungen über die verschiedenen Manifestationen der Kirchenzugehörigkeit und der Daten der religiösen Praxis hinausreiche. Sie betreibe einen gewissen Dilettantismus, wende oft empirische Einzelergebnisse allzu voreilig auf allgemeine Fragestellungen ohne die notwendige theoretisch-wissenschaftliche Durchdringung an, betreibe ihre religionssoziologischen Analysen einseitig unter institutionellen und rein kirchlich relevanten Gesichtspunkten, vermöge sich nicht von ihrem eigenen Ursprung als Hilfsforschung der kirchlichen Pastoral zu befreien oder über diese gewiß nützlichen und auch für die allgemeine soziologische Forschung brauchbaren Ansätze hinauszuwachsen. Sie sei sich dessen zuwenig bewußt, was Religion als soziales Phänomen in sich und nicht nur in seinen kirchlich institutionellen Ausprägungen bedeute. Das sei der Grund, warum besonders in Europa die religiöse Soziologie ein kärgliches Dasein am Rande der allgemeinen soziologischen Forschung führe.

Die Kritik Luckmanns

Wohl die einschneidendste Kritik an dieser Situation übte in letzter Zeit Thomas Luckmann in seinem im Verlag Rombach, Freiburg, erschienenen Büchlein „Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft". Luckmann erspart der „vorherrschenden methodologischen Position" in der Religionssoziologie nicht den Vorwurf eines „vagen Positivismus". Die forschungstechnische Zuständigkeit der Disziplin erreiche besonders in Europa nicht den Stand der anderen soziologischen Disziplinen. Die theoretischen (Luckmann spricht abwertend von „ideologischen") Grundannahmen der neueren Religionssoziologie erschwerten mit ihrer forschungstechnischen Unreife ein vertieftes Verständnis der Religiosität in der modernen Gesellschaft. Religiosität werde „vergegenständlicht und stückweise zerlegt", und dabei werde ihre innere, aber auch gesellschaftlich bedingte Struktur übersehen. Weil man die kirchlich-institutionelle Anschauungsweise (Luckmann spricht hier wiederum abwertend von „ekklesiastischen" Auffassungen) unkritisch auf soziologische Sachverhalte übertrage, fasse man Religion gegenständlich und definiere nach äußeren Anhaltspunkten bestimmte Verhaltensweisen und Meinungen als religiös und korreliere diese dann mit soziologischen Variablen. Religiosität, auch kirchengebundene Religiosität, verschwinde dann „als in der Person und in der Kultur verankertes Sinnphänomen".

Ein ähnliches Fazit zieht Joachim Matthes in seiner im Furche-Verlag, Hamburg, herausgegebenen Schrift „Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft". Seine Feststellungen konzentrieren sich auf die These, die kirchlich gebundene Religionssoziologie verwechsle Religionssoziologie mit Kirchensoziologie, setze Religionssoziologie (besonders im katholischen Bereich) mit Pastoralsoziologie gleich. Bereits in einer Würdigung der Ergebnisse der Königsteiner Tagung in der Kölner „Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie" (Nr. 4, 1962) hatte Matthes eine ähnlich lautende Kritik formuliert und auf die beiden Strömungen hingewiesen, die innerhalb der Internationalen Konferenz für Religionssoziologie am Werke sind: die eine, vorherrschende, von Frankreich kommende und kirchen- und pastoralsoziologisch ausgerichtete, die andere, in der Minderheit befindliche, vornehmlich an der amerikanischen Religionssoziologie orientierte, die den Auftrag ihrer Disziplin weniger in einer kirchengebundenen pastoralen Hilfswissenschaft sieht, sondern diese als Teildisziplin der allgemeinen Soziologie mit der Verpflichtung zur genaueren Überprüfung der theoretischen Grundlagen und der bisher angewandten Forschungsmethoden. Die meisten Kritiker der ersten Richtung, die trotz der „Entlatinisierung" der Konferenz die vorherrschende, wenn nicht die beherrschende geblieben zu sein scheint, bestreiten nicht den Nutzen und die positiven Ergebnisse ihrer bisherigen empirischen Forschungen für die Kirchen, aber auch für die allgemeine Soziologie — auch Luckmann betont diese positiven Ergebnisse —, sie sehen sie aber von der wissenschaftlichen Soziologie überholt.

Kirchlich introvertiert?

Diese Kritik könnte besonders den nicht fachlich Geschulten als eine recht akademische Angelegenheit an-

muten. In Wirklichkeit geht es um das tiefere Eindringen in das Phänomen des Religiösen als gesellschaftliche Wirklichkeit und, von der Kirche her gesehen, um die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in seinem religiös-sozialen Kern. Nur wenn es der kirchengebundenen Religionssoziologie gelingt, über ihren eigenen Horizont hinauszusehen, von einem pastoral sicher begrenzt fruchtbaren kirchlichen Empirismus zum religiösen Phänomen als ganzem vorzustoßen, die Brücke zur „profanen" Soziologie, die sich besonders in Amerika mit zunehmendem Interesse der Religion annimmt, zu finden und sich dort das wissenschaftlich-theoretische Rüstzeug zu holen, leistet sie ihren Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt, nach dem das Zweite Vatikanum sucht.

Vielleicht hatte Osmund Schreuder, der Autor der bekannten Untersuchung über die Soziologie der Pfarrei „Kirche im Vorort", Freiburg 1962 (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 182 ff.), die Argumente der Kritiker etwas zu leicht genommen, wenn er rein quantitativ feststellte, zwischen den allgemeinen, theoretischen, grundlegenden und den „praktischen" Untersuchungen zur Pastoralsoziologie herrsche ungefähres Gleichgewicht und es handle sich bei der „sociologie religieuse" keineswegs um eine „introvertierte Soziologie der Kirche" — auch in seinem Referat wurde man diesen Eindruck nicht ganz los. Daß es an der Quantität der Publikationen nicht fehlt, war allerdings leicht glaubhaft zu machen.

Schreuder hat wohl auch die deutschen Verhältnisse nur unter einem begrenzten Aspekt getroffen, wenn er feststellte, es fehle in Deutschland an empirischen Forschungen, weil an den deutschen Universitäten die allgemeine Soziologie einseitig spekulativ betrieben werde und, was die Religionssoziologie betrifft, von Autoren mit vornehmlich theologischen Interessen beherrscht sei: Es herrsche das Interesse an der Makrosoziologie vor, die „unter dem Gesichtspunkt strenger Forschung nicht viel hergibt". Das mag seine Richtigkeit haben, verfehlt aber das Ziel, solange die „sociologie religieuse" gerade noch um ihre theoretischen Grundlagen im Rahmen der allgemeinen Soziologie ringen muß.

Eine etwas schwammige Thematik

Hinsichtlich der Durchführung ihrer Thematik wäre an der Konferenz einiges auszusetzen. Man hatte nicht den Eindruck, daß es gelungen war, das Generalthema in einer alle Referate umfassenden einigermaßen logischen Ordnung zu behandeln, eher diente es als formale Klammer. Das lag wohl auch an organisatorischen Schwierigkeiten, die zwangen, im letzten Augenblick noch Referenten zu wechseln und Themen zu ändern. So war das Thema von James H. Kirk: „Das christliche Sozialbewußtsein im gesellschaftlichen Wandel des Südens" (gemeint war das Verhältnis der christlichen Kirchen und Sekten zur Entwicklung der schwarzen Minderheit in den amerikanischen Südstaaten), das wegen des regionalen Phänomens, das er gründlich behandelte, einer eigenen Würdigung bedürfte, etwas zu speziell, wenn auch keineswegs fehl am Platze. Ähnliches gilt vom Ersatzreferat (für E. Golomb) von P. Greeley (Amerikanischer Katholizismus im sozialen Wandel) und das Referat von Lord Simey über „Die Anpassung der sozialen Werte in Entwicklungsgesellschaften". Auch die Hauptreferate, von E. Pin, Gregoriana, Rom („Religiöse Motivationen im gesellschaftlichen Wandel"), von J. A. Prades, Löwen („Die religiösen Werte im städtischen Milieu") und von J. Remy, Löwen („Die kirchlichen Rollen und Institutionen in der städtischen und industriellen Zivilisation"), boten keine strenge Einheit. Dasselbe gilt auch für die Diskussionen in den Arbeitskreisen, die bei der französischen Gruppe von den traditionellen pastoralsoziologischen Themen beherrscht war, während bei der spanischen Gruppe in vier Referaten (Perez, Kolumbien; Poblete, Perú; Pin, Rom; Duocastella, Barcelona) vornehmlich Fragen der Verstädterung und ihre Wirkungen auf das religiöse Verhalten, zum Teil auf allgemeinerer sozialwissenschaftlicher Basis, behandelt wurden. Dabei konnte man feststellen, wie stark sich die Untersuchungen der kirchlichen Religionsoziologie (besonders im Rahmen der FERES) in letzter Zeit regional auf Lateinamerika konzentrierten und welch regen Anteil die Vertreter Lateinamerikas daran selbst nehmen.

Auch wenn die von den Kritikern geforderte neue Ortsbestimmung der „sociologie religieuse" nicht Gegenstand der Erörterung der Konferenz war (sie böte dafür sicher den Rahmen bei richtiger fachlicher Beschränkung der Teilnehmerschaft), so bemühte man sich doch besonders in den Hauptreferaten des zweiten und dritten Tages, auf die wir uns im folgenden beschränken, auch um formale Vertiefung.

Religions- oder traditionskonforme Motivationen?

Das galt vor allem für das Referat von Pin, das thematisch den Kernpunkt der Tagung bildete. Pin entwickelte eine Typologie der religiösen Motivationen und versuchte an Hand dieser Typologie von Motiven die Wandlungsmöglichkeiten im religiösen Verhalten beim Übergang von einer vortechnischen in eine industrielle, von einer agrarischen in eine städtische Gesellschaft aufzuzeigen: Die verschiedenen Motivationen, die der religiösen Betätigung zugrunde liegen, schaffen in der geschichtlichen Abfolge und im zeitlichen Nebeneinander verschiedene „Religionen" bzw. religiöse Systeme. Pin ging dabei von der Voraussetzung aus, daß ein und demselben religiösen System auf verschiedenen Stufen mehrere Motivationen entsprechen können. Die bleibende Identität des religiösen Systems bzw. des religiösen Verhaltens der Gläubigen hängt davon ab, welche Motivationen innerhalb der Mehrheit oder Vielheit von Motiven vorherrschen. Zur Bestimmung der Motivationen in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Voraussetzungen genügt nicht die amtliche Lehre der Gemeinschaft. Es kann ein deutliches Gefälle zwischen den amtlich gebilligten und den tatsächlich vorhandenen oder vorherrschenden Motiven geben. Nach der Lehre seiner Religion sind für den Christen Glaube, Hoffnung und Liebe die Motive religiöser Betätigung, in Wirklichkeit können Motive gesellschaftlicher, politischer oder kultureller Ordnung vorübergehend oder ständig den Ausschlag geben. Das ist für die Theorie und die Praxis des religiösen Verhaltens sicher nichts Neues, aber von diesem Sachverhalt her legte Pin in seinem Referat den Grund für die Erarbeitung der Unterscheidungskriterien für religionskonforme und religionsfremde Motivationen religiöser Betätigung innerhalb eines religiösen Systems: Unter der getreuen Beobachtung des Sonntagsgebots z. B. können sich die verschiedensten Motive verbergen, ohne daß sich deren Träger oder der mit der sozialen Kontrolle innerhalb des Systems Beauftragte darüber Rechenschaft geben. „In einer stark institutionalisierten Gesellschaft kann der Wunsch nach strenger Kontrolle der Aktivität der Mitglieder zur Fixierung einer bestimmten Anzahl leicht kontrollierbarer und bloß äußerlicher Ge-

bote führen und die Aufmerksamkeit sich anstatt auf die Ziele und Werte, die die Aktivität des Subjektes inspirieren, bloß auf die äußere Konformität konzentrieren." Es könne auch zutreffen, daß die Verantwortlichen organisierter Religionen im Bestreben, mehr oder weniger funktional zu sein, zum Gebrauch ihrer potentiellen oder wirklichen Anhängerschaft eine Reihe von Riten oder Praktiken schaffen, die den im lokalen Kulturbereich existierenden religiösen Motivationen angepaßt sind. Diese unterscheiden dann nicht mehr zwischen dem „kulturell determiniert Religiösen" und dem „religiösen System", dem sie zugehören. Damit ist die Religion zu einer Institution der Kultur geworden.

Personale Primärmotivationen

Im zentralen Teil seines Referates analysierte Pin zwei Gruppen von Motivationen, die gleichzeitig verschiedenen Tiefendimensionen angehören, wobei die erste Gruppe (Primärmotivationen) dem eigentlich religiösen Faktor entstammt, die zweite Gruppe (Sekundärmotivationen) eine soziale Basis hat.

Unter den Primärmotivationen behandelte Pin auswählend drei: die „kosmologische", die Heilsmotivation und die von Pin wohl etwas willkürlich so bezeichnete „mystische". Kosmologische oder biologische Motivationen sind das Kennzeichen für Primitivreligionen, ohne notwendig daran gebunden zu sein. Das Göttliche wird verstanden in Funktion der primären Lebensbedürfnisse des Menschen. Den verschiedenen Bedürfnissen entsprechen die verschiedenen Götter oder Heiligen. Innerhalb dieser Motivationen fehlt der Bezug des Religiösen zum Sittlichen. Das Göttliche hat nicht die Funktion, die sittliche Existenz zu verwandeln, sondern die täglichen Bedürfnisse zu befriedigen. Die religiöse Betätigung, die von solchen Motivationen getragen ist, vermag keine starken Gruppenbindungen zu schaffen. Diese (und damit die Bindungen an den Zauberer, Schamanen, Priester) können zerfallen, wenn die Bindung zu keiner Befriedigung führt oder etwa der Kranke selbst ein Heilmittel für sein Übel gefunden hat. Beim Übergang (durch gesellschaftlichen Wandel oder durch Auswanderung aus dem eigenen Kulturkreis) von einer vortechnischen in eine technische Gesellschaft fallen manche dieser Motive für den Rekurs an die Gottheit weg. Die diesen Motivationen geneigtesten sozialen Schichten (die ländliche Bevölkerung, die in unmittelbarem Kontakt mit unkontrollierbaren Naturerscheinungen lebt) lösen sich deshalb beim Übergang in das technisch bestimmte städtische Milieu in dem Maße von ihrer traditionellen religiösen Praxis, als diese „kosmologisch" oder „biologisch" motiviert war.

Andere Folgerungen ergeben sich für das religiöse Verhalten im sozialen Wandel, wenn das ausschlaggebende Motiv religiöser Betätigung das Heil im Jenseits ist. Die Gruppensolidarität innerhalb eines vom Heilsmotiv getragenen religiösen Systems (und damit die Beziehungen zu den amtlichen Vertretern des Systems) müssen kaum stärker sein als in den Naturreligionen. Was vom „chef religieux" verlangt wird, sind die Heilsmittel (Riten, Sakramente). Aber die Gruppensolidarität kann um so stärker sein, je heilsnotwendiger die verlangten Heilsmittel empfunden werden. Deshalb haben diese die viel größere Chance, beim Übergang von einer vortechnischen in eine industrielle Gesellschaft zu überleben. Das Heilsmotiv steht über dem technischen Fortschritt, setzt überhaupt bereits eine gewisse Reflexionsstufe voraus, ist deshalb besonders bei reflexionsfähigen Menschen ausschlaggebend. Aber die scharfe Trennung zwischen Diesseits und Jenseits führt dazu, daß dem diesseitigen Bereich keinerlei entscheidender religiöser Wert zuerkannt wird. Das führt zu einem permanenten Bruch zwischen dem religiösen Leben und der täglichen Existenz und kann entweder zu einer Fluchtaszese oder umgekehrt zu einem „De-facto-Laizismus" führen, der sich auf ein (zur Erlangung des Heils notwendiges) Minimum an Geboten der institutionalisierten Religion beschränkt.

Als dritte Primärmotivation nannte Pin die „mystische", einfacher: das Motiv der Bereitschaft, den Willen der Gottheit zu erfüllen. Auch hier kann es Fehlformen geben, die über die „biologische" Stufe nicht hinausreichen. Ist diese Motivation echt, so ist sie weniger spontan, sondern setzt beim Individuum eine persönliche Anstrengung und im gewissen Sinn einen Verzicht auf die beiden bisher genannten voraus. Sie schafft Bande zwischen den Glaubenden, die alle anderen Bande familialer, ethnischer, politischer oder wirtschaftlicher Natur überdauern können. Sie widersteht deshalb am meisten sozialen Wandlungen. Diese Motivation kann keiner bestimmten sozialen Klasse zugeschrieben werden.

Alle Primärmotivationen können sich in den verschiedenen Mischformen zur selben Zeit in ein und demselben Individuum, in ein und derselben Gruppe vorfinden. Von der Art und Weise, wie diese verschiedenen Primärmotivationen im Gläubigen und im religiösen System korrelieren, und davon, welcher der angegebenen Motivationstypen der vorherrschende ist, hängen die Beständigkeit des religiösen Verhaltens und die Kohärenz eines religiösen Systems im gesellschaftlichen Wandel, konkret im Übergang der Gesellschaft von ihrer vortechnischen in die technisch-industrielle Phase ab.

Die sozialen Motivationen

Von den sozialen (Sekundär-) Motivationen nannte Pin wiederum drei Typen: den kulturell spontanen, den kulturell reflektierten und den „sozio-religiösen". Der erste ist am häufigsten in vortechnischen Gesellschaften repräsentiert durch Zeremonien, mit denen sich die Gruppe identifiziert, nicht des rituellen Inhalts, sondern der Treue zum Brauch wegen, in der sich die Kontinuität der Gruppe ausdrückt: Alles fügt sich dem lokalen Brauch. Brauch und Sitte durchdringen das Bewußtsein der Gruppe so, daß Pflicht und Gruppenkonformität eine Identität bilden (tradition-directed persons). Solange dieser Gesellschaftstypus erhalten bleibt, bleibt das religiöse Verhalten unangetastet. Löst sich in einer technischen Gesellschaft diese Uniformität in Pluralismus auf, paßt sich das Individuum ohne Widerstand der neuen Situation an bei gleichbleibender Motivation, nur hat sich der „Inhalt" der Sitte entsakralisiert. Dieser Typ sozialer Motivation ist meistens verbunden mit Motivationen kosmologisch-biologischer Ordnung. Der Übergang in die industrielle Gesellschaft führt bei dieser Motivkonstellation zu einer doppelten religiösen Entfremdung: er vermindert die Gelegenheiten des Rekurses auf die Gottheit (durch Überwindung der Abhängigkeit von den Naturgewalten) und macht zugleich die soziale Motivation hinfällig. „In der industriellen Welt schaltet der Pluralismus die religiösen Komponenten aus dem Brauchtum aus."

Der zweite Typ, die kulturell reflektierte Motivation, steht im Gegensatz zur ersten, insofern sie Personen

eignet, die sich bewußt mit einer Gruppe identifizieren (inner-directed persons), die in der Religion eine integrative Institution der Gesellschaft sehen. Dieser Typ prädisponiert keineswegs zum sozialen Wandel, weil die davon bestimmten Gruppen sich einer Modifizierung des sozialen Gleichgewichts widersetzen. Verbunden mit dem zweiten Primärtyp (Heilsmotivation), führt dieser kaum in der gleichen Weise wie beim ersten Typ zur Aufgabe der religiösen Praxis.

Als sozio-religiöse Motivation bezeichnete Pin die willentliche Unterwerfung eines Individuums unter die Ordnungen einer religiösen Gruppe, die sich von der Globalgesellschaft abhebt. Mittels einer Reihe von Zwischengliedern (Familie, Schule, lokale Gruppen usw.) führt diese Motivation zur stärksten Identifizierung mit der religiösen Gruppe, die vom gesellschaftlichen Wandel kaum mitbetroffen ist. (Als Beispiel wurde angeführt, daß die Katholische Französische Landjugend ohne bemerkenswerte Verluste den Übergang von der Agrargesellschaft in die technische Zivilisation überstanden habe.) Verbunden mit dem dritten Primärtyp, erweist sich diese soziale Motivation als die beständigste, zugleich aber auch als die anpassungsfähigste, da hier die Gefahr der Überlagerung reflektierter religiöser Überzeugungen durch rein kulturell-soziale Abhängigkeiten die geringste Rolle spielt.

Wir haben hier das Referat von Pin als einziges der Konferenz ausführlich wiedergegeben, weil sich seine als Arbeitshypothese formulierten Ausführungen am ehesten mit dem Generalthema der Tagung deckten, weil hier in großer Nüchternheit versucht wurde, die religiösen und gesellschaftsbedingten Motive religiöser Betätigung in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu sehen und gleichzeitig deutlich voneinander zu scheiden, und weil hier der kirchlichen Pastoral wichtige Ansätze für die Ausrichtung der Verkündigung geboten wurden, die — aufs Ganze gesehen — weiter führen mögen als endlose statistische Erhebungen, die immer wieder dasselbe bestätigen.

Kirchliche Institutionen und städtische Zivilisation

Da die weiteren Referate von J. A. Prades (Löwen/Barcelona) und J. Remy (Löwen) weder eine direkte Weiterführung des hier Gesagten bildeten noch eigentlich sich mit dem Wandel des Religiösen im Übergang in die technische Gesellschaft im Sinne des Themas der Woche befaßten, sondern der städtisch-industriellen Zivilisation eigentümliche Fragen behandelten, seien hier nur der Vollständigkeit halber einige Hauptgedanken wiedergegeben.

J. Remy behandelte in seinem Referat über die Stellung der kirchlichen Institutionen in der städtisch-industriellen Gesellschaft drei Fragenkreise: den sozialen Bedeutungswandel des „Quartiers" (Pfarrei) für die Seelsorge, die Bedeutung der publizistischen Mittel als verbindender Medien der Globalgesellschaft im Vergleich zu (oder neben) Verkündigung und Liturgie, die Kirche als Institution in der Konkurrenzsituation mit anderen Institutionen. Durch die Auflösung der Einheit von Wohn- und Arbeitsplatz durch die Segmentierung der verschiedenen sozial-kulturellen Funktionen hat das Quartier aufgehört, ein lebendiges Zentrum sozialer Kommunikation zu sein. Das Festhalten daran und die Ausrichtung der Seelsorge auf den Raum des Quartiers entsprechen mehr einer aus der Agrargesellschaft, der Struktur des Dorfes, übernommenen Tradition als der städtisch-industriellen Wirklichkeit. Die konstitutiven gesellschaftlichen Bindungen lassen sich heute nicht mehr in kleinen Zentren realisieren, weil die örtliche Nachbarschaft als soziales Band abgelöst ist durch global-soziale Bindungen, in die das Individuum durch eine Vielfalt diversifizierter Rollen eingegliedert ist. Da das Quartier kein dynamisches Zentrum der städtischen Gesellschaft ist, muß die Kirche ihre Institutionen auf eine Großraumseelsorge ausrichten, in den Zentren moderner sozialer Kommunikation fußfassen, da die soziale Kohäsion im makrosozialen Raum, z. B. durch die Wirkung der Massenmedien, viel stärker geworden ist. Bewältigen kann — das war eine der Folgerungen, die Remy zog — die Kirche diese Situation nicht durch die Neuschaffung mehr oder weniger uniformer Sozialkontrollen, sondern durch die Reaktivierung einer Vielfalt von Tätigkeiten, die sich funktional in das städtische Gesamtgefüge einordnen. Sie muß der Vielzahl der Gruppen Rechnung tragen, ohne sich einseitig einer bestimmten Gruppe zu verschreiben oder die seelsorglichen Bemühungen nur auf bestimmte Gruppen (z. B. Familie) zu konzentrieren oder sich einseitig auf diese oder jene Komponente kirchlich-religiöser Erscheinungsformen zu verlassen.

Das Gefüge der sozialen Welt, in der ein Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen herrscht, vervielfältigt die autonomen Entscheidungen auf religiösem Gebiet. Die Zukunft der Gesellschaft ist im städtisch-industriellen Milieu nicht mehr von der religiösen Kohärenz der durch „partielle Solidaritäten" verbundenen Gruppen abhängig. Die Konkurrenz der verschiedenen Ideologien und Systeme fördert die Heranbildung selbständig entscheidungsfähiger Individuen und macht — das war eine weitere Folgerung für die Zukunft der kirchlichen Institutionen — die Funktionsbasis dieser Institutionen demokratischer, was notwendig zu einem Gestaltwandel dieser Institutionen, mit vielen psychologischen Problemen für den Klerus, der im städtischen Milieu neue Führungsformen bei wirksamster Aufteilung und Interdependenz der Funktionen und Ämter entwickeln muß.

Entwicklung religiöser Werte im städtischen Milieu

Aber alle diese mehr für die praktische Pastoral als für die theoretische Forschung wichtigen Zusammenhänge und Folgerungen setzen die grundsätzliche Frage voraus, inwieweit das städtisch-industrielle Milieu in seinen verschiedenen Komponenten der Entwicklung religiöser Werte hinderlich oder förderlich ist. Damit setzte sich im engen Anschluß an die Funktionstheorie Talcott Parsons' J. A. Prades auseinander. Wir können hier wiederum nur das (hypothetisch formulierte) Ergebnis kurz skizzieren, ohne daß wir auf die Klärung der theoretischen Begründungen und des Begriffsapparates, dem der größte Teil des Referats gewidmet war, eingehen können.

Nach Prades kann auf Grund der vielen empirischen Untersuchungen nicht bestritten werden, daß das städtische Milieu nach den verschiedenen strukturellen Typen verschiedene typologisch faßbare Einflüsse auf die religiöse Praxis ausübt. Diese Erkenntnis könne heute auch als theoretisch gesichert gelten. Es könne aber nicht bewiesen werden, daß die städtischen Strukturen einen typischen Einfluß auf die weltanschaulichen Grundhaltungen ausüben. Diese sind in keiner Weise an Kategorien räumlicher Ordnung gebunden. Wohl aber müsse als wahrscheinlich angenommen werden, daß diese weltanschaulichen Grundhaltungen viel stärker bedingt werden

durch die Struktur der Globalgesellschaft als durch die Struktur der städtischen Gesellschaft (in dieser Überordnung der Globalgesellschaft, was die Beeinflussung religiöser Wert- oder Haltungsentwicklung betrifft, traf sich Prades übrigens mit dem Referat von Remy, dessen Ausführungen über die Einordnung der kirchlichen Institutionen in der städtischen Gesellschaft ganz auf dieser Voraussetzung fußten).

Nach Prades bleibt den städtischen Strukturen als spezifische Aufgabe die Differenzierung der innerhalb der Globalgesellschaft entwickelten weltanschaulichen Grundhaltungen und damit auch der religiösen Werte. Das städtische Milieu wird, was die Entwicklung von Wertsystemen und weltanschaulichen Grundhaltungen betrifft, zum Pionier und Vorläufer der kulturellen Integration der Globalgesellschaft. Die städtische Gesellschaft wird zum Polarisationspunkt global-sozialer Entwicklung. Da innerhalb dieser Entwicklung im Hinblick auf die Entfaltung eines globalen Wertsystems die persönliche Verantwortung einen der Grundwerte bildet, muß sich die Kirche mit den daraus folgenden Adaptationsproblemen für ihr System von Institutionen auseinandersetzen.

Soziologie, Theologie und Kirche

Ohne daß die Referate unmittelbar Wegweisung für die Reform kirchlicher Pastoral sein wollten, war es doch eines der positivsten Ergebnisse der Konferenz von Barcelona, daß von seiten der soziologischen Forschung aus dem innerkirchlichen Raum manche unaufdringliche, aber harte Frage an die Kirche und die Theologie gerichtet wurde; Fragen, die wohl auch nur zu einem Teil von der Soziologie her beantwortet werden können (sie setzen das Zwiegespräch mit der Theologie voraus, ohne daß die kirchlichen Vertreter der Soziologie ihre Disziplin selbst mit theologischen Kategorien vermengen, eine Gefahr, die offenbar immer noch nicht ganz vermieden ist), die aber angesichts des gegenwärtigen Bemühens der Kirche um ein neues Verhältnis zur „Welt" und ein tieferes Verständnis einer den traditionellen kirchlichen Strukturen entwachsenen Industriegesellschaft ihre heilsame Funktion hatten.

Dabei waren vor allem drei Fragenkomplexe angesprochen, die für die Kirche von elementarer Bedeutung sind: Wo liegt die Grenzlinie von „Religiösem" und „Profanem" im kirchlichen Vollzug? (in diesem Zusammenhang tauchte auch öfters die Frage nach einer positiven soziologischen Interpretation des Phänomens der Säkularisierung auf); welche Folgerungen muß die Kirche als Institution ziehen, um einerseits ihre letztlich nicht mit innerweltlichen Kategorien faßbaren Eigenstrukturen in der konkreten gesellschaftlichen Verfassung der Gegenwart zu entwickeln und um anderseits zu neuen Führungsformen zu finden, die funktional wirksam und zugleich der erhöhten Selbstverantwortung des einzelnen gerecht werden; welche Folgerungen ergeben sich für die pastorale Planung (Strategie) der Kirche aus der Tatsache, daß die städtische Gesellschaft immer mehr oder gar ausschließlich zum Polarisationspunkt global-sozialer Entwicklung geworden ist und deshalb die Bewältigung des Phänomens der „Verstädterung" die Voraussetzung für eine sozialkonforme Seelsorge und die aktive Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ist. Die Art und Weise, wie diese Fragen gestellt wurden, zeigte, daß die kirchliche Religionssoziologie trotz mancher Unzulänglichkeit, die auch auf dieser Tagung festzustellen waren, daran ist, sich etwas von ihrer „Introvertiertheit" zu befreien und sich (der Kirche wegen) einem breiteren Horizont zu öffnen.

Widerstände?

Nüchterne soziologische Analysen können für das kirchliche Denken revolutionierend wirken, und das kann zu Mißverständnissen führen und Widerstände hervorrufen. Trotz des wachsenden Interesses auch von seiten der Amtskirche an der religionssoziologischen Forschung fehlt es nicht an Hindernissen. Sowohl Schreuder in seinem Einleitungsreferat wie Spencer im Schlußwort bezogen sich darauf. Schreuder erwähnte die Auflösung der Newman Demographic Survey durch die englische Hierarchie, auch reglementierende Maßnahmen an deutschen Instituten. Es kam nicht von ungefähr, wenn Spencer fast leidenschaftlich die Verantwortung der Soziologen beschwor, über die Gesellschaft die Wahrheit zu sagen, und erklärte, das bedauerlichste sei, „beobachten zu müssen, daß in vielen Teilen der Welt das größte Hindernis gegen die Anwendung der Früchte der Arbeit des Sozialwissenschaftlers in der Kirche die Weigerung der zuständigen kirchlichen Autoritäten ist, die Publikation zu erlauben..."

Aus der Ökumene

Der 12. Deutsche Evangelische Kirchentag in Köln

Es wäre für eine katholische Zeitschrift leichter, über den Deutschen Evangelischen Kirchentag zu berichten, wenn er nicht gerade „Kirchentag" hieße, sondern etwa einen Namen führte analog dem deutschen Katholikentag. Die Schwierigkeit wird dadurch nicht geringer, daß seine Führer gleichzeitig von der „evangelischen Laienbewegung" sprechen, nicht ohne einen gewissen Akzent gegen die Landeskirchenregierungen. Man muß nun einmal bei der Sache bleiben, und diese gute legitime Sache, die einst Dr. Reinold v. Thadden-Trieglaff, der Begründer der Kirchentage, gemeint und erstrebt hat, war die Überwindung des evangelischen Konfessionalismus und des Landeskirchentums, zweier Erscheinungen, von denen jeder Einsichtige heute weiß, daß sie im Zeitalter der Ökumene immer mehr zu Anachronismen werden. Aber bereits v. Thadden hatte sich nicht gegen die Landeskirchenregierungen durchsetzen können. Darüber konnten auch die Glanzzeiten der Kirchentage von Berlin und Leipzig nicht hinwegtäuschen, die der kirchlichen Einheit des deutschen Protestantismus und zugleich, warum auch nicht, der Einheit des deutschen Volkes dienten.

Inzwischen ist der große alte Mann abgetreten, aber seine Sache, die ja keine persönliche Erfindung, kein Hobby war, ist geblieben: das Ausbleiben der Kirche. Von dieser Sache brauchte der Generalsekretär des Kirchentags, Hans Hermann Walz, die Presse nicht abzulenken, wenn er fast zu werbemäßig von den diesmal nur 500 statt 700 Veranstaltungen sprach, die „vieles bieten", weil ja der Kirchentag „ein Forum des Protestantismus" bleiben solle.

Anders als Dortmund 1963

Der Kölner Kirchentag (vom 28. Juli bis 1. August 1965) war etwas anders als der von Dortmund vor zwei Jahren. Das zeigte schon die Losung: „In der Freiheit bestehen", womit die „Freiheit in Christus" nach dem Apostel Paulus (Gal. 5, 1 und 13) gemeint ist, während 1963 die Losung intellektuell abstrakt lautete: „Mit Konflikten leben" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 12f.). Gemeinsam aber war, daß dem Kirchentag wieder der heilsame Zuzug aus den Gemeinden der Sowjetzone fehlte, das heißt ein wesentliches Stück moderner Wirklichkeit. Gemeinsam war auch die Fortführung des heißen Themas der „Kirchenreform", das schon in dem umstrittenen Vorbereitungsheft den meisten Staub aufgewirbelt hatte und zum Fernbleiben konservativer kirchlicher Kreise, vor allem aus Westfalen, im wesentlichen der saturierten Pietisten, führte, und diese ausbleibenden Besucher konnten nicht durch die erst 1000, dann rund 5000 „konservativen" Posaunenbläser vollgültig ersetzt werden, die keine Mauern von Jericho oder Ninive mehr zum Einsturz bringen. Wiederholt wurden die intellektuellen Experimente von Dortmund zur Unterhaltung vor allem der Jugend am Abend, u. a. mit Bert Brechts üblich gewordenem „verrotteten Christen", der allmählich eine Art Norm der Selbstgerechtigkeit problematischer Christen zu werden scheint, was sicher weit von Paulus fortführt.

Gemeinsam, ja fast stärker war diesmal die Präsenz der Ökumene, vor allem in der Person des Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen, Visser 't Hooft, der sehr in den Vordergrund gestellt wurde — viel mehr als die einheimischen Kirchenhäupter — und der das notwendige Gegengewicht gegen den „Neuzugang" der Kirchentage, Kardinäle, Prälaten, Priester, Ordensleute und sogar freundliche, gutwillige Nonnen, bilden mußte. Gemeinsam war, so empfindet es nun einmal der katholische Beobachter, mit vielen klarsehenden Evangelischen, die fehlende Mitte der eucharistischen Gnadengemeinschaft mit ihrer feierlichen Stille. Sie ist durch diese unermeßliche Fülle der Worte nicht zu ersetzen, die es auf allen Veranstaltungen gegeben hat und die hernach besonders den Chronisten erdrückt, wenn er bergeweis die abgezogenen Texte sämtlicher Veranstaltungen vor Augen hat, ungerechnet die Presseberichte.

Die Gesamtkonzeption

Im Grunde aber war die Konzeption des Ganzen ziemlich klar und durchsichtig. Es gab nur zwei Arbeitsgruppen mit den beiden zentralen Problemen „Bibel und Gemeinde" sowie „Kirchenreform", sodann fünf Forumsgespräche, mit zahlreichen Vorlesungen fundamentiert, das erste über „Arbeit, Wirtschaft und Gesellschaft" (Beteiligung rund 800—1000 Besucher), das zweite über „Mann und Frau" mit allen heiklen Sonderfragen unserer Tage (Beteiligung rund 3000 und mehr), das dritte Forum: „Juden und Christen" (rund 3000), Forum vier über „Vorfragen der Politik" (kaum mehr als 2600) und Forum fünf: „Freiheit" mit den besten Referaten und der stärksten Beteiligung. Bei der Eröffnung des Kirchentages am Abend des 28. Juli im Müngersdorfer Stadion waren mehr als 20 000 Besucher anwesend, darunter 12 000—13 000 Dauergäste, von denen jeder Zehnte aus der Ökumene kam. Auf der Schlußkundgebung vom 1. August hatten sich auf dem weitläufigen Nordfeld um das 15 Meter hohe Kreuz über 120 000 Menschen eingefunden, eingerechnet Kölner Katholiken, zu wenig, um das weite Rund dieses Stadions zu füllen.

Zur Planung des Ganzen gab Generalsekretär Walz die Erklärung, der Kirchentag wolle mit seinen Darbietungen nicht provozieren, sondern evozieren, d. h. „die Christen und die Wohlstandskonsumenten, die wir sind, herausrufen" aus Trägheit und Konformismus mit starker Hinwendung auf die „Umkehr" zum wirklichen Nächsten. Damit mag es zusammenhängen, daß die Bonner Prominenz auf diesem kritisch gestimmten Kirchentag nicht zu Wort kam, sondern mit den Ehrenplätzen vorliebnehmen mußte, eine Maßnahme, zu deren Durchführung immerhin einige Freiheit gehörte.

Es war gut, daß der neue Kirchentagspräsident, Richard v. Weizsäcker, der mit seinen 45 Jahren dem industriellen Management angehört und wohl für den vielgerühmten Stil der „neuen Sachlichkeit" die Hauptverantwortung trägt — obwohl Manager am besten wissen, daß sie nur durch Teams führen können —, es war gut, daß er die Presse zur Vorsicht gegenüber Formeln und Überschriften ermahnte. Er halte es für nötig, so sagte er, daß die Kirche sich mit der immer schwerer zu verstehenden Welt befasse, damit der Glaube glaubwürdiger inmitten der neuen Wirklichkeit weitergegeben werden könne, denn mit dem Nachsprechen sei es nicht getan. Es war für seine wie seines berühmten Bruders Einstellung bezeichnend, daß beide empfahlen, in der Arbeitsgruppe „Bibel und Gemeinde" die in der Tat unerhört eindrucksvollen Vorträge des Mainzer Exegeten Hans Walter Wolff über das Buch Jona anzuhören, eine bestürzende Darlegung der Bekehrungsbereitschaft der verkommenen Welt gegenüber der Feigheit und Selbstgerechtigkeit des Boten Gottes, dem erst allerhand Gewalt angetan werden muß, bis er seine Pflicht tut, und der sich dann noch ärgert über Gottes Güte. In dieser gezielten Auswahl des Buches Jona für die Bibelarbeit war eine prophetische Warnung Jesu Christi aufgegriffen worden (vgl. Matth. 12, 39f.), ohne daß von ihr die Rede war. Hier lag auch die zentrale und gewollte Pointe für die Selbsterkenntnis der „verfaßten Kirche", d. h. der Landeskirchen, angesichts der scheinbar verlorenen und doch so umkehrbereiten Welt.

In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß die Presse, die ja nicht überall sein konnte, die Öffentlichkeit ungewollt irreführte, weil sie sich sogleich auf den gewürztesten Beitrag des Kirchentages, das schon im Vorbereitungsheft herausgestellte Referat von Frau Dorothee Sölle, stürzte und ihre von der Schule Gogartens geschärften Thesen hervorzerrte, denn was diese in Köln geborene und tätige Studienrätin, Mutter von drei Kindern, in peinvoller Sachlichkeit vorbrachte, war nichts anderes als die Grundkonzeption des Kirchentages, die in vielen anderen Vorträgen genauso durchbrach, vor allem eben in den aufrüttelnden Exegesen von Professor Wolff über das Buch Jona.

Das Neue dieses Kirchentages war in der Tat seine eigentümliche Sachlichkeit, aber sie war doch nur der Vordergrund einer glühenden, mühsam verdeckten Leidenschaft, den Kirchentag zu einer Bußbewegung ohne den Jargon der kirchlichen Bußpredigten werden zu lassen, ohne Gezeter gegen die Diktatur der Unanständigkeit, ohne den Ruf nach der Staatshilfe für „saubere Leinwand".

Umkehr der reichen Christenheit?

Schon die Eröffnungspredigten von Visser 't Hooft und Martin Niemöller waren auf die Umkehr der „reichen

Christenheit" angelegt mit dem Evangelium vom ungerechten und nicht vergebungsbereiten Verwalter als Vorlage. „Die Welt hat recht, wenn sie sagt, daß die Kirchen unendlich mehr über die Vergebung geredet haben, als daß sie Vergebung in ihrem eigenen Leben praktiziert haben . . .", sagte Visser 't Hooft. Er meinte, die bisher geleistete Entwicklungshilfe der ehemaligen Kolonialmächte sei nicht genug. Die reichen Länder seien „noch immer nicht bereit, für eine echte soziale Gerechtigkeit auf weltweiter Basis einzutreten". Immer noch werde in einigen Teilen der Welt die schwarze Rasse unterdrückt, und internationale Probleme würden immer noch mit brutaler Gewalt gelöst. Sorge um die Welt, nicht eigentlich die Freiheit, sondern das verantwortungsbereite Freisein für den notwendigsten Gottesdienst an der Welt war das Thema.

Dafür sollte die Arbeitsgruppe „Bibel und Gemeinde" viele Christen überhaupt erst öffnen. War auch das Buch Jona die Hauptsache, so wurde doch ernsthaft, aber leider wieder zu gelehrt versucht, den Frommen die biblische Realität zu erschließen, so von Willi Marxen, Ordinarius in Münster i. W., mit seinem Referat „Jesus hat viele Namen", Namen, die ihm zugewachsen sind, mit denen man ihn aber nicht identifizieren könne. Die Frage, wer er eigentlich sei, sei eine legitime, von Jesus selber bei Cäsarea provozierte Frage, und die Antwort des Petrus sei eben nur teilweise richtig und mehr falsch als wahr gewesen. Walter Kreck, Ordinarius in Bonn, behandelte bewußt das sehr umstrittene Thema: „Die Gemeinde braucht die Kritik der Bibel", und er gab sich alle Mühe, die Hörer für die moderne Bibelkritik zu gewinnen, vergeblich, wie der Abschluß der Diskussion zeigte. Vielleicht war das Gebotene doch zu professoral. Der einfache Gläubige, der Jesus verbunden ist, kann nun einmal verlangen, daß man mit ihm nicht in der Sprache der „Schriftgelehrten" redet. Daß die einfache Sprache auch dem Supergelehrten möglich ist, hat ohne Zweifel Carl Friedrich v. Weizsäcker unter Beweis gestellt, als er in Hemdsärmeln nicht so sehr über die Freiheit dozierte, sondern zu ihr verhalf, und keiner merkte, daß in diesem Kopf die schwierigsten physikalischen Formeln leben.

„Kirchenreform"

Was für die Arbeitsgruppe „Bibel und Gemeinde" trotz des erheblichen Aufwandes an gelehrtem und evangelistischem Geist gilt, daß sie mit einer scharfen Dissonanz zwischen Gemeindefrömmigkeit und Universitätstheologie endete, das gilt im Grunde auch von der Arbeitsgruppe „Kirchenreform", aber nicht, weil eine Frau so harte Worte wagte, denn neben ihr stand Hans Jochen Margull, Genf, vom Faith-and-Order-Referat und demnächst Gastprofessor in Tokio. Auch er unterstrich mit dem Blick auf die Welt, daß „die Kirche sich selbst im Wege steht", und wünschte eine „Kirchenreform um jeden Preis". Was er und Frau Sölle unter dem Thema „Kirche ist auch außerhalb der Kirche" vorbrachten, waren ja im Grunde keine Neuigkeiten, sondern darüber, daß es eine „latente Kirche" außerhalb der Kirche gibt, ist doch in zahlreichen Kommissionen des Weltrates der Kirchen auf Wunsch der Missionare schon bei der Vorbereitung der Dritten Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 gehandelt worden, ebenso wie es eine erstarkende katholische Tradition gibt, die dann auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ja schon in der Eröffnungsansprache von Papst Johannes XXIII. über die konzentrischen Kreise, in denen die Kirche um ihre sichtbare Mitte gegliedert sei, eine erhebliche Rolle gespielt hat. Daß nun endlich, wenn auch in anderer, in härterer und ungeschützterer Diktion, auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag davon die Rede war, immer das bußbereite Ninive vor Augen, das wird keinen Christen anfechten können; und das kann auch nicht von der Presse unter dem Schlagwort vereinnahmt werden: „Die evangelischen Laien rühren sich", denn die eigens herausgestellte gelehrte Theologin Sölle kann man nicht gut als Laien bezeichnen, wenn sie sich auch mit Grund darüber beklagte, daß Eingaben von Laien von den evangelischen Kirchenbehörden zu den Akten gelegt werden. Warum darf das nicht laut gesagt werden? Warum soll man sich darüber ärgern, daß wir nach den Worten dieser Frau „in finsteren Zeiten leben" und das Frommsein im Sinne der kirchlich Frommen sehr schwierig geworden ist? Das gilt für viele Menschen guten Willens.

Sicher kann man nicht gut theologisieren, wo nun die Grenze der „latenten Kirche" derer, die, auch ohne von Christus zu wissen, seinen Willen tun — wie der barmherzige Samariter —, zu der „verfaßten Kirche" liegt. Dazu ist der Kirchentag nicht da. Aber die Bereitschaft vieler seiner Teilnehmer, an die latente Kirche überhaupt zu denken, war nicht eben groß, wie es scheint. Der Christus, der inkognito an uns vorbeigeht, ist bedrohlich, aber von ihm selber stammt das Wort (Matth. 25, 31 ff.), und auch damals haben die Seinen etwas dumm gefragt, wo er denn eigentlich gewesen sei. Es ist wahr, daß „die Zukunft der Kirche davon abhängt, ob und wie ihre Mauern abgebaut oder durchlässiger gemacht werden können", und von ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik und Veränderung.

Wenn es eine Frage an die Arbeitsgruppe „Kirchenreform" gäbe, dann wohl diese, die wir aus vielen evangelischen Stellungnahmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil kennen: „Wo bleibt das evangelische Reformkonzil?" Davon hörte man nichts, und so weit sollte die „neue Sachlichkeit" vielleicht doch nicht gehen, daß sie auf ihre Weise dem Thema ausweicht, das ja erst die Deutschen Evangelischen Kirchentage ins Leben gerufen hat und das nicht von einer geschickten Veranstaltungsleitung, die „vieles bieten" will, irgend jemandem zuliebe ungeboten bleiben dürfte. Es sollte zu denken geben, daß die gewollt radikalen Thesen von Frau Sölle hernach besonders eifrig von den Hunderten fremdsprachiger ökumenischer Besucher diskutiert wurden.

Die Forumsgespräche

Die fünf verschiedenen Forumsveranstaltungen, hernach noch ergänzt durch ein Extraforum, nämlich das Gespräch zwischen Kardinal Jaeger und Präses Beckmann von der Evangelischen Kirche im Rheinland über das Konzil, als Sensation aufgemacht, aber im Grunde nur eine langjährige Vertrautheit des Gesprächs, die jetzt vor allem Volk mit längst bekannten Thesen dokumentiert wurde — das alles überschreitet bei weitem den möglichen Rahmen unserer Berichterstattung. Sinnvoller ist es, das herauszugreifen, was diesem Kirchentag ein eigenes Wesen, eine Zündkraft gegeben hat.

Was im Forum über „Arbeit, Wirtschaft und Gesellschaft" durch Fachleute wie Helmut Becker, Berlin, Friedrich Karrenberg, Velbert, und selbst den katholischen Gast Paul Mikat, Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, vorgetragen wurde, waren gute Dinge, die in der Forde-

rung nach der raschen Reform des Bildungswesens gipfelten und wohl etwas quer zu manchen Auswüchsen der liberal verstandenen „sozialen Marktwirtschaft" lagen. Karrenberg machte es sehr deutlich, daß es in der EKD kaum einheitliche Stellungnahmen zu diesen Fragen gibt. Er war offenbar auch nicht ganz zufrieden mit den Anstößen, die die Denkschrift des Rates der EKD zur Eigentumsfrage seinerzeit gegeben hat. An diesen Themen wird es eben schmerzlich bewußt, daß zu ihrer Durchsetzung eine geeinte Kirche notwendig wäre. Karrenberg blieb auf der Generallinie des Kirchentages, wenn er zusammenfassend sagte, es gehe der kirchlichen Sozialarbeit „um Versachlichung, Entideologisierung, Nüchternheit, Wachhalten einer immer wieder in neuer Gestalt geforderten Verantwortung, um ein Stück gegenseitiger Verständigung, um Versöhnung und Befriedigung zum Wohl des Menschen und zum Lobpreis Gottes". Aber diese Vorträge wie andere über „Chancengleichheit und Spielraum des einzelnen in der Industriegesellschaft" zum Thema der Abhängigkeit und Freiheit der Person in der modernen Arbeitswelt waren es nicht, was diesem Kirchentag sein eigenes Gesicht gab.

„Mann und Frau"

Schon eher war es die Eindringlichkeit, mit der — sicher unter dem Einfluß des entsprechenden Referates im Weltrat der Kirchen — durch Madeleine Barot, Genf, mit einem Vortrag über „Die neue Einstellung der Christen heute zur Ehe" vertreten — alle Tabus der Ehe und der Geschlechtlichkeit offen und sorgsam besprochen wurden, eingeschlossen die verantwortliche Geburtenregelung. Aber die sehr langatmigen professoralen Ausführungen von Hermann Ringeling, Münster i. W., über das Thema „Was sagen Bibel und Kirche zur Liebe?" waren gewiß nicht der Gipfel dessen, was geboten wurde, auch wenn — wieder den Frommen zum Trotz — für Unbefangenheit gegenüber dem Geschlechtsleben des Menschen eingetreten wurde und, sogar unter Zitierung von Carl Amery, unnötig böse Worte gegen das „muffige Milieu" evangelischer Kleinbürgerlichkeit fielen mit der wohlbekannten Feststellung, daß die „Freiheit eines Christenmenschen" vom einfachen Volk nie verstanden worden sei, was vielen katholischen Seelsorgern beinahe nach dem Mund geredet ist.

Sonst wurde verhältnismäßig konservativ daran festgehalten, daß ein vorehelicher Geschlechtsverkehr sowenig anzuraten sei wie eine Frühehe. Doch solle man jungen Leuten den Weg in die Ehe nicht mit finsteren Mahnungen und Drohungen pflastern (Siegfried Keil, Marburg). Bei der Behandlung evangelischer Freiheit in der Geschlechtsmoral dürfe man weder alte Vorstellungen konservieren noch über alle Konventionen und Tabus hinweggehen und dem „Phantom einer ungewissen Natürlichkeit" nachjagen. Naturgemäß war von einer Sakramentalität der Ehe nicht die Rede. Frau Barot erklärte sogar, es gäbe keine besondere christliche Form der Ehe, wohl aber „christliche Formen, die einmal eingegangene Ehe zu praktizieren". Sie forderte entschieden die Abschaffung der patriarchalisch geordneten Familie, die auf einem vorchristlichen Fruchtbarkeits- und Ahnenkult beruhe; und von anderer Seite hörte man, daß das Ritual der Trauung, das von der Untertänigkeit der Frau unter dem Manne handele, abgeschafft werden solle zugunsten anderer Paulus-Worte, die die Gleichheit beider Eheleute in Christus belegen. Klug war die Warnung von einem Redner: „Solange wir keine gesunde Sexualpädagogik anzubieten haben, müssen wir mit Sexualethik zurückhalten" (Dr. med. Affemann).

„Juden und Christen"

Es gereicht dem Kölner Kirchentag zur Ehre, daß er sich viel Zeit nahm, wiederum das Thema „Juden und Christen" mit großer Gründlichkeit abzuhandeln und bei den evangelischen Gemeinden mehr Verständnis dafür zu erwecken, daß Gott nicht ein anderes Volk neben den Juden erwählt hat, sondern Juden und Heiden in Jesus Christus ein Volk bilden. Dazu hatte man auch Ernst Simon, Ordinarius der Hebräischen Universität Jerusalem, als Referenten nach Köln gebeten. Er sprach über „das Zeugnis des Judentums" und gab hilfreiche Wegweisung, wie allmählich die Last des Unheils zwischen Juden und Deutschen abgebaut werden kann. Die anderen Referenten waren der Hamburger Exeget Hans-Joachim Kraus, der „Israel als Gottes Zeuge" (nach Jesaja 43, 8—13) auslegte, ferner war sehr wertvoll für die Praxis der Vortrag von Hans-Jochen Gamm, Oldenburg: „Was sagen wir unseren Kindern von den Juden?" Günther Harder von der Freien Universität Berlin erläuterte an dem nicht oft genug zu bedenkenden Römerbrief, Kapitel 9—11, „Gottes Erbarmen über Juden und Heiden", und Helmut Gollwitzer, Berlin, führte alle Fragen des Themas konkret zusammen auf die eine: „Christen begegnen Juden heute in Deutschland." Er leitete damit über zu einem Thema des Forums vier über Vorfragen der Politik, auf die wir hier nicht näher eingehen wollen, bis auf den Vorwurf, daß die deutsche Industrie sich in den Verdacht begeben habe, an der Nahostkrise auf beiden Seiten verdienen zu wollen, und solches Vorhaben wurde mit Recht zurückgewiesen.

Gebet für das Konzil

In der Frage „Juden und Christen" wurde eine formulierte Erklärung vorgetragen, die sich auf die erwartete Deklaration der Vierten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils bezieht. Sie lautet wörtlich:

„Wir gedenken in dankbarer Ehrfurcht der Initiativen des unvergessenen Papstes Johannes XXIII. Wir danken Kardinal Bea, seinen Mitarbeitern und vielen Mitgliedern des Vatikanischen Konzils in Rom für ihre Bemühungen um eine Konzilserklärung, die unzweideutig die Beschuldigung der Juden als Gottesmörder und jeden Antisemitismus als unvereinbar mit dem christlichen Glauben bezeichnet und die Verbundenheit der Christen mit den Juden bekennt. Der Entwurf Kardinal Beas begegnet sich mit der entsprechenden Erklärung der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 und ist damit ein Zeichen übergreifender ökumenischer Gemeinschaft, und für uns ist es ein Zeichen ökumenischer Hoffnung gewesen, daß über zwei Drittel der Konzilsmitglieder bei einer vorläufigen Abstimmung schon diesem Entwurf ihre Zustimmung gegeben haben.

Die bevorstehende letzte Session des Konzils begleiten wir wegen der Berichte von Widerständen gegen Beschluß und Verkündigung einer solchen Erklärung mit brüderlicher Sorge. Was in dieser Hinsicht auf dem Konzil entschieden wird, betrifft uns alle: es wird zur Fortdauer oder Überwindung einer alten, schweren Schuld und Schande der Christenheit beitragen. Deshalb begleiten wir mit Hoffnung und Fürbitte die Verhandlung über diese Konzilserklärung und fordern alle Christen in

Deutschland, zu welcher Konfession sie sich auch zählen, auf, im Sinne des Entwurfs von Kardinal Bea zu denken, zu sprechen und zu handeln."

Die bedrohte und die angewandte Freiheit

Es bleibt nun vor allem darzulegen, was zum Hauptthema des Kirchentages Wesentliches gesagt wurde. Als erster sprach dazu der jüdische Gelehrte Max Horkheimer, Frankfurt a. M. Trotz aller Freiheitsparolen und Bemühungen um ihre Verwirklichung erleide die Freiheit — entgegen geläufigen Meinungen — mehr Rückschläge, als daß sie Fortschritte mache. Moderne Massenkommunikations- und Produktionsmittel, eigentlich dazu bestimmt, den Freiheitsraum des einzelnen zu sichern und zu vergrößern, hätten eher zur Einengung der Freiheit geführt, was hernach Karl Rahner SJ, der katholische Gast, an gewissen Werbesendungen des Fernsehens drastisch illustrierte. Horkheimer gab dem Theologen Rahner und dem Philosophen v. Weizsäcker das Stichwort: die Christen seien berufen, die Freiheit als Liebe zu verwirklichen.

Rahner, oftmals fast zu tiefschürfend und für ungeübte evangelische Hörer sicher schwer verständlich, sprach über „Ursprünge unserer Freiheit". Die Frage nach der Freiheit des Menschen sei immer eine Frage nach seinem Gegenüber, nach Gott. Gotteserfahrung und Freiheitserfahrung seien untrennbar voneinander, wenn auch auf katholischer Seite inzwischen erkannt worden ist, daß der von evangelischer Seite beanstandete Synergismus oder die „Mitwirkung" des Menschen mit Gott falsch sei, weil Gott auch die Freiheit ermöglicht; denn Freiheit sei Gnade in der Wirklichkeit der gefallenen Welt. Die Lehre von der Freiheit, das war der Hauptsinn seiner Ausführungen, brauche nicht mehr ein Kontroverspunkt zwischen den beiden Konfessionen zu sein. Beiden habe es darum zu gehen, heute ein brauchbares Leitbild zur Gestaltung des Freiheitsraumes zu erarbeiten, angefangen bei der Lehre vom freien Glauben, der rechtfertigt, weil das Heil frei von Gott empfangen werden muß. Stark waren Rahners Warnungen vor den anonymen Mächten unserer pluralistischen Gesellschaft, die konkret den Freiheitsraum einengen, die öffentliche Meinung steuern, Massenpsychosen entfachen und Konsumbedürfnisse nach Belieben lenken, weil es Technik und Automation angeblich erzwingen. Seine Gedanken kamen nahe an einen jüngst gehaltenen Vortrag seines Ordensbruders v. Nell-Breuning über „Revolte der Verbraucher" („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 30. 6. 65).

Rahner kam seinen evangelischen Hörern weit entgegen, wenn er die Erweiterung des bürgerlich-gesellschaftlichen Freiheitsraumes auf christliche Wurzeln zurückführte, so daß sie schon deshalb nicht für den Christen verdächtig sein dürfe, obwohl „die faktischen Christen keineswegs immer tolerant und freiheitlich gesinnt waren". Es war wie eine Rechtfertigung für die Thesen von Dorothee Sölle von der „latenten Kirche außerhalb der Kirche", wenn Rahner mit Betonung erklärte, „daß die Leidenschaft für Freiheit im gesellschaftlichen und kulturellen Raum grundsätzlich und auch faktisch eine christliche Leidenschaft ist". Und erst von dieser Einsicht her sei es berechtigt und notwendig, zu erkennen, daß „die hochkomplizierte Gesellschaft der Zukunft zweifellos Bindungen erzwingen wird, denen gegenüber das Pathos eines individualistischen Liberalismus anachronistisch wirken wird. Wir Christen, die wir einen Personalismus, aber keinen Individualismus vertreten, haben keinen Grund, jetzt verspätet uns für einen solchen Individualismus zu begeistern." Eine christliche Gesellschaftspolitik müsse angesichts der Zukunft auch den Mut zu Bindung und Zwang haben, um die Freiheit des einzelnen zugunsten der Freiheit der anderen zu begrenzen. Das waren politisch weitzielende Worte!

„Zumutungen der Freiheit"

So nannte der Hamburger Physiker und Philosoph Carl Fr. v. Weizsäcker, Bruder des Kirchenpräsidenten, seinen vielbesuchten Vortrag, der zusammen mit dem von Horkheimer und Rahner im „Kreuz-Verlag", Stuttgart, erscheinen wird. Dieser auch als Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels wohlbekannte Gelehrte ist sicher kein geübter Kirchentagsredner, und was er sagte, war vordergründig sehr politisch, aber zum Schluß enthüllte sich mit großer Deutlichkeit ohne den Mißbrauch christlicher Worte die Substanz in seinen „hausbackenen Forderungen". Er sagte, wie jeder da inmitten der Technisierung des Lebens an einer, an seiner eigenen Stelle die Freiheit betätigen kann, „und zwar sofort", durch eine Versöhnung, durch einen Liebeserweis, eben durch das Nächstliegende, was — der Redner erinnerte daran nicht, aber jeder hörte es — Jesus in der Geschichte vom barmherzigen Samariter dem Schriftgelehrten sagte, der sich rechtfertigen wollte. Weizsäcker sagte rundheraus: Die Frage „Was kann der einzelne tun?" enthalte, wenn wir bei ihr stehenbleiben, ein Ausweichen, eine Drückebergerei: „Der Einzelne kann genau das tun, was ihm zukommt. Die wenigen Einzelnen, denen große Entscheidungen zufallen, hängen ab vom Mitdenken, Mitwollen, Mithandeln der vielen Einzelnen, deren jeder scheinbar nur kleine Entscheidungen trifft. Sollten die Katastrophen über uns kommen, dann kommen sie, weil wir im Grunde das nicht gewollt haben, was sie abwehrt: den Gebrauch der Freiheit in liebender Einsicht, das Bestehen in der Freiheit . . ."

Aber bis zu diesem sehr einfachen, unausweichlichen Schluß war ein langer Weg zu durchmessen. Es war die Rede von den Gefahren der Freiheit in der Gesellschaft, daß es weise gewesen sei, die Notstandsgesetzgebung hinauszuschieben, daß die Regierung bei der Universitätsreform ihre Pflicht versäumt habe, daß es töricht sei, über das kapitalistische Geschäft mit sexuellen Filmen zu klagen; die Gefahren in der Weltpolitik, das sinnlose Beharren auf der nationalen Souveränität; die Gefahren in der biologischen Natur, die Sorglosigkeit gegenüber dem Phänomen der Bevölkerungsexplosion, die bald eine Geburtenbeschränkung von Staats wegen nötig machen werde. Der didaktisch wirksame Rundblick gelangte zur Paradoxie, daß „die tiefste Erfahrung des Menschen nicht der Mensch, sondern Gott ist", also Freiheit und Ohnmacht zusammengehören. Was aber solle zur Verwirklichung der Freiheit geschehen? Wie Karl Rahner erklärte v. Weizsäcker, die drei Schlagworte der Französischen Revolution seien nicht ohne christliches Verständnis möglich, ganz gleich, ob seine Anhänger sich nun für Christen halten.

Weizsäcker forderte nicht nur das Nächstliegende, das jeder sofort tun soll, er forderte auch das noch nicht Realisierbare, das Waffenmonopol für eine übernationale Gewalt, weil der Weltfriede notwendig ist und es als Alternative nur den Untergang der Menschheit gibt. Auch hier empfahl er, praktisch denkend, ein Buch der beiden amerikanischen Juristen G. Clark und L. B. Sohn: „Der Weltfriede durch ein neues Weltrecht" und erklärte, darin

sei die Realisierung der übernationalen Gewalt bis in alle Einzelheiten durchgedacht. So müsse es gemacht werden, und wer meine, es ginge nicht, der sei einen besseren Vorschlag schuldig. Das Buch sei „der Leuchtturm, der den Hafen anzeigt", auch wenn die Realisierung hernach ganz anders verlaufen sollte. Ähnliches haben die Päpste seit Benedikt XV. gefordert. Dieser Gleichklang war in Köln fast wichtiger als der Handschlag zwischen Kardinal Frings und Präses Scharf oder das noble Zwiegespräch zwischen Kardinal Jaeger und Präses Beckmann, das die schwierigen Fragen umging.

Es war noch etwas überzeugend Praktisches in den Darlegungen von Carl Friedrich v. Weizsäcker. Er rechnete aus, daß die Menschen jeweils von wenigen gelenkt werden, man könne die Führungsschicht mit der Formel $\sqrt{n}$ ausrechnen. In der Bundesrepublik mit ihren noch nicht 60 Millionen Einwohnern seien es rund 8000 Menschen, die alle übrigen lenken und formen. Das sei kein Grund, um über die Demokratie zu lästern, sondern es sei sehr tröstlich. Denn 60 Millionen Menschen könne man nicht ansprechen und überzeugen, aber die Mehrheit von 8000 Menschen, das sollte nicht unmöglich sein.

Der Abschluß

Die Schlußkundgebung des 1. August brachte demgegenüber eigentlich nichts Neues und Ungewöhnliches. Richard v. Weizsäcker und Visser 't Hooft faßten zusammen, und das Gelernte wurde nochmals wiederholt. Dabei fielen auch gute Worte über die katholischen Gastgeber. Gleichzeitig wurden die Laien ermahnt, nicht die tiefe dogmatische Kluft zwischen den Kirchen zu übersehen: „Wir sollten nicht den Versuch machen, sie durch Ungeduld und Demonstration zu überspielen. Dennoch ist unsere Aufgabe nicht Warten und Schweigen. Denn wir können es nicht verstehen, wenn Kraftaufwand für gegenseitige Absicherung getrieben wird. Auseinandersetzungen über Glaubenssätze sind nur zu verantworten, wenn sie der Überwindung der Zerrissenheit dienen. Vor allem dürfen wir Laien in unserem Denken und Tun nicht mißtrauisch sein. Im Gegenteil: an uns ist die Frage gerichtet: Was tragen wir selbst im täglichen Leben zur Überwindung der Gegensätze bei? Tauglich sind wir nur dort, wo es uns gelingt, praktisch zusammenzuwirken. In einer Welt, die unter Leid und Kampf die gemeinsamen Aufgaben der Menschheit sucht, ist die gespaltene Christenheit unglaubwürdig."

Der Präsident richtet dann auch die Frage an die evangelischen Kirchen: „Auch innerhalb unserer eigenen Kirche geht es für uns Laien darum, zu erkennen, wo unser Beitrag gebraucht wird. Wir hegen die wachsende Hoffnung, daß er hier nicht die Bekenntnisfrage betrifft . . ." Viele, auch er selber, seien herangewachsen, ohne zu wissen, ob sie Lutheraner, Reformierte oder Unierte seien. Bei allem Respekt vor dem historisch Entstandenen „finden wir die Bedeutung solcher Unterschiede bei den Aufgaben unseres Lebens nicht vor".

„Statt dessen begegnen wir tiefen Fragen, bei denen wir es mit uns selbst und untereinander oft so schwer haben." Die Gläubigen müßten untereinander alles aufbieten, um bei dem Abschirmen durch das Bekenntnis der Väter nicht stehenzubleiben. „Denn die Kirche ist nicht für sich selbst, sondern für diese uns gefährdende Welt da und teilt ihre Fragestellungen, Kirche soll Zeugnis geben. Dazu müssen wir unseren Glauben und Unglauben miteinander tragen. Unsere Sache ist nicht die eigene Verteidigung und der Kampf gegen das, was andere Gläubige für wahr halten . . . Geborgenheit bietet nur der Glaube, den wir in der Wirklichkeit der Welt leidend und handelnd erfahren. In dieser Wirklichkeit sollten wir Laien helfen, Kirche und Welt einander zu öffnen."

Von praktischer Bedeutung war sondann eine Reihe von Merksätzen, wie man mit dem Wohlstand fertig zu werden hat. Sehr wichtig und mit viel Beifall bedacht war die selbstverständliche Forderung, daß man nicht unterscheiden dürfe zwischen Wohlstandsmenschen, die nur an sich selber denken und genießen wollen, und Pflegemenschen, die um Gotteslohn arbeiten. Es war alles so praktisch, wie eben ein Mann des Managements denkt und rät. Und es war obendrein sehr geistvoll. Der Mann von einem Industriewerk und der andere Mann vom Weltrat der Kirchen schlugen in dieselbe Kerbe: Handeln, Helfen, überall in der Welt. Das war das Neue dieses Kirchentages: ein Aufbruch zu erreichbaren Pflichten in einer gesammelten und gelösten Verfassung, die auch das Zuviel an Werbung nicht beeinträchtigen konnte.

Religionsfreiheit im Urteil des Weltrats der Kirchen

Eine der größten Entscheidungen über die Glaubwürdigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Verwirklichung des Ökumenismusdekretes fällt nach dem Urteil führender Persönlichkeiten des Weltrates der Kirchen während der bevorstehenden Vierten Session durch die endliche Annahme der verzögerten Erklärung über die Religionsfreiheit. Sie gehört zwar nicht mehr unmittelbar zum Ökumenismusdekret, bildet aber dazu eine sachliche Ergänzung. Sie unterliegt daher auch der Federführung des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, obwohl der Entwurf sich nicht auf die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen beschränkt. Nach Meinung maßgebender Konzilsväter bildet die Erklärung eine wesentliche Voraussetzung für ein fruchtbares und faires Gespräch mit der Welt dieser Zeit (vgl. hierzu die Analyse des der Dritten Session vorgelegten Entwurfes in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 85 f.).

Das vorgesteckte Ziel

Worum es bei dieser Entscheidung praktisch geht, hatte der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Visser 't Hooft, nach der ersten Konferenz des Konsultativ-Ausschusses Genf—Rom mit der zuversichtlichen Erklärung umschrieben, er sei davon überzeugt, daß man das Schema über die Religionsfreiheit schon in den ersten Sitzungstagen in einer Form annehmen werde, der man auf seiten des Weltkirchenrates weitgehend zustimmen könne. „Damit wäre dann eine völlig neue Lage gegeben", so meinte er, und zwar nicht nur für die Protestanten in Spanien und anderen katholischen Ländern, sondern dann werde die aus dem Mittelalter stammende Vorstellung von einem geschlossenen corpus christianum einem pluralistischen Denken weichen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 456). Diese Bewertung ist zwar treffend, aber sie erklärt nicht ganz, was die erwartete Entscheidung des Konzils für die im Weltrat vereinten Kirchen bedeuten kann.

Zum rechten Verständnis der bevorstehenden Entscheidung und des Ausmaßes bzw. der Grenzen ihrer Wirk-

samkeit ist es sinnvoll, daß wir uns eine Vorstellung davon verschaffen, welche „lebendige Tradition" (nach Visser 't Hooft) das langwierige und keineswegs abgeschlossene Bemühen des Weltrates der Kirchen um die Klärung der Religionsfreiheit eigentlich darstellt. Denn wenn zwei dasselbe sagen, so meinen sie nicht immer dasselbe. Erst wenn man in diese Arbeit Einblick gewinnt, kann man einigermaßen beurteilen, wie weit überhaupt ein Konzilsdokument mit einem Dokument des Weltkirchenrates zum gleichen Thema in der Sache übereinstimmen kann, oder ob da nicht ähnliche prinzipielle Unterschiede, ja Gegensätze verbleiben, wie sie von ökumenischen Voten zum Ökumenismusdekret festgestellt worden sind (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 483 ff. u. 534 f.).

Daß es in der Anerkennung der Religionsfreiheit wesentliche Unterschiede zumindest in der Begründung geben wird, liegt nicht nur an den grundsätzlich verschiedenen beiden Standpunkten, die innerhalb des Konzils von dogmatischen, staatskirchenrechtlichen und historischen Voraussetzungen her zur Sprache gekommen sind und doch wohl irgendwie in der letzten Fassung der Deklaration zur Synthese gebracht werden (vgl. die gründliche Analyse dieser beiden Standpunkte durch John C. Murray SJ. „Die religiöse Freiheit und das Konzil" in „Wort und Wahrheit", Juni/Juli 1965, S. 409—430). Der Unterschied wird ebenso bestimmt durch die ganz andersartige ekklesiologische und geschichtliche Erfahrung der Mitgliedskirchen des Weltrates. Über diesen nahezu konträren Ausgangspunkt, der nicht aufhebbar ist oder wegdisputiert werden kann, sollten wir uns Rechenschaft geben, um unnötige Enttäuschungen zu vermeiden.

Zur innerökumenischen Entwicklung

Zu diesem Zweck hat das „Sekretariat für die religiöse Freiheit" bei der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen unlängst eine als Manuskript vervielfältigte Zusammenstellung der wichtigsten ökumenischen Kundgebungen über die „Prinzipien zur religiösen Freiheit" veröffentlicht (Main Ecumenical Statements on Principles concerning religious Freedom, Genf 1965). Die hier vereinten 17 Dokumente beginnen mit einer Erklärung der Weltkonferenz von Life and Work in Oxford 1937, die noch wesentlich gegen den europäischen Totalitarismus gerichtet war, und schließt mit dem Statement über die Religionsfreiheit auf der Dritten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Neu-Delhi 1961. Zwischen diesen beiden Daten liegt eine Geschichte von 24 Jahren, in der sich manche Gesichtspunkte verschoben haben und neue Erfahrungen hinzugewonnen worden sind.

Den ersten Höhepunkt bildet die Erklärung zur Religionsfreiheit auf der Gründungsversammlung des Weltrates der Kirchen in Amsterdam 1948. Damals war der Weltrat weitgehend noch eine Repräsentation des Protestantismus, jedenfalls machten seine Verlautbarungen diesen Eindruck, wenn auch auf dogmatischem Gebiet bereits die versuchte „Synthese" von den sog. „katholischen" Gruppen vorwiegend von den an Zahl noch geringen Orthodoxen wirksam durchkreuzt wurde. Überblickt man diese Erklärung als Ganzes, so ist deutlich erkennbar, daß sie aus dem Geist der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte geboren ist, der sich nunmehr als „wesentliches Element einer guten internationalen Ordnung" empfiehlt. Es wurde damals schon kein Vorrecht für die Christen gefordert, sondern ein Recht für alle Menschen, das keine Regierung ungestraft verachten dürfe. Die Rechte, so hieß es, die die Jünger Christi für sich in Anspruch nehmen, sind für alle Menschen gut. Der Ausgangspunkt ist also das vorstaatliche Recht, das jeder einzelne Mensch von Natur aus hat, seinen eigenen Glauben und sein Bekenntnis zu bestimmen oder seinen Glauben zu wechseln. Nur den Eltern wird eine Begrenzung dieses individuellen Selbstbestimmungsrechtes für ihre Kinder zugesprochen.

Aus dem Individualrecht wird das Recht abgeleitet, den religiösen Überzeugungen im Gottesdienst, im Unterricht und im praktischen Leben Ausdruck zu geben „und die Folgerungen aus ihnen für die Beziehungen in sozialen und politischen Gemeinschaften offen auszusprechen". Als nächstes wird wieder aus dem Individualrecht gefolgert, daß jeder „das Recht hat, sich mit anderen zusammenzuschließen und mit ihnen eine gemeinsame Organisation für religiöse Zwecke zu bilden". An diesem Satz erkennt man das damals vorökumenische Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis der amerikanischen Denominationen, die aus solchen freien Zusammenschlüssen einzelner entstanden sind. Ein Kirchenbegriff dogmatischer oder christologischer Art, wie er dann auf der Zweiten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Evanston 1954 gegen dieses Mißverständnis der Kirche als einer freien Gesellschaftsgründung formuliert wurde, liegt noch nicht vor. Infolgedessen lautet der vierte Grundsatz dieser Erklärung von 1948: „Jede religiöse Organisation, die entsprechend den Rechten der Einzelperson gebildet oder aufrechterhalten wird, hat das Recht, selbst ihre Grundsätze und ihre Praxis im Dienste der Ziele zu bestimmen, für die sie sich entschieden hat." Dem Staat wird jedes Recht der Einmischung abgesprochen. Als einzige Beschränkung der Religionsfreiheit wird am Schluß erwähnt: „Die Gesellschaft hat das Recht, Gehorsam für die nichtdiskriminierenden Gesetze, die im Interesse der öffentlichen Ordnung und des öffentlichen Wohls erlassen wurden, zu verlangen." Und schließlich müsse jede religiöse Organisation die Rechte anderer religiöser Organisationen achten.

Eine etwas problemlose Erklärung, muß man wohl heute sagen, deren Formalismus in der Wirklichkeit des amerikanischen Lebens zu der heute von allen Kirchen beklagten und öffentlich bereuten Rassendiskriminierung im Widerspruch zur Wirklichkeit des Leibes Christi steht (wie u. a. Thomas Merton in „Die Schwarze Revolution" nachweist, Herder-Bücherei Nr. 296). Man muß sich daher wundern, das Dokument von Amsterdam immer noch als richtungweisendes Zeugnis des Weltrates zitiert zu sehen (etwa in: „Evanston — Neu-Delhi", Genf 1961, S. 283, hier auch der volle Wortlaut in deutscher Übersetzung).

Die erwähnte Dokumentation des Genfer Sekretariats für religiöse Freiheit gibt aber einen guten Einblick in den Fortschritt ökumenischer Erkenntnis. Dieser Fortschritt wurde anfangs etwas behindert, weil von 1950 ab sozusagen die anti-römisch-katholische Phase des Weltrates einsetzte. Man erinnert sich noch der unaufhörlichen Anklagen über die Protestantenverfolgungen in Spanien, Kolumbien und anderwärts. Religionsfreiheit wurde nunmehr gegen die Vorherrschaft der römisch-katholischen Kirche in einem Lande gefordert, sie war ein Instrument des reformatorischen Protestes, ohne dadurch an kirchlichem Gewicht zu gewinnen. Das wurde eigentlich erst anders, als der Einfluß der Orthodoxen zunahm und die

Möglichkeit eines Beitritts der Russisch-orthodoxen Kirche zum Weltrat am Horizont auftauchte. Man erkennt diesen Umschwung deutlich an dem Dokument XV, einem Beschluß des Zentralausschusses des Weltkirchenrates von Nyborg 1958, der einen förmlichen Studienauftrag für die Frage der Religionsfreiheit erteilte. Aus ihm ist auch das „Sekretariat für religiöse Freiheit" hervorgegangen.

Vertiefte Erfahrungen

Der vom Generalsekretariat ausgearbeitete Studienauftrag geht davon aus, daß zwar Übereinstimmung herrschte hinsichtlich der Bedeutung der Religionsfreiheit, daß aber kein Konsensus unter den Mitgliedskirchen bestehe über die theologischen und sittlichen Gründe, die eine Verteidigung der Religionsfreiheit nötig machen. Es seien ganz verschiedene ideologische, religiöse und politische Kräfte zugunsten der Religionsfreiheit am Werk. Ohne die Aktion für die Religionsfreiheit, die in römisch-katholischen wie in anderen Ländern verletzt werde, einzustellen, müßten auch ihre Prinzipien studiert werden. In diesem Zusammenhang wird eigens erwähnt die besondere Lage der Christen in den neuen Staaten Asiens, wo man nicht einfach mit Ideen aus dem nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieg durchkommen kann.

Unter den aufgegebenen Studienthemen wird als erstes genannt das Verhältnis der religiösen Freiheit des Menschen zu der „Freiheit in Christus, die das Neue Testament bezeugt". Sowohl das Ausmaß der Freiheit im theologischen Sinne wie ihre Begrenzung müsse geklärt werden. Man entschloß sich also, zu den biblischen Fundamenten vorzudringen. Dazu wurde man auch durch das innerökumenische Verhältnis der Mitgliedskirchen des Weltrates zueinander veranlaßt. Das viel zitierte Statement von Toronto 1950 hatte festgelegt, daß keine Kirche die andere als Kirche im Vollsinn anzuerkennen brauche und keine genötigt sei, ihr eigenes Selbstverständnis von Kirche in der Gemeinschaft des Weltrates zu verleugnen. Daraus ergab sich aber die Konsequenz, daß das Prinzip der Religionsfreiheit auch auf das Verhältnis der Mitgliedskirchen untereinander richtig angewendet werden mußte, d. h. man mußte sich darüber klar werden, wie weit Vertreter oder Missionare der einen Kirche im Gebiet einer anderen Glaubensfreiheit, Freiheit des Zeugnisses und der Gründung eigener Religionsgemeinschaften in Anspruch nehmen können, ohne die brüderliche Gemeinschaft des Weltrates zu stören.

Achtung vor der Eigenart der Kirchen wurde vor allem von den orthodoxen Kirchen des Vorderen Orients seitens der protestantischen Missionare gefordert, die mit amerikanischen Freiheitsvorstellungen arbeiteten. Man stieß also auf das Problem, nicht nur die andere „religiöse Organisation" zu achten, sondern ihre Christuswirklichkeit anzuerkennen, eine Einsicht, die sich später auch auf das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche auswirken sollte. Die Frage der Grenzen der Religionsfreiheit, Grenzen im theologischen Sinne, wurde neu gesehen, wenn auch die Strategie und Aktion, d. h. die Öffnung der katholischen Länder für die protestantische Mission, der beherrschende Leitgedanke blieb. Doch aus dieser vertieften Erfahrung entstand für die Dritte Vollversammlung von Neu-Delhi unabhängig von dem dort vorgelegten revidierten Statement über Religionsfreiheit ein neues Dokument, an dem besonders die Orthodoxen interessiert waren und sind, der Bericht über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit im Rahmen des Weltrates der Kirchen" (deutscher Text in: „Evanston — Neu-Delhi", Genf 1961, S. 267 ff.).

Bereitschaft zur Sorge für andere Kirchen

Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man in diesem Dokument auch einen wichtigen Vorläufer zur Wegbereitung des Ökumenismus in der römisch-katholischen Kirche sieht. Das ergibt sich aus seinem Inhalt. In dem umfangreichen Dokument finden sich einleitend folgende Sätze:

„Im Verlaufe unserer Überlegungen ist es immer deutlicher geworden, daß die beiden Pole unserer Fragestellung in dem Recht und der Pflicht zu freiem christlichen Zeugnis einerseits, und anderseits in der sich aus der ökumenischen Gemeinschaft ergebenden Verpflichtung zu finden sind, die Einheit der Kirche als des Leibes Christi sichtbar zu machen. Zwischen beiden besteht eine Spannung, und unsere Schwierigkeit liegt darin, beiden in Wahrheit und Liebe gerecht zu werden. Hinter dieser Spannung verbirgt sich das ganze ekklesiologische Problem, das uns in unseren gegenwärtigen ökumenischen Zusammenschlüssen am meisten beschäftigt. Das ‚Landeskirchenprinzip' ist ein Aspekt dieses Problems. Ungelöste Probleme von ‚Glauben und Kirchenverfassung' (Faith and Order) tragen ihren Teil zur Spannung bei." Es wird also zugegeben, daß die Frage der Glaubensfreiheit nicht ohne eine Lösung der Frage der Glaubensverbundenheit in der schon jetzt in Christus gegebenen Einheit der Kirche möglich ist, wie auch immer man sie manifestieren kann. Das ist ein großer Fortschritt. Er ermöglicht es, die Schwierigkeiten der römisch-katholischen Kirche bzw. des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verstehen.

Es wird nun in dem Dokument in keiner Weise die Freiheit zum christlichen Zeugnis in Frage gestellt. Echter Gehorsam fordert das Glaubenszeugnis, wo immer es möglich ist. Er fordert aber auch die Achtung vor der Freiheit dessen, der angesprochen wird. Man darf ihn nicht mit Überredungskünsten und materiellen Versprechungen aus seiner Kirche herausnötigen. Solcher „Proselytismus", d. h. in diesem Falle die verzerrte Form der Evangelisation, die andere Kirchengemeinschaften untergräbt und zerstört, wird ausdrücklich verworfen. Es wird offen von den Schwierigkeiten gesprochen, die entstehen, „wenn eine Kirche der Versuchung erliegt, auf Kosten wirklicher oder scheinbarer Nachteile anderer für die eigene Institution Vorteile zu gewinnen. Es gehört zu den Aufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen, den verschiedenen Kirchen zu helfen, ihr eigenes Zeugnis in der Weise auszurichten, daß sie sich gegenseitig stärken und dadurch das Evangelium mit vereinten Kräften in gegenseitiger Unterstützung um so wirksamer ausbreiten."

Es wird sodann erkannt, daß politische Umwälzungen, Bevölkerungsbewegungen und die technische Entwicklung nicht nur die Strukturen der menschlichen Gesellschaft, sondern auch der in ihr lebenden Kirchen verändert und z. T. gesprengt haben. Die Lage sei dort besonders schwierig, wo in einem Lande die Kirche früher das gesamte Leben bestimmte und Staatskirche war. Man könne den Widerstand der betreffenden Kirche gegen diese Entwicklung verstehen, aber sie müsse ihre eigene Lage überprüfen und ihre Neubelebung in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen suchen:

„Kirchen sollten sich über neue Anregungen freuen, die den Glauben derer beleben, die ihrer seelsorgerlichen

Fürsorge anvertraut sind, selbst wenn solche Anregungen von außerhalb ihrer eigenen Reihen kommen ... Sollten in einer Kirche Irrlehren oder Mißbräuche die zentralen Wahrheiten des Evangeliums entstellen oder verdunkeln und damit das Heil der Menschen gefährden [ein Vorwurf, der bekanntlich oft genug der römisch-katholischen Kirche gemacht worden ist], so können andere Kirchen sich verpflichtet fühlen, durch treue Bezeugung der Wahrheit, die man dort aus dem Auge verloren hat, zu helfen. Die Freiheit hierzu muß grundsätzlich aufrechterhalten werden. Bevor sie jedoch daran denken, eine neue Kirche zu gründen, müssen sie sich in aller Demut fragen, ob sich in der betreffenden Kirche nicht vielleicht doch noch Zeichen der Gegenwart des Heiligen Geistes finden, so daß offene brüderliche Fühlungnahme und Zusammenarbeit mit ihr gesucht werden sollten."

Man geht wohl nicht fehl, in diesem Grundsatz auch eine Richtlinie für das Verhalten zur römisch-katholischen Kirche zu sehen, die man ja aus ihrer Isolierung befreien wollte, was mit Hilfe von Papst Johannes XXIII. gelungen zu sein scheint, obwohl er und sein Nachfolger sicher auch daran gedacht haben, nach demselben Grundsatz sich um die getrennten Kirchen zu sorgen.

Praktische Folgerungen

Von diesem Grundsatz der Fürsorge für die andere Kirche her — unbeschadet der Frage, ob nicht ein ungeprüftes Selbstbewußtsein hinter dieser Fürsorge steht, die über die Misere der eigenen Kirche hinwegsieht — bekommt das Eintreten für Religionsfreiheit einen anderen Sinn als in den etwas selbstbewußten Deklamationen der Erklärung von Amsterdam, die wohl auch die damals unbestrittene Vorherrschaft der Vereinigten Staaten in der Welt widerspiegelt. Die Empfehlungen des Dokuments über „Christliches Zeugnis, Proselytismus und Glaubensfreiheit", die sich allerdings an die Mitgliedskirchen des Weltrates wenden, sind getragen von dem Bewußtsein der Pflicht, füreinander zu beten und einander zu helfen, „unsere jeweiligen Schwächen durch freimütigen theologischen Austausch" und andere Formen geistlicher Verbundenheit zu überwinden. Man spricht nicht nur von der Freiheit des Glaubenszeugnisses, sondern von der Pflicht jedes Christen, mit betendem Herzen an der Erneuerung der Kirche zu arbeiten, deren Glied er ist, obwohl ihm nicht das Recht bestritten wird, seine Kirchenzugehörigkeit zu wechseln. Man will jedoch vermeiden, daß dadurch Belastungen für die brüderlichen Beziehungen unter den Kirchen entstehen. Darum wird angemahnt, nicht in Familien einzubrechen und ihnen ein Kind durch Aufnahme in die eigene Glaubensgemeinschaft zu entziehen.

„Auf jeden Fall sollte ein gründliches seelsorgerliches Gespräch vorausgehen, bevor jemand in eine Kirche aufgenommen wird ... Wenn immer ein Glied einer Kirche in eine andere aufgenommen werden möchte, sollte unmittelbare Fühlungnahme zwischen den beteiligten Kirchen gesucht werden. Sollte sich dabei herausstellen, daß echte Gewissensgründe vorliegen, so sollten dem Betreffenden weder vor noch nach dem Übertritt Hindernisse in den Weg gelegt werden." Grundsätzlich sollten also die Mitglieder des Weltrates der Kirchen bestrebt sein, einander zu helfen und im Wachstum zu fördern. Man muß sich auf katholischer Seite dieser Grundsätze vergewissern, damit man weiß, mit welchen Maßen wir gemessen werden, welche Maße aber die römisch-katholische Kirche auch vom ökumenischen Standpunkt aus für sich in Anspruch nehmen kann.

Die zu schmale „christliche Basis"

Dieses Dokument ist wohl das Reifste, was im Weltrat der Kirchen bisher zur Frage der Religionsfreiheit hervorgebracht worden ist, und es bleibt erstaunlich, daß in Neu-Delhi daneben noch ein eigenes Dokument zur Religionsfreiheit verabschiedet wurde, das wohl für Verhandlungen mit politischen Mächten benötigt wird. Vergleicht man dieses neue Dokument mit seinem Vorgänger, der Erklärung von Amsterdam, so ist der Unterschied in der Mentalität auffallend, obwohl ausdrücklich auf die Erklärung von Amsterdam verwiesen und hernach auch der Katalog persönlicher Freiheitsrechte wiederholt wird. Doch ist die theologische Umrahmung, oder besser gesagt: die Fundamentierung eine ganz andere.

Das Dokument von 1961 beginnt: „Die Menschheit ist von vielen Kräften bedroht, die die Freiheit einschränken ... Christen betrachten die Religionsfreiheit als Folge von Gottes Schöpfung, seiner Erlösung der Menschheit in Christus und seiner Berufung von Menschen zu seinem Dienst. Gottes erlösendes Handeln an der Menschheit übt keinen Zwang aus. Dementsprechend sind menschliche Versuche, durch gesetzliche Bestimmungen oder durch Druck der gesellschaftlichen Gewohnheiten den Glauben zu erzwingen oder zu verbieten, Verstöße gegen die Wege Gottes. Die Freiheit, welche Gott in Christus gegeben hat, beschließt in sich eine freie Antwort auf die Liebe Gottes ... Da wir für die Religionsfreiheit eine klare christliche Basis haben, halten wir dieses Recht für alle Menschen an allen Orten für fundamental." Das wurde schon in Amsterdam gesagt. Es handelt sich nicht um eine Neuerung oder gar um politischen Opportunismus, wenn der Vorsitzende der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten", Frederik Nolde, auf der Tagung des Exekutivausschusses des Weltrates der Kirchen 1964 in Odessa Glaubensfreiheit auch für Atheisten forderte, ein Standpunkt, den später auf dem Konzil u. a. Kardinal Léger übernommen und verteidigt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 336 und ds. Jhg., S. 88).

Die Erklärung zur Religionsfreiheit von Neu-Delhi betont auch ausführlicher als ihre Vorgängerin von Amsterdam, daß „die Freiheit, zu der uns Christus befreit, Verantwortung für das Recht des anderen weckt". Es sei die gemeinsame Verpflichtung der Regierung und der Gesellschaft, die Ausübung der bürgerlichen Rechte ohne Diskriminierung zu gewährleisten. Diese christliche Begründung erwartet also von allen Regierungen Verständnis, im asiatischen Raum eine ziemliche Zumutung. Hinzugefügt wird: „Es ist die Aufgabe der Kirchen, in Anerkennung ihrer eigenen diesbezüglichen Fehler in der Vergangenheit, in ihrem Leben und Zeugnis ihren unentbehrlichen Auftrag zur Förderung der Verwirklichung der Religionsfreiheit für alle Menschen auszuüben" (nach: „Neu-Delhi 1961", S. 179 f.).

Eine offene Frage

In den hier kurz zitierten ökumenischen Dokumenten zur Religionsfreiheit enthält das Dokument über „Christliches Zeugnis ..." einige Voraussetzungen für christliche Rücksichtnahme auf andere Kirchen, selbst wenn von ihnen angenommen wird, sie verbreiten Irrlehren oder verdunkeln die Wahrheit Christi. Im Grunde aber bleibt doch als

Ansatz vorerst die persönliche Gewissensfreiheit als Menschenrecht mit allen sich daraus ergebenden sozialen Folgerungen einer sehr westlichen Rechtsauffassung, in welcher der Staat nur Vollzugsorgan der Gesellschaft ist. Es wird von den mitgebrachten Voraussetzungen her manchem schwer sein, sich über den verbleibenden Punkt ganz zu verständigen, nämlich über die Beschränkung der Religionsfreiheit als persönliches Recht des einzelnen durch das Gemeinwohl eines Volkes.

Das war auch der kritische Punkt, an dem der erste Konzilsentwurf eine Veränderung erfahren hatte, die sich aber nicht bewährt zu haben scheint: die Beschränkung der Religionsfreiheit, wenn sie dem Ziel der Gesellschaft widerspricht, das in „dem Gesamt sozialer Verhältnisse" besteht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 86; der Begriff ist dem Rundschreiben *Mater et magistra* entnommen). Einen Hinweis auf derartige Schwierigkeiten machte im vergangenen Jahre der Aufsatz von A. F. Carillo de Albornoz, Leiter des Genfer Sekretariats für die religiöse Freiheit, in „The Ecumenical Review" (Juli 1964, S. 393—405) über „Religious Liberty and the Second Vatican Council". Der Aufsatz war im ganzen sehr zuversichtlich bei der Analyse der bis dahin vorliegenden Texte bzw. der Diskussionen des Konzils zur Frage der Religionsfreiheit, aber er brachte auch gewisse Besorgnisse zur Sprache, die hier kurz referiert seien, weil sie die ökumenischen Erwartungen und Ansprüche beinhalten.

Es bedarf nach der Neufassung des Schemas für die Dritte Session keiner Auseinandersetzung darüber, daß der Begriff der persönlichen Gewissensfreiheit, den einige Väter bevorzugten und der im Sinne von Pius XII. nur zur Toleranz gegenüber dem irrenden Gewissen führt, zu begrenzt ist. Religionsfreiheit ist zweifellos die volle öffentliche Ausübung und Betätigung des Glaubens in Gemeinschaft mit anderen. Es wird auch die Möglichkeit geben, daß grundsätzlich der Staatsautorität eine Kompetenz zur Beurteilung des Glaubensinhaltes nach seiner Wahrheit verwehrt werden muß. Selbst bei dem Satz ist eine Verständigung möglich, daß der Staat daher verpflichtet sei, die Freiheit des Gewissens und seiner öffentlichen Betätigung allen Bürgern ohne jede Einschränkung zu gestatten, gleich ob sie einen Glauben bekennen oder ungläubig sind. Es wird da auf die Erklärung von Nolde in Odessa verwiesen, die auch die Freiheit der Christen in der Sowjetunion meinte.

Was ist „Gemeinwohl"?

Einen gewissen Einspruch machte Albornoz gegen die Verwendung des Begriffes „Gemeinwohl" als Kriterium für die Begrenzung der Religionsfreiheit, und zwar anläßlich eines Aufsatzes von Charles Boyer SJ, Leiter der „Unitas" in Rom, im „Osservatore Romano" (18. 12. 63). Er formulierte seinen Einwand genau: „Das Gemeinwohl, auch richtig verstanden, kann ein Grund für die Begrenzung der religiösen Freiheit sein, aber niemals die Begründung der Religionsfreiheit selbst ergeben" (S. 403). Auch das Konzilsschema vermeidet es, dem Staat eine direkte Kompetenz in der Regelung des Verhältnisses von Mensch und Gott zuzuerkennen, aber es betrachtet es doch als eine Pflicht des Staates, günstige Voraussetzungen für das Gedeihen des religiösen Lebens zu fördern. Albornoz aber meint, man könne wohl dem Staat eine Begrenzung der Religionsfreiheit auf der Grundlage eines rechten Verständnisses des Gemeinwohls im rein weltlichen Sinne zuerkennen, „aber wir können niemals zustimmen, daß menschliche Freiheit und religiöse Freiheit auf die Erwägung des Gemeinwohls *gegründet* werden". Er verwahrt sich entschieden gegen die Einführung des katholischen Begriffes von Gemeinwohl, der immer schon die Rücksicht auf eine bestimmte Glaubenswahrheit bzw. Kirchenvorstellung impliziere (wie es tatsächlich in *Mater et magistra* geschieht). Er schließt seine Ausführungen mit der Hoffnung, daß die Gruppe der sog. fortschrittlichen Konzilsväter sich durchsetzen werde. Das war im Frühjahr 1964. Wie wir hörten, wurde sein Optimismus im Sommer 1965 vom Generalsekretär Visser 't Hooft immer noch bestätigt.

Das letzte Wort?

Inzwischen hat der Exekutivausschuß des Weltrates der Kirchen auf seiner Tagung vom 11. bis 15. Juli 1965 in Genf eine neue Resolution zur Religionsfreiheit verabschiedet, die an das Vermächtnis von Papst Johannes XXIII. erinnert und der Hoffnung Ausdruck gibt, daß die dem Konzil am Ende der Dritten Session vorgelegene Deklaration „ohne Abschwächung und ohne restriktive Auslegung" auf der Vierten Session angenommen und promulgiert werde. Die Resolution wiederholt die oben mehrfach zitierten Grundsätze. Sie gibt zu, daß es in der Frage der Glaubensfreiheit einen spezifisch christlichen Standpunkt gebe, „die bürgerlichen Freiheiten aber, die Christen für sich selbst fordern, müssen allen Menschen gewährt werden, wo immer sie leben und was immer ihre Religion ist" (öpd, 20. 7. 65). Es folgen das Recht eines jeden, die Religion zu wechseln, ohne daß daraus bürgerliche Nachteile erwachsen, sowie die öffentliche Bezeugung des Glaubens im Gottesdienst und in Erziehungseinrichtungen. Glaubensfreiheit schließe endlich auch das Recht ein, „individuelle oder gemeinschaftliche Bindungen zu religiösen Gemeinschaften oder Gruppen zu unterhalten, die über nationalstaatliche Grenzen hinausgreifen . . ."

Neu ist wohl die Forderung, daß es für die Glaubensfreiheit international anerkannte Maßstäbe geben sollte und daß sie „nicht engherzig ausgelegt werden sollten, um sie nationalen Verfassungen oder Gesetzen anzupassen". Auch diese Resolution wird bestimmt von dem vorwiegenden Anspruch auf das individuelle Menschenrecht, es fehlt darin jenes Element der kirchlichen Rücksicht, das das Dokument über „Christliches Zeugnis . . ." enthielt und das die geeignetste Grundlage für eine Verständigung mit dem Konzil enthalten dürfte.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Gott begegnen in der heutigen Welt.* In: Concilium Jhg. 1 Heft 6 (Juni/Juli 1965) S. 468—475.

Nach einem geistvollen philosophie- und theologiegeschichtlichen Exkurs über die Grenzen der Erkennbarkeit Gottes auf Grund seiner absoluten Transzendenz kommt v. Balthasar, auf die Gegenwart bezogen, zum Ergebnis: Der Gott der Schöpfung ist uns heute ontologisch nicht ferner als anderen Zeiten; die Hervorhebung des Menschen im Kosmos als transzendierender Wertbegriff durch das neuzeitliche Denken sei grundsätzlich nicht neu und affiziere deswegen die Gotteserkenntnis nicht qualitativ; heute kann die Gotteserkenntnis verdunkelt werden durch „Entwöhnung der metaphysischen Anstrengung" und durch „spekulativen Mißbrauch der Liebesoffenbarung Gottes"; die christliche Offenbarung enthüllt dem Menschen, wer Gott ist, indem sie ihm im Mitmenschen Christus kundtut; die Begegnung ist das „Sakrament", in dem Gott quasi-erfahrbar sich mitteilt; sie ist zugleich das Zentrum, in dem der Kosmos als ganzer theophan wird.

VON BALTHASAR, Hans Urs. *Das Tragische und der christliche Glaube.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 6 (August 1965) S. 497 bis 510.

Balthasar analysiert zunächst, was das Tragische den Griechen besagte: die Unerfüllbarkeit der irdischen Hoffnungen, die Widersprüchlichkeit des Daseins, die undurchsichtige Schuldverstrickung, das Ja zu einem Leben, das bestimmt ist zu scheitern. Im Christentum, das die beiden ersten Momente der griechischen Tragik transzendiert, bleibt das dritte um so erschütternder bestehen. Tragisch ist vor allem die Zerrissenheit. Aber es gibt auch im Innern der Kirche tragische Schicksale, die wie das Kreuz Christi selbst in das Dunkel hineingehalten werden. Das Kreuz ist das Urbild christlicher Tragik.

BECKER, Werner, *Das Konzilsdekret „De Oecumenismo".* In: Una Sancta Jhg. 20 Heft 2/3 (1965) S. 83—100.

Konzilsperitus, Übersetzer und Mitarbeiter am Dekret „De Oecumenismo" vermag Becker (Leipzig) eine kompetente Interpretation zu geben, sowohl über die bemerkenswerte Vorgeschichte wie über den Inhalt, alles daraufhin prüfend, wo die Anstöße zum Ausbau des Gemeinsamen liegen.

BORTOLASO, Giovanni, SJ. *L'uomo moderno e il cristianesimo in Romano Guardini.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 276 (17. Juli 1965) S. 133—141.

Der Artikel will weniger eine vollständige Untersuchung bieten als eine Anregung zur Beschäftigung mit Guardini sein. In dem frühen Werk: „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten" sieht Bortolaso die philosophischen Ideen ausgebildet, die Guardini später zu seiner Interpretation der menschlichen Person geführt hätten. Sie zeige, daß der Mensch nur in bezug auf die absolute Person, Gott, existieren könne. Diese Gedanken seien Voraussetzung für die Frage nach der Begegnung mit Gott, die Verbindung des modernen Humanismus mit dem Christentum und das Verhältnis des modernen Menschen zur Liturgie.

BREUNING, Wilhelm. *Die Eucharistie in Dogma und Kerygma.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 74 Heft 3 (Mai/Juni 1965) S. 129—150.

Breuning will die Identität von Eucharistie und Kirche verteidigen und zugleich vor den Fehldeutungen dieser Identifizierung bewahren, indem er den Opfercharakter der Messe „weit" faßt, aber die unersetzbare Vollmacht des zelebrierenden Priesters, durch dessen Kerygma die Einsetzungsworte Jesu Christi Fleisch werden, gebührend heraushebt. Er wertet dabei den von Max Thurian eingeführten Begriff des „Mémorial" aus (vgl. dazu im ökumenischen Teil den Aufsatz von Gottfried Voigt).

FLÜGISTER, Notker. *Die Heilsbedeutung des Pascha im Alten Bund.* In: Lebendiges Zeugnis (Schriftenreihe für katholische Christen . . .) Heft 3 (Mai 1965) S. 7—29.

Veranlaßt durch die Erklärung von Bischof Hermann Volk, daß der Begriff „Pascha-Mysterium" der Liturgiekonstitution wesentlich ist, wenn er auch nach J. Pascher nicht übersetzbar ist, hat sich dieses Heft der allseitigen Erklärung des Begriffes gewidmet, beginnend mit dem Pascha im AT. Othmar *Schilling* erklärt sodann: „Gedenken und Gedächtnis in der Sprache der Bibel" (S. 30—37), Heinrich *Zimmermann:* „Die Eucharistie als das Paschamahl des Neuen Testaments" (S. 38—48). Theophora *Schneider* erläutert die Osternachtliturgie: „Der Hinübergang in der Nacht" (S. 49 bis 72), und Joh. *Betz:* „Vom Pascha-Mysterium" (S. 73—100) faßt das Ganze noch einmal in einer Art dogmengeschichtlichem Rückblick zusammen.

VON HORNSTEIN, Franz Xaver. *Die Bibel als Lehrbuch der Pastoral.* In: Anima Jhg. 20 Heft 2 (1965) S. 93—100.

Dieser grundsätzliche Beitrag des Schriftleiters der „Anima" (Vierteljahrschrift für Praktische Seelsorge im Walter-Verlag, Olten) leitet den ersten Teil des Sonderheftes ein, der die Seelsorge innerhalb der Bibel nachweist, um im zweiten Teil den Nutzen der Bibel für die heutige Seelsorge zu zeigen. Aus diesem zweiten, besonders wertvollen Teil seien wenigstens die Aufsätze von Josef *Schreiner:* „Das seelsorgerliche Anliegen des Deuteronomiums", eine fundierte exegetische Darlegung (S. 144—159), und von Werner Schöllgen: „Der Seelsorger als Brücke des Verstehens zwischen der Welt der Bibel und der Welt von heute" genannt (S. 160—166). Schöllgen schließt mit beachtlichen Folgerungen zur Studienreform.

MAERTENS, Thierry. *La messe . . . demain une vraie célébration dans la vie des gens?* In: Paroisse et Liturgie Jhg. 47 Nr. 5 (Juli 1965) S. 511—526.

Der Aufsatz versucht herauszuarbeiten, welche kommunitären Werte die Neugestaltung der heiligen Messe enthält oder vielmehr stärker als in den früheren Rubriken herausstellt. Er folgt dabei dem Ablauf der Eucharistiefeier und zeigt die Lücken in Dogmatik und liturgischer Pastoraltheologie auf, die es noch auszufüllen gilt, wenn die neue Messe ihren Sitz im Leben der Gläubigen erhalten soll.

MÜHLEN, Heribert. *Die Kirche als die geschichtliche Erscheinung des übergeschichtlichen Geistes Christi.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 4 (1965) S. 270—289.

In Fortführung seiner früheren Abhandlungen zur Ekklesiologie des Vaticanum II (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 487) prüft der Verfasser hier die Konzilstexte auf ihre Aussagen von dem „übergeschichtlichen" Geist Christi und gibt einige Interpretationen zum Begriff „Sakrament" wie zu Aussagen der Heiligen Schrift über die sinnliche Erfahrbarkeit des Geistes Christi, z. B. in der „Frucht des Geistes" nach Gal. 5, 22. Es kommt ihm darauf an, sagen zu können, „die Kirche sei die sichtbare, geschichtliche Erscheinung des immer übergeschichtlich bleibenden, aber in Jesus selbst bereits Gnade ‚gewordenen' Geistes Christi".

PHILIPS, Gérard. *Die Kirche in der Welt von heute.* In: Concilium Jhg. 1 Heft 6 (Juni/Juli 1965) S. 458—467.

Philips, als zweiter Sekretär der Theologischen Kommission des Konzils in verantwortlicher Stellung maßgebend an der Abfassung der Konstitution über die Kirche und der bisherigen Entwürfe zum Schema 13 beteiligt, versucht hier durch begriffliche und inhaltliche Klärung der „einander gegenüberstehenden Gegebenheiten" im Entwurf über das Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt an das tiefere und eigentliche Anliegen des Schemas heranzuführen: weg von einer introvertierten Apologetik und hin zu einem Verständnis der „weltlichen" Wirklichkeit in sich selbst. Allen bisherigen Mängeln zum Trotz wirbt der Autor um Verständnis für den Entwurf. Das Konzil habe dadurch, daß es dieses Schema auf die Tagesordnung gesetzt habe, einen Beweis für sein realistisches Denken und sein pastorales Engagement gegeben. Aber das Konzil könne sich erst dann seines Erfolges rühmen, wenn ein solcher Versuch im praktischen Leben auch realisiert werde.

RAHNER, Karl, SJ. *Ideologie und Christentum:* In: Concilium Jhg. 1 Heft 6 (Juni / Juli 1965) S. 475—483.

Rahner geht es im Anschluß an die Diskussion über das Schema 13, in der der Problemkreis „Ideologie und Christentum" öfters angesprochen wurde, um drei Fragen: 1. zu klären, was Ideologie überhaupt bedeutet, wobei er Ideologie im gängigen negativen Sinne versteht als ein „von der richtigen Interpretation der Wirklichkeit her abzulehnendes System"; 2. darzulegen, warum man das Christentum heute für eine Ideologie hält (Abwertung metaphysischen Denkens von der „naturwissenschaftlich eingeengten Erfahrung"; der tatsächliche ideologische Mißbrauch des Christentums, selten im progressistischen, meist im konservativ-reaktionären Sinne; die Schwierigkeit, das Wesen des Christentums geschichtlich und institutionell objektivieren zu müssen); 3. zu zeigen, daß das Christentum keine Ideologie ist (wegen seiner absoluten Transzendenz usw.). Abschließend folgen einige Überlegungen zu den möglichen Gefahren, daß sich das Christentum selbst ideologisch mißversteht.

RAHNER, Karl, SJ. *Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe.* In: Geist und Leben Jhg. 38 Heft 3 (Juli 1965) S. 168—185.

Ein Vortrag auf der Generalversammlung des „Kath. Fürsorgevereins für Mädchen . . ." vom Mai 1965 in Köln führt die Überlegungen des früher in „Geist und Leben" erschienenen Beitrags über die Heiligenverehrung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 142) fort und klärt, unter Heranziehung der Heiligen Schrift und der Lehre der Kirche, „die tätige Liebe als Ort der Existenzerhellung des modernen Menschen", als ursprünglichen Akt der Gotteserfahrung und kennzeichnet die „epochale Bedeutung der Nächstenliebe für die Gotteserkenntnis des modernen Menschen".

REDING, Marcel. *Zur Theologie des Friedens.* In: Theologische Revue Jhg. 61 Nr. 3 (1965) Sp. 145—148.

Die Rezension der Bücher von Eugen Biser: „Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf" (Kösel, München) und von Joseph Comblin: „Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen" (Styria, Graz) versieht Reding mit aktuellen Bemerkungen: daß es nicht die Christen sind, die den Frieden schaffen, Katholiken seien im Unterschied zum Heiligen Stuhl sogar merkwürdig passiv. Dagegen sollte man vielleicht doch mehr damit rechnen, daß die — nach katholischer Lehre mögliche — natürliche Gottesliebe bei Atheisten helfen könnte. Er fordert jedenfalls von der Theologie, die hinsichtlich der heutigen Weltlage nicht auf das Neue Testament zurückgreifen könne, daß sie von der Offenbarung und von der Weltsituation her genaue Wege zum Frieden zeigt.

REY, Bernard, OP. *L'homme nouveau d'après S. Paul.* In: Revue des sciences philosophiques et théologiques T. 49 Nr. 2 (April 1965) S. 161—195.

Rey legt in dem hier abgedruckten zweiten Teil seines Aufsatzes dar, zum ersten Teil vgl. 48 Nr. 4 (Oktober 1964, S. 603—629), warum die Stelle Eph. 2, 11—22 über den neuen Menschen von Paulus selbst stammt, während Eph. 4, 22—24, eine Antithese alter Mensch, neuer Mensch, zu einem nicht von Paulus selbst diktierten Einschub gehöre, obwohl ähnliche Gedanken von ihm an anderen Stellen entwickelt werden. Im Vergleich mit dem früher geschriebenen Römer- und dem zweiten Kolosserbrief wird die fortschreitende Vertiefung der paulinischen Theologie gezeigt. Zuerst hatte Paulus den neuen Menschen nur im Christen gesehen, erst im Epheserbrief wird der Christ als neuer Mensch verstanden.

Kultur

KURZ, Paul Konrad, SJ. *Gestaltwandel des modernen Romans.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 10 (Juli 1965) S. 253 bis 274.

Der Gestaltwandel des modernen Romans ist eine Funktion des Gestaltwandels des modernen Menschen. Im modernen Roman sind drei Faktoren grundlegend verändert. Es gibt nicht mehr den Helden und das individuelle Schicksal im Mittelpunkt des Romans, es gibt keine Geschichte oder Fabel mehr, und auch der über der Sache stehende Erzähler ist verschwunden.

DE ROUGEMONT, Denis. *L'Université, école de synthèse.* In: Civitas. Jhg. 20 Nr. 9/10 (Juli 1965) S. 620—630.

Der Konvergenzbewegung im politischen, rassischen und kulturellen Bereich steht die fortschreitende Divergenz im Raum der Naturwissenschaften gegenüber, die mit der babylonischen Sprachverwirrung zu vergleichen ist, da die gemeinsame Sprache im Spezialistentum verlorengeht. Vorschläge, durch Studium generale oder Drosselung des Spezialistentums dem Einhalt zu gebieten, sind fehlgeschlagen oder unrealistisch. Der Autor schlägt daher als école de synthèse ein europäisches Zentrum vor, in dem Vertreter aller Wissens- und Berufszweige im Gespräch sich bemühen sollten, den abgerissenen Faden wiederanzuknüpfen und Synthesen der wissenschaftlichen Erkenntnis zu liefern.

Politisches und soziales Leben

BAUER, Helmut. *Spiegelt die Demoskopie die öffentliche Meinung?* In: Politische Studien Jhg. 16 Heft 162 (Juli/August 1965) S. 419—427.

Die politischen Kräfte sind in Gefahr, sich in eine Abhängigkeit von der Demoskopie und ihren Ergebnissen zu begeben. Abgesehen davon, daß bei den Umfragen die Gefahr einer vorfabrizierten Meinung nicht immer zu umgehen ist, weil der Suggestivcharakter der Fragen nicht immer ausgeschaltet werden kann, würden sich die Politiker, die sich von der Meinungsforschung führen lassen, dadurch bescheinigen, daß sie den Elan zum Kampf für ihre politischen Zielvorstellungen nicht aufbringen und deshalb keine „Führer", sondern nur Funktionäre eines umstrittenen Massenwillens sind.

BEAUFRE, André. *Die Wandlungen der Abschreckungsstrategie.* In: Schweizer Monatshefte Jhg. 45 Heft 5 (August 1965) S. 395—403.

Der Aufsatz aus der Feder des Direktors des französischen Instituts für strategische Studien will zeigen, daß die Unterscheidung zwischen einer Politik mit friedlichen oder kriegerischen Mitteln heute ihren Sinn verloren habe. Man müsse eher verschiedene Ebenen, nämlich die des kalten, des konventionellen oder des Atomkriegs unterscheiden. Die von der jeweils höheren Ebene ausgehende Abschreckung entscheide, ob auf der unteren Ebene Handlung möglich sei oder nicht. Die unwirksam gewordene gegenseitige atomare Abschreckung der beiden Großmächte könne nur wieder wirksam gemacht werden, wenn sie von einem größeren Kreis von Staaten ausgehe. Da ihr Erfolg aber auch stark von psychologischer Strategie im Frieden abhänge, komme es viel mehr auf die Koordinierung der Politik als auf die Schaffung gemeinsamer Nuklearstreitkräfte an.

CHAULEUR, Pierre. *Evolution des structures en Afrique noire.* In: Études Bd. 323 (Juli/August 1965) S. 69—83.

Unter den afrikanischen Staaten, die nach Eigenständigkeit und Einheit streben, gibt es zwei Gruppen: Die eine will sofort, notfalls mit Gewalt, eine zentrale Regierung mit entsprechenden Regionalstrukturen schaffen, die andere tritt mehr für Zusammenarbeit mit den westlichen Ländern ein. Chauleur glaubt, daß viel der aus Kolonialgebieten hervorgegangenen Staaten wegen der Künstlichkeit ihrer Grenzen nicht werden bestehen können. Wirtschaftlich reiche Gebiete wie Nigeria, die Elfenbeinküste, der Kongo, Kamerun und Kenia können Kristallisationspunkte für die Bildung neuer Strukturen werden. Die Schnelligkeit der Entwicklung wird aber abhängen von der Überwindung separatistischer, stammesgebundener und totalitärer Bestrebungen.

COSTE, René. *La construction de la paix à l'ère atomique.* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 97 Bd. 87 Nr. 7 (Juli/August 1965) S. 727—743.

Solange es die Drohung der Atomwaffen einerseits und Beispiele totalitärer Gewalt anderseits gibt, wird nach Meinung Costes kein Friede möglich sein. Versuche, dem entweder durch militärische Abschreckung oder konsequenten Pazifismus zu begegnen, scheinen ihm unzureichend. Die Bemühungen, durch Abrüstung, Schaffung überstaatlicher Organisationen und internationale Zusammenarbeit den Frieden zu sichern, nennt er gut, aber ungenügend. Persönliches Engagement jedes einzelnen, zu dem besonders die Christen aufgerufen seien, könne zur Bildung einer „Armee des Friedens" führen, die Ausgangspunkt für ein brüderlicheres Zusammenleben der Menschen werden könne.

VAN DAM, Hendrik George. *Antisemitismus ohne Juden.* In: Politische Studien Jhg. 16 Heft 160 (März/April 1965) S. 133—138.

In dem Beitrag werden Gründe dafür genannt, daß es in der Bundesrepublik trotz der verschwindend kleinen Zahl von Juden noch einen hauptsächlich in der privaten Sphäre wirksamen Antisemitismus gibt. In einem Aufsatz im gleichen Heft über: „Antisemitismus in Deutschland" nennt Fred H. Richards eine Anzahl rechtsradikaler Organisationen im Ausland, deren Einfluß auch bis in die Bundesrepublik reicht und deren Zielsetzung immer auch gegen die Juden gerichtet ist. In einem weiteren Artikel: „Antisemitismus in Österreich" versucht Kurt Wedl zu zeigen, daß viele historische Gründe für den Antisemitismus in Österreich heute weggefallen sind und dieser darum, jedenfalls gesellschaftspolitisch kaum noch Bedeutung habe.

DUBOIS, Jean. *Les cadres et le pouvoir dans l'entreprise.* In: Revue de l'action populaire Nr. 190 (Juli/August 1965) S. 841 bis 856.

Dubois gibt ein Bild der heutigen Situation der leitenden Angestellten im Betrieb. Er will zeigen, daß sie einerseits den Arbeitgebern nahestehen, die versuchen, sie möglichst fest an den Betrieb zu binden, anderseits aber auch, z. B. durch ihre rechtliche Stellung, zu den Arbeitnehmern zu zählen sind. Manche der ihnen gewährten Vorteile sind denen der Beamten vergleichbar. Die Nachteile ihres Berufes sind: häufig, angeblich im Betriebsinteresse geforderter Verzicht auf eigene Meinung, Mangel an freier Zeit und Nomadenleben.

HILLEKAMPS, Carl H. *Lateinamerika. Ein Kontinent als Aufgabe.* In: Hochland Jhg. 57 Heft 6 (August 1965) S. 533 bis 544.

Der Autor zeichnet den Gang der Geschichte der neuesten Periode in Südamerika nach und arbeitet die akuten Probleme heraus, unter denen der Kontinent leidet: Großgrundbesitz, Auslandskapital, soziale Frage im Zuge der Industrialisierung, Verhältnis der weißen Bewohner zur Urbevölkerung, Gefahr des Kommunismus. Die politischen und sozialen Strukturen auf dem Kontinent sind so ambivalent, daß die Möglichkeit einer Entwicklung sowohl zur Demokratie als auch zum Kommunismus hin gegeben ist.

HOTZ, Robert. *Das sexuelle „Tabu" der heutigen Sowjetgesellschaft.* In: Schweizer Rundschau Jhg. 64 Nr. 7/8 (Juli/August 1965) S. 416—424.

Nicht nur im öffentlichen Leben der Sowjetunion zeigt sich die Zurückhaltung vor der geschlechtlichen Sphäre, man hat auch versucht, das Sexuelle aus Pädagogik, Soziologie und Psychologie zu verbannen. Diskussionen, vor allem in den Leserspalten der Zeitungen, sind nach Ansicht des Autors ein Anzeichen dafür, daß man langsam zu der Auffassung kommt, sexuelle Probleme nicht durch Leugnung ihrer Existenz lösen zu können. Ansätze für Einführung sexualpädagogischer Kurse in den Schulen seien vorhanden.

JOMIN, Henri. *Influence chinoise dans l'Asie du Sud-Est.* In: Revue de l'action populaire Nr. 190 (Juli/August 1965) S. 797—805.

Die chinesische Politik in Asien ist durch zwei gegensätzliche Elemente gekennzeichnet: militärisches Vorgehen zur Sicherung von Gebietsansprüchen einerseits und eine „Politik des Lächelns" zur Beseitigung des Mißtrauens von Nachbarstaaten anderseits. In einem kurzen Überblick zeigt der Verfasser das Anwachsen des chinesischen Einflusses in Südostasien seit 1949. Er macht dabei deutlich, wie sich nach Möglichkeit Peking die Aktivität kommunistischer Parteien im Lande zunutze macht.

KURZ, Paul Konrad, SJ. *Politiker, Ästhet, Mystiker. Zu Dag Hammerskjölds geistlichem Tagebuch.* In: Geist und Leben Jhg. 38 Heft 3 (Juli 1965) S. 185—200.

Es mag als eine denkwürdige Tat gelten, daß in einer Zeitschrift zur Vertiefung katholischer Spiritualität im Jubiläumsjahr der Vereinten Nationen diese tiefgründige und kritische Würdigung des tödlich verunglückten oder ermordeten Generalsekretärs der Vereinten Nationen erscheint. Steht auch sein inzwischen als Buch veröffentlichtes „Tagebuch" im Mittelpunkt der Analyse, die ein Fortschreiten zur Erkenntnis Gottes zeigt, so beleuchtet er doch auch den politischen Werdegang des Menschen.

NAWROTH, Edgar, OP. *Raum und Gesellschaft morgen.* In: Die neue Ordnung Jhg. 19 Heft 4 (August 65) S. 250—266.

In einem am 25. Mai 1965 auf dem Städtebaukongreß der CDU in Saarbrücken gehaltenen, hier abgedruckten Vortrag analysiert Nawroth den durch Formung der Industriegesellschaft eingetretenen Strukturwandel. Er behandelte dann die Verantwortung der Gesellschaft dem einzelnen gegenüber, die in der Idee des „Sozialen Rechtsstaates" und neuerdings in Erhards Konzeption der „formierten Gesellschaft" ihren Ausdruck gefunden habe. Die im Grundgesetz enthaltene gesellschaftspolitische Wertordnung müsse ihre Verwirklichung in einer „integrierenden Raumordnungspolitik" finden.

VON NELL-BREUNING, Oswald, SJ. *Armutsidee und Entwicklungshilfe.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 11 (August 1965) S. 331—342.

Der Reichtum hat in der modernen Wirtschaftsgesellschaft die Funktion bekommen, Produktivität zu ermöglichen. Er besteht nicht mehr in der Ansammlung von Schätzen, sondern von Quellen der Erzeugung neuer Güter. Dadurch wandelt sich auch das Ideal der Armut. Es bekundet sich heute nicht mehr in der Umverteilung der vorhandenen Güterfülle, sondern in ihrem zweckmäßigen Einsatz zur Produktion einer neuen.

OLZOG, Günther. *Die Pressefreiheit — Auftrag oder Ausrede.* In: Politische Studien Jhg. 16 Heft 162 (Juli/August 1965) S. 389—398.

Die Pressefreiheit kann beides ermöglichen: fundierte Nachrichteninformation und Meinungsbildung wie auch Irreführung unter der Maske der Objektivität. Der Aufsatz schildert die Schwierigkeiten der Träger der Massenmedien, sich des vielfältigen Drucks und Zwanges zu erwehren, unter dem sie stehen, um den Lesern dennoch eine objektive Unterrichtung und eine loyale Kommentierung zu gewährleisten. Zu diesem Druck trägt auch die Haltung der Leserschaft wesentlich bei.

RONDOT, Pierre. *Les chemis difficiles de l'Arabisme.* In: Études Bd. 323 (Juli/August 1965) S. 53—68.

An Hand der politischen Entwicklung der letzten Jahre gibt Rondot einen Überblick über die Gegensätze verschiedener Art, die eine Einigung der arabischen Länder erschweren. Zwar hat Präsident Nasser versucht, durch

Einberufung arabischer Gipfelkonferenzen die Meinungsverschiedenheiten zu überbrücken. Sein taktisches Geschick hat ihm wohl einen Prestigezuwachs eingebracht, er hat aber nicht verhindern können, daß etwa in der gegen Israel zu verfolgenden Politik sich ihm Präsident Bourguiba entgegenstellte oder im Jemen Saudi-Arabien die Gegenseite unterstützte. Für die Zukunft glaubt Rondot mit anderen Beobachtern ein engeres Zusammengehen Ägyptens mit China nicht ausschließen zu können.

Métropole régionale. In: Chronique sociale de France Jhg. 73 Heft 3/4 (30. Juli 1965).

Unter diesem Gesamttitel veröffentlicht die Zeitschrift im Zusammenhang mit den auf der Sozialen Woche in Brest diskutierten Problemen der Verstädterung eine Reihe von Aufsätzen und Interviews, in denen am Beispiel Lyons gezeigt wird, welches die administrativen, wirtschaftlichen, sozialen und strukturellen Probleme einer Provinzhauptstadt sind. Unter anderem enthält das Heft Artikel von Jean Labasse: Les métropoles régionales, Claude Nader-Danguy: Armature et structures urbaines dans le cadre régional, Gabriel Matagrin: Lyon métropole religieuse d'une région und Jean-Simon Tabournel: La métropole régionale instrument de régionalisation.

Chronik des katholischen Lebens

AYEL, Vincent. *Monde scolaire, terre de mission?* In: Parole et mission Jhg. 8 Nr. 30 (15. Juli 1965) S. 375—386.

Nachdem man eine Zeitlang in der Pastoral die Erwachsenen vernachlässigt und sich fast ausschließlich der katechetischen Unterweisung der Kinder gewidmet habe, halte man heute diesen Unterricht für wenig wirksam. Statt sich aber nur denen zu widmen, die von der Kirche schon getrennt seien, solle man lieber versuchen, so meint Ayel, den Schülern und Studenten, die sich heute in großer Zahl von der Kirche lösten, einen krisenfesten Glauben zu geben. Das ständige Steigen der Schülerzahlen und die Verlängerung der Schulzeiten biete dafür mehr Möglichkeiten als früher.

CORNÉLIS, Marcel. *Quel dialogue avec quels Marxistes?* In: Terre entière Nr. 11 (Mai/Juni 1965) S. 49—63.

Cornélis, der glaubt, daß die Kirche, ungeachtet mancher Widerstände, zum Dialog mit dem Marxismus bereit sei, will einige Anregungen zur Vorbereitung der Diskussion geben, da der Großteil der Christen den Kommunismus zu wenig kennt. Der Marxismus wird dargestellt als „passion", die sich auf gewisse wirtschaftliche, soziale und philosophische Lehren stütze und die der Partei ihre politische Wirksamkeit geben. Ein Dialog könne sicher zur Klärung und zum besseren Selbstverständnis beider Seiten beitragen.

DIRKS, Walter. *Die sogenannte Verwirrung der Gläubigen.* In: Frankfurter Hefte Jhg. 20 Heft 8 (August 1965) S. 533 bis 538.

Die kirchliche Erneuerungsbewegung und das In-Frage-Stellen vieler für absolut gehaltener Werte haben nach Ansicht des Verfassers viele Gläubige in Verwirrung gestürzt. Diese wird entweder als fruchtbare Unruhe oder als Angst vor dem Zusammenbruch eines Gebäudes empfunden, auf dessen Statik man sich verlassen habe. Die entstandene Unruhe könne aber nicht durch Rückkehr zum Immobilismus, sondern nur durch Belehrung überwunden werden. Die bisher durchgeführte „Kleine Liturgiereform" sei dafür ein Beispiel.

DUVAL, Léon-Étienne, Kardinal. *La vie de l'Église dépasse ses frontières visibles.* In: La vie spirituelle Jhg. 47 Nr. 517 (Juni 1965) S. 625—630.

Die Kirche muß, da ihr ein universelles Apostolat aufgetragen ist, unterschiedslos vor allen Menschen Zeugnis von der Wahrheit ablegen. Sie muß mit allen Menschen guten Willens einen Dialog führen, dessen Grundlage die gleiche Natur aller Menschen, aber auch das übernatürliche Ziel der Kirche ist. Die durch das universale Wirken des Heiligen Geistes überall in der Welt vorhandenen Werte müssen entdeckt und so Gott als einzige Quelle dieser Werte erkannt werden. Gerade eine spezialisierte katholische Aktion, die Gottes Wort in alle Lebensbereiche trägt, kann den nötigen Dialog fördern. Voraussetzung ist aber der Dialog mit Gott.

PAREL, Anthony. *État actuel de l'Église aux Indes.* In: Justice dans le monde Bd. 6 Nr. 4 (Juni 1965) S. 441—461.

Historisch gesehen, erscheint dem Autor als das größte Hindernis für eine weitere Ausbreitung des Christentums in Indien sein Unvermögen, im indischen Geist eine wirklich tiefgreifende religiöse Reaktion hervorzurufen. Hemmend wirkt sich auch die wirtschaftliche Armut des Landes aus, die materielle und geistige Anstrengungen für die Mission unmöglich mache. Von der Überwindung dieses Zustandes werde weitgehend die Zukunft der Kirche in Indien abhängen, da die Verfassung die Freiheit der Verkündigung garantiere, politische Beschränkungen einem Aufblühen der Kirche also nicht im Wege stünden.

Chronik des ökumenischen Lebens

ABRECHT, Paul. *The social thinking of the World Council of Churches.* In: The Ecumenical Review Vol. 17 Nr. 3 (Juli 1965) S. 241—250.

Diese Studie wurde für eine Konsultation zwischen römisch-katholischen Theologen und dem Weltrat über „Kirche und Gesellschaft" (Genf, 28. bis 31. März 1965) ausgearbeitet. Sie will informieren und den, wie er schreibt, wesentlich pragmatischen, laienbestimmten und wirtschaftlich orientierten Charakter der sozialen Gedanken von „Life and Work", gipfelnd in dem 1948 in Amsterdam geprägten Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft", in seiner tatsächlichen Entfaltung darlegen, um die Möglichkeit zu einer Konfrontation mit dem Schema 13 des Vatikanischen Konzils zu geben. Abrecht bezieht sich dabei auf die bekannte, von ihm nicht in Zweifel gezogene Arbeit von Ed. Duff SJ „Social Thought of the WCC", die allerdings 1954 abgeschlossen wurde und die Entwicklung seitdem nicht mehr berücksichtige. Abrecht ist Exekutivsekretär der Studienabteilung des Weltrates.

ASMUSSEN, Hans. *Die Konstitution über die Kirche.* In: Una Sancta Jhg. 20 Heft 2/3 (1965) S. 69—82.

Getreu dem Grundsatz dieser Zeitschrift, die Kritik an seiner Kirche dem Freunde in der anderen zu überlassen, wurde Hans Asmussen mit dem schwersten Thema des Konzils bedacht. Er versucht, vorsichtig, geistvoll, aber, wo es nottut, zupackend und ablehnend eine erste Kritik. Alles daran ist unkonventionell und eindrucksvoll, erstaunlich, daß Freude der Abschluß dieser Würdigung ist, nicht minder erstaunlich, daß er das bei manchen Katholiken schlecht angekommene achte Kapitel über Maria mit einem Lutherlied als zurecht begründet und die katholischen Kritiker, die noch mehr Sicherungen gegen die Mitwirkung Marias verlangen, daran gemahnt, daß sie dann das Wissen um die Mitwirkung der Erlösten verlieren könnten.

BENZ, Ernst. *Die Überwindung der konfessionellen Schwierigkeiten in der Ökumene.* In: Ökumenische Rundschau Jhg. 14 Heft 3 (Juli 1965) S. 190—211.

Mit glücklichem Griff packt Benz die von der bisherigen Erforschung der sog. „nicht-theologischen Faktoren" der Glaubensspaltungen ungelöste Fragen an, indem er grundsätzlich wie an Beispielen darauf hinweist, daß ganz einfach Unkenntnis der Kirchen- und der Missionsgeschichte die einzelnen Glaubensgemeinschaften in ihrem kontinentalen „Provinzialismus" wie in der dogmatischen Vorbestimmtheit ihres kirchlichen Selbstbewußtseins verharren läßt. Jeder solle lernen, seine eigene Kirchengeschichte durch den Historiker einer anderen Konfession anzuschauen. Es gehe freilich auch nicht ohne gegenseitiges Schuldbekenntnis und ohne gegenseitige Vergebung.

KINDER, Ernst. *Römisch-katholischer Ökumenismus.* In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 90 Nr. 6 (Juni 1965) Sp. 401 bis 412.

Der bekannte lutherische Kontroverstheologe prüft hier einige Werke römisch-katholischer Theologen — Bernard *Lambert* OP: „Das Ökumenische Problem" Bd. 1 (Herder); Paul-Werner *Scheele:* „Einheit und Glaube" (Schöningh-Verlag); Heribert *Mühlen:* „Unio Mystica Persona" (ebenfalls Schöningh) — auf das Maß ihres ökumenischen Verständnisses. Lambert wird vorgehalten, daß er Ökumene weithin mit Protestantismus verwechselt und diesen zu sehr von Barth her versteht; Scheeles anerkanntes Werk wird daraufhin befragt, ob das, was er aus Möhler herausliest, ohne weiteres auf die römisch-katholische Kirche anwendbar sei; Mühlen wird vorgeworfen, daß er unreflektiert „das alte Axiom von der notwendigen Sichtbarkeit der durch den Heiligen Geist konstituierten Kirche" wiederhole. Allen dreien wird das Buch von Hendrik *Berkhof:* „Die Katholizität der Kirche" gegenübergestellt, weil es die Katholizität aus der Christologie ermittele.

MICHEL, Otto. *Albert Schweitzer — Konsequenzen aus der Leben Jesu Forschung.* In: Universitas Jhg. 20 Heft 7 (Juli 1965) S. 717—723.

Wenn wir heute an die exegetische und bibeltheologische Leistung von Schweitzer denken, wird der erkenntnistheoretische Relativismus des abendländischen philosophischen Denkens in die Entscheidung vor dem biblischen Prophetismus gestellt. Das ist der Sinn dieser Betrachtung über die wissenschaftliche Arbeit Schweitzers.

SHAULL, Richard. *The Christian World Mission in a technological era.* In: The Ecumenical Review Vol. 17 Nr. 3 (Juli 1965) S. 205—218.

Shaull ist Presbyterianer und Professor für Ökumenik am Princeton Theological Seminary (New Jersey). Das Referat würdigt das neue Buch von A. Th. van Leeuwen: „Christianity in World History", das sich darum bemüht, im Unterschied von der vergangenen Ära der Kirchengeschichte das „Incognito-Wirken Christi" in der modernen Welt zu verstehen und aus der unabwendbaren Säkularisation im Sinne Bonhoeffers die Folgerungen für die Mission der Kirche im technologischen Zeitalter zu ziehen. — Das Korreferat unter demselben Thema von Max Warren, ehemals Sekretär der anglikanischen Missionsgesellschaft in England, beurteilt sowohl das Buch van Leeuwens wie die Rezension von Shaull (S. 219—223). Beide Aufsätze verdienen samt dem Buch van Leeuwens eine ausführliche Würdigung, da sie die katholische Mission angehen.

TRILLHAAS, Wolfgang. *Die Frauenfrage in der evangelischen Kirche der Gegenwart.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 6 (Juni 1965) S. 267—274.

Dies ist das auf der Lutherischen Generalsynode 1965 in Kiel gehaltene Referat eines „praktischen Theologen", der mit sicherem Urteil die Frauenfrage in den evangelischen Kirchen aus der veränderten Gesellschaftssituation gegenüber den nachreformatorischen Jahrhunderten erklärt und für die verschiedenen Möglichkeiten kirchlicher Frauenberufe Rat weiß. Dazu dient ihm auch der Rückgang auf das Neue Testament, das er in paulinischer Freiheit und nicht in Gesetzlichkeit mit einem „verkappten römischen Amtsbegriff" zu verstehen lehrt.

VOIGT, Gottfried. *Christus sacerdos.* In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 90 Nr. 7 (Juli 1965) Sp. 482—490.

Dieser Martin Doerne zum 65. Geburtstag gewidmete Beitrag „zum ökumenischen Gespräch über das Altarssakrament" gibt die „Mangelkrankheiten" des „in sich selbst verkrümmten" Protestantismus zu bedenken, an denen das Neue Testament nicht schuldig sei, und legt Möglichkeiten eines genuinen Verständnisses des Abendmahls als einer Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers dar unter besonderem Hinweis auf das Werk von Max Thurian „L'Eucharistie". Aber der Opfercharakter dürfe nicht so weit getrieben werden, daß — wie bei dem zitierten J. A. Jungmann SJ — in der Eucharistie „vor allem das Opfer der Kirche" bzw. des Priesters gesehen wird. Da müsse widersprochen werden. Dennoch glaubt Voigt, daß heute die Gesprächsmöglichkeiten von der Schrift her günstig seien.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. September (Mittwoch)

10.00 Schulf. Die russische Revolution und der Friede von Brest-Litowsk (BR)
10.10 Die Interpretation der Wunder in der Bibel im Protestantismus, *M.-L. Keller* (DLF)
17.40 Das Werk Rosenstock-Huessys, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
18.30 Evangelische Akademien in Mitteldeutschland, *D. Kraeter* (BR)
19.30 Sitzenbleiben oder Amoklaufen, *A. Mitscherlich* (BR II)
20.00 Stadtbild und Stadtgeschichte, *H. Schwarzwälder* (RB II)
21.00 Edzard Schaper, *H. Uhlig* (SDR)
22.00 Die evangelischen Christen im anderen Teil Deutschlands (I), *P. Oestreicher* (DLF)
22.15 Zur Problematik der Teste, *U. Sonnemann* (SWF)

2. September (Donnerstag)

15.05 Die Tragödie der Vertreibung, *R. Jacobs* (DLF)
17.30 Gibt es eine pädagogische Anthropologie?, *H.-M. Elzer* (HR II)
20.00 Hundert Jahre Max und Moritz, *I. Jochens* (SR II)
21.00 Die Schönheit und der Sinn des Fragments, *W. Höck* (SWF)
21.00 Libanon, das Land der Christen, Drusen, Muslims und Schiiten, *I. Messerschmidt* (HR)
22.00 Georg Britting, *R. Schroers* (DLF)
22.15 Das Recht auf Leben, *E. W. Böckenförde* u. *M. P. Engelmeier* (WDR)
23.00 Die historische Entwicklung des Souveränitätsprinzips, *R. H. Foerster* (SWF II)

3. September (Freitag)

9.00 Der Mensch in der Bedrängnis, *E. Kirchgässner* (SR II)
10.10 Der Mensch und die Automaten, *S. W. Wagner* (DLF)
14.45 Schulf. Der junge Goethe in Frankfurt (SWF)
17.25 Schulf. Der junge Goethe in Leipzig (SWF II)
20.15 Der Aufbruch Alexanders des Großen nach Asien, *P. Bamm* (NDR II)
21.15 Carl Sternheim — der deutsche Molière, *H. Vormweg* (HR II)
21.30 Strömungen im heutigen deutschen Katholizismus, *K. Forster* (RB II)
22.30 Buddhas Mönche machen Politik, *H. W. v. Stockhausen* (BR II)

4. September (Samstag)

10.15 Begegnungen mit Staatsmännern, *Felix v. Eckart* (SFB II)
16.10 Illustrierte und ihre Leser, *D. Menninger* u. *G. Gülicher* (SWF)
18.00 Religionsfreiheit muß für alle gelten, *E.-W. Böckenförde* (NDR II)
18.05 Katholisches Zweigroschen-Blatt — Position und Praxis der „Neuen Bildpost", *F. Baukloh* (WDR II)
18.15 Streit um das Abendmahl, *W. Marxsen* (NDR II)
19.45 Die Gebote, *W. Stählin* (SR II)
21.15 Eine Revision des literarischen Expressionismus, *Y. Karsunke* (BR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *Th. Sartory* (SWF II)
23.05 Japans Theaterkultur, *H. Eckardt* (SFB II)

5. September (Sonntag)

8.00 Die Berufung zur Heiligkeit, *F. Wulf* (BR II)
9.00 Vorschau auf die Vierte Konzilsperiode, *M. v. Galli* (SR II)
9.30 Christliche Spiritualität heute, *R. Hauser* (SR)
9.40 Das Recht auf Fehler, *I. Herrmann* (NDR II)
10.00 Wie abhängig ist der Arbeitnehmer?, *W. Abendroth* (HR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Läpple* (BR)
10.05 Was ist das — ein Fest?, *J. Pieper* (SDR)
10.30 Die Pilgerfahrt der Hugenotten, *H. v. Ranke* (WDR II)
10.30 Das Gesetz in den Wissenschaften, *F. v. Hippel* (SWF)
11.00 Nation und Menschheit, *W. Pannenberg* (SDR II)
11.00 Christliche Existenz und kirchliche Situation, *S. Vierzig* (HR II)
11.00 Freiheit des Menschen und Bildungsplanung, *W. Hahn* (SR)
11.15 Leben im Heiligen Geist, *H. Spaemann* (SWF II)
11.45 Die Bibel — vom Heiligen Geist diktiert?, *H. Bannach* (SWF II)
13.10 Die Heiligsprechung Karls des Großen durch Friedrich Barbarossa, *W. Irtenkauf* (SDR II)
16.20 Der Blick ins dritte Jahrtausend, *H. Schirmbeck* (SDR II)
21.00 Kafka und der sozialistische Realismus, *L. Sträter* (SDR)

6. September (Montag)

20.45 Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/80, *W. Boehlich* (SWF II)
21.00 Struktur — Mythos und Möglichkeit eines Begriffs, *H. Malecki* (SDR II)
22.15 Zur gegenwärtigen Situation der Kunst, *F. L. Bayl* (WDR II)
22.30 Zum 65. Geburtstag von Julien Green, *J. Rüber* (BR II)
22.30 Begegnungen mit Thomas Mann, *J. Eggebrecht* (NDR II)
22.30 Über die stammesgeschichtliche Entwicklung des Menschen, *G. Heberer* (RIAS)
22.30 Ideologien bei Wagner, *H. Curjel* (SWF)

7. September (Dienstag)

10.00 Schulf. Johann Michael Sailer (BR)
20.00 Heinrich Himmler, Reichsführer SS, *J. Wulf* (SR II)
21.10 Krieg und Frieden 1965, *G. Geschke* (SR II)
22.20 Die Grenzen der Soziologie, *R. König* (BR II)
22.20 Erziehung und Bildung im alten Mexiko, *G. Lanczkowski* (HR)
22.20 Grenzen des Verstandes, *F. Vester* (SR II)

8. September (Mittwoch)

10.00 Schulf. Johannes Gutenberg (BR)
17.40 Was heißt Religionsfreiheit?, *B. Schüller* (SWF II)
18.30 Vor der letzten Konzilsperiode, *Augustin Kardinal Bea* (BR)
19.30 Prestige und Sicherheit, *A. Mitscherlich* (BR II)
20.05 Die Wahl, der Wohlstand und die Politik, *P. Coulmas* (BR II)
21.00 Heinrich Böll, *G. Kalow* (SDR)
22.15 Deutsche Todessehnsucht von Novalis bis Heidegger, *I. Frenzel* (SWF)

9. September (Donnerstag)

15.45 Barocke Juden, Christen, Judenchristen, *H.-J. Schoeps* (SWF II)
17.30 Bildungsfragen der Gegenwart, *E. Oesterreich* (HR II)
18.15 Sind Arbeiterfamilien wirklich bildungsfeindlich?, *J. F. Großmann* (WDR II)
19.00 Die Situation der modernen Türkin, *G. Stiebler-Toelle* (SFB II)
21.00 Leeres Nordland Kanada, *R. Jacobs* (SWF)
21.30 Kunst als Kapitalanlage, *W. Backhaus* (WDR II)
22.00 Die philosophische Situation in China, *R. P. Huang* (HR II)
22.05 Moderne Technik und altgriechische Kulturidee, *W. Schadewaldt* (BR II)
23.00 Europäische Einigung und nationalstaatliche Souveränität, *R. H. Foerster* (SWF II)

10. September (Freitag)

10.00 Die Berufung Abrahams, *G. Reidick* (SWF II)
14.45 Die hintergründige Polarität des brasilianischen Lebens, *B. Moser* (SWF II)
19.25 Skandinaviens Wohlfahrtsstaat — Legende oder Wirklichkeit?, *H. Berger* (NDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.15 Der Künstler als Selbstunternehmer, *H. Platschek* (HR II)
21.45 René Char, der Dichter einer Résistance humaine, *L. Klünner* (SDR II)
22.45 Europa — von Japan aus gesehen, *H. Erlinghagen* u. *M. Brauneiser* (BR II)

11. September (Samstag)

10.30 Baudelaire, *R. Carti* (SFB II)
18.00 Vor der Entscheidung in Rom, *M. v. Galli* u. *H. Küng* (NDR II)
19.45 Der Gehorsam, *A. Kirchgässner* (SR II)
22.15 Johannes Pinsk — Zur Gesamtausgabe seiner Bücher, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
23.05 Das II. Vatikanische Konzil vor der Vierten Session, *L. Waltermann* (SFB II)

12. September (Sonntag)

8.00 Die Zukunft der Kirche, *M. Schmaus* (BR II)
8.15 Möglichkeiten der Erziehung heute (II), *H. H. Muchow* (SWF II)
8.30 Fragen für die Kirche von morgen, *K. B. Fischer* (BR II)
9.00 Was ist Religionssoziologie?, *J. Matthes* (SR II)
9.10 Ursprung und Wirklichkeit der Hexen, *U. v. Mangoldt* (BR)
9.30 Die letzte Session des Konzils — und was danach?, *O. B. Roegele* (SR)
9.40 Der Weg des Propheten Jona nach Ninive, *H. Badenhop* (NDR II)
10.00 Zum Caritas-Sonntag, *J. Stangl* (BR)
10.30 Das Gesetz in den Wissenschaften (II), *F. v. Hippel* (SWF)
11.00 Über den Beruf des katholischen Priesters, *G. Y. Charpentier* (SDR II)
11.15 Frieden als Angebot, *M. Hörhammer* (SWF II)
11.45 Der revidierte Luther, *H. Bannach* (SWF II)
18.15 Die Judenerklärung vor dem Konzil, *W. Dirks* (NDR II)
19.45 Das katholische Arbeiterkind hat es am schwersten, *K. Erlinghagen* (SDR II)
20.05 Die Erneuerung der Kirche in der modernen Welt, *Julius Kardinal Döpfner* (BR II)
22.00 II. Vatikanisches Konzil: Kommentar, *M. v. Galli* (NDR)

13. September (Montag)

9.10 Was wird für die Contergan-Kinder getan?, *G. Hennemann* (SWF)
19.00 Das jüdische Museum in Prag, *D. Kohan* (SFB)
20.45 München oder die bürgerlichen Saturnalien, *W. Koeppen* (SWF II)
21.00 Kafkas Schloß und Dorf, *K. Wagenbach* (SDR II)
21.00 Der heilige Fridolin, *O. H. Klingele* (ORV)
22.15 Dichter Europas sehen Amerika, *W. Riemerschmid* (ORW II)

14. September (Dienstag)

8.30 Jean Paul Sartre — Rebell und Humanist, *H. Dettelbach* (ORG)
9.00 Heinrich Böll, *G. Kalow* (SDR II)
14.40 Das Römische Reich: Idee und Wirklichkeit, *K. Vretska* (ORG)
17.20 Eröffnungsbericht vom Konzil (SWF II)
18.25 II. Vatikanisches Konzil: Ausschnitte aus der Eröffnungssitzung (SDR)
21.00 Neue Aufklärungsschriften, *H. Prollius* (SR II)
21.10 Bericht von der Eröffnung der 4. Sitzungsperiode des Konzils (BR)
22.20 Philosophische Erkenntnis, *K. Löwith* (BR II)

15. September (Mittwoch)

10.00 Paul Gerhard, *E. v. Glasenapp* (SWF)
16.00 Reinhold Schneiders Persönlichkeit und Werk, *I. Zangerle* (ORT II)

17.25 Die antike Kultur Südarabiens, *M. Höfner* (ÖRG II)
17.35 Glauben heute, *H.-M. Lutz* (SWF II)
18.00 Zum 80. Geburtstag von Ina Seidel (SWF)
18.30 Evangelischer Kommentar zur Vierten Session des Konzils, *J. Ch. Hampe* (BR)
19.30 Massen, Spötter und Einsame, *A. Mitscherlich* (BR II)
20.05 Der „Reichsparteitag der Freiheit" und das Schicksal der jüdischen Deutschen, *K. Falter* (BR II)
21.00 Bruce Marshall, *F. H. Ryssel* (SDR)
22.15 Deutscher Literatur-Atlas — Autoren schreiben über ihren Ort (SWF)
22.30 Mutationen als molekular-biologische Vorgänge, *R. W. Kaplan* (RIAS)

16. September (Donnerstag)

14.40 Demokrit, der Ahnherr der modernen Atomphysik, *J. Fischl* (ÖRG)
22.15 Der Lyriker Günther Eich, *H. Haselbach* (ÖRK II)
22.05 Wegweiser zu einer Hausbibliothek, *H. Friedrich* (BR II)

17. September (Freitag)

11.30 Der Rheinfall bei Schaffhausen im Spiegel der Dichtung, *K. Winkler* (SDR)
20.10 II. Vatikanisches Konzil: Bericht, *M. v. Galli* (SWF II)
22.00 Ein neues Verhältnis zwischen Glaube und Wissenschaft, *H. Dolch, G. Howe* u. *N. Nissiotis* (NDR)
22.20 II. Vatikanisches Konzil: Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

18. September (Samstag)

18.00 Der Ökumenische Rat der Kirchen und sein Generalsekretär, *H.-H. Margull* (NDR II)
18.15 Wer war Jesus von Nazareth?, *J. Gnilka* (NDR II)
19.45 Die Gerechtigkeit, *G. Harbsmeier* (SR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.15 Der unbekannte Mystiker Franz Werfel, *B. Maier* (SDR II)
22.00 Fragen an die Kirchen, *E. Stammler* (SWF II)

19. September (Sonntag)

9.00 Religionskritik und Religionssoziologie, *J. Matthes* (SR II)
9.30 Martin Luther in der Sicht der Historie, *H.-R. Müller-Schwefe* (SR)
9.40 In der Diaspora leben, *B. Nellessen* (NDR II)
9.45 Jean Paul über seine Kindheit, *Th. Stiefenhofer* (SWF)
10.05 Realismus und Liebe in der Politik, *W. Hahn* (SDR)
10.30 Das Gesetz in der Biologie (I), *H. Mohr* (SWF)
11.00 Alte Gläubigkeit und neue Theologie im Widerstreit, *S. Daecke* (SDR II)
11.15 Sorge um den Frieden, *M. Hörhammer* (SWF II)
11.45 Das Gottesbild in der modernen Theologie, *R. Renner* (SWF II)
18.00 Gedanken zur staatsbürgerlichen Erziehung und Bildung, *R. Gönner* (ÖRW II)
18.00 Auf Dantes Spuren, *R. Sanders* (SWF II)

20. September (Montag)

11.30 Gotische Kanzeln und Lettner in Schwaben, *H. Koepf* (SDR)
15.45 Das Prinzip der „konvergenten Anpassung", *H. v. Ditfurth* (SWF II)
19.00 Zwei Jahrzehnte im Urteil der Kirche — Ergebnisse einer Umfrage (SFB)

21. September (Dienstag)

9.00 Bruce Marshall, *F. H. Ryssel* (SDR II)
10.35 Schulf. Die Utopie in der europäischen Literatur (ÖR II)
11.15 Handelsware Mensch, *M. Kassajep* (SWF II)
16.00 Österreich und der Orden der Hoch- und Deutschmeister, *R. W. Litschel* (ÖRL II)

22. September (Mittwoch)

10.45 Die BBC nimmt eine kritische Bestandsaufnahme vor, *F. Walter* (SWF)
14.40 Das Hochschulstudium in den USA, *W. Menrath* (ÖRG)
17.25 Tragik im Leben Walthers von der Vogelweide, *K. K. Klein* (ÖRT II)
17.45 Christliche Gedanken zur Zeit, *Th. Sartory* (SWF II)
21.00 François Mauriac, *U. Seelmann-Eggebrecht* (SDR)
21.05 Theater in der Sowjetunion, *H. Rischbieter* (NDR II)
22.15 Deutscher Literatur-Atlas — Autoren schreiben über ihren Ort (SWF)

23. September (Donnerstag)

8.30 Psychologie und Soziologie: Der Mensch in der Gruppe, *B. Rollett-Gorbach* (ÖRG)
9.00 Die Richtigkeit der Welt, *G. Schwabenland* (SDR II)
14.40 Sokrates, der Begründer der abendländischen Wissenschaft, *J. Fischl* (ÖRG)
15.45 Universität und Erwachsenenbildung, *J. H. Knoll* (SWF II)
16.00 Über die Zukunft der Menschheit, *H. Dettelbach* (ÖRG II)
23.00 Der Mensch im Ganzen der Welt, *E. Grether* (SWF II)

24. September (Freitag)

17.40 Die Neugestaltung der Familie in der Massengesellschaft, *J. David* (ÖRW II)
19.15 II. Vatikanisches Konzil: Kommentar, *M. v. Galli* (NDR)
20.45 Sinn und Unsinn der Fremdwörter, *D. Kraeter* (SDR II)
22.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
22.15 Kirche im Gespräch — Die ökumenische Begegnung der Christen (ÖRW II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil: Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

25. September (Samstag)

9.00 Das doppelgesichtige Profil des farbigen amerikanischen Autors James Baldwin, *K. O. Paetel* (SDR II)
18.00 Das Recht auf Heimat, *N. Sagitarius* (NDR II)
19.45 Der Friede, *F. Mußner* (SR II)
22.15 Genie und Glaube — eine Anthologie, *H. Spaemann* (SWF II)
23.05 Neue Grenzen der Christenheit in der industriellen Gesellschaft, *J. Moltmann* (SFB II)

26. September (Sonntag)

8.15 Über ein neues Menschenbild, *G. Baum* (SWF II)
9.30 Das Lutherbild der Humanisten, *H.-R. Müller-Schwefe* (SR)
9.40 Abschied von Luther, *J. Zink* (NDR II)
10.30 Das Gesetz in der Biologie (II), *H. Mohr* (SWF)
11.00 Die gegenwärtige Bedeutung Johannes' XXIII., *W. Dirks* (SDR II)
11.15 Wider die Tabus, *M. Hörhammer* (SWF II)
11.45 Das Wagnis mit der Welt, *R. Renner* (SWF II)
19.45 Das Kreuz mit den Hausaufgaben, *E. Geißler* (SDR II)

27. September (Montag)

19.50 Bericht vom Konzil, *J. Ch. Hampe* (NDR)
20.45 Rechtsradikalismus in Amerika, *J. Busch* (SWF II)

28. September (Dienstag)

9.00 François Mauriac, *U. Seelmann-Eggebert* (SDR II)
16.10 Wesen und Anwendung unhörbaren Schalles, *J. H. Stiegler* (SWF)

29. September (Mittwoch)

12.00 Ist der Glaube krank?, *J. Lehmann* (SDR)
17.45 Die Flucht vor dem Pfarramt, *H.-D. Wolfinger* (SWF II)
22.15 Deutscher Literatur-Atlas — Autoren schreiben über ihren Ort (SWF)

30. September (Donnerstag)

16.10 Über den aufrechten Gang des Menschen, *A. Schnell* (SWF)
21.00 Gespräch mit Dante, *P. Weiß* (SWF)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Dreizehntes Heft — 19. Jahrgang — Oktober 1965

Es gibt Gelegenheiten, wo eine unendlich kleine Kraft entscheidend ist. Eine Gemeinschaft ist sehr viel stärker als ein einzelner Mensch, aber jede Gemeinschaft hat, um zu existieren, Operationen nötig, die sich nur in einem Geist im Zustand der Einsamkeit vollziehen.

Simone Weil

Alle Menschen mögen die rechtmäßig konstituierte Autorität achtungsvoll anerkennen und ihr nach der rechten Gewissensnorm treulich gehorchen. Allgemeine Gebetsmeinung für November 1965

1. Der meist verbreitete, nicht authentische deutsche Text dieser Gebetsmeinung hat einen etwas weltfremden und fast zu konservativen Beigeschmack, wenn er die feinsinnigen Nuancen des lateinischen Originals tilgt und übersetzt: „Alle Menschen mögen sich der rechtmäßigen Autorität unterwerfen . . .“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 99). So formuliert, paßt die Gebetsmeinung, die in die Zeit der Konzilsdiskussion über die Religionsfreiheit und über die Kirche in der modernen Welt fällt, beinahe wie die Faust aufs Auge. Der eigentlich byzantinische Begriff der „Unterwerfung“ gehört der hierarchischen Sprache der Klerus- und Ordensaszese an. Im Gespräch mit der Welt sollte er vermieden werden. Er ist weder dem Evangelium noch dem Konzil gemäß, sondern mehr ein Lapsus linguae. Wir folgen hier in Wortlaut und Erklärung mit begründeter Sorgfalt dem lateinischen Original.

Die Gebetsmeinung handelt von „allen“ Menschen, nicht nur von Katholiken oder Christen, von den Menschen dieser Zeit. Das sind „alle Menschen guten Willens“, an die Papst Johannes XXIII. sein Friedensrundschreiben gerichtet hat, das von allen gern beachtet worden ist. Die Formulierung der Gebetsmeinung setzt stillschweigend eine wesentliche Komponente der wahren Autorität voraus, den selbstverständlichen Anspruch aller Menschen, in der Freiheit ihrer Personwürde geachtet zu werden. Dies kommt deutlich zum Ausdruck in dem Beiwort „rechtmäßig (legitime) konstituiert“, ferner in den Worten „achtungsvoll“ (reverenter), d. h. mit Einsicht anerkennen, und in dem „treulich“ (fideliter) gehorchen, und zwar nach der rechten Gewissensnorm, die den ganzen Bereich des Sittengesetzes und somit alle Begrenzungen der Autorität einschließt. Von Unterwerfung ist da nichts zu spüren, wohl aber von der Achtung der Kirche vor der Freiheit des Menschen, dem notwendig die politische Autorität zugemutet werden muß, damit seine Freiheit gewahrt bleiben kann.

Diese unerläßliche Klärung nach dem lateinischen Original ermöglicht die rechte Haltung zu der Gebetsmeinung. Sie enthält keine unangemessene, von vornherein abzuwehrende Zumutung, weder an die Gläubigen noch an alle Menschen. Sie ist grundkatholisch, weit und wahr, nicht konservativ, sondern eher revolutionär, wie es die Zeit erfordert. Ihre Nuancierung erlaubt den Satz, daß man die nicht rechtmäßig konstituierte Autorität nur unwillig und de facto, nicht aber ehrfurchtsvoll anerkennen und daß man ihr nur widerwillig, mit dem Bemühen um Abhilfe, aber nicht treu gehorchen kann. Denn es ist schlechthin unerlaubt, die Vorbehalte einer rechten Gewissensnorm zu verdrängen. Es ist vielmehr geboten, sie nach den gegebenen Möglichkeiten öffentlich zu bekunden. Dies kommt mit Vorrang der kirchlichen Hierarchie zu, die von jeher für das Lehramt der Kirche das Recht beansprucht, das Sittengesetz sowohl grundsätzlich wie im konkreten Fall auszulegen — was nun auch durch das sogenannte Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils geschieht, also die Gewissen an die rechtmäßig konstituierte Autorität zu binden oder sie notfalls von ihr zu lösen, unbeschadet des Apostelwortes: „Jedermann sei den obrigkeitlichen Gewalten untertan. Denn ‚es gibt keine Gewalt außer von Gott‘, und die bestehenden sind von Gott gefügt“ (Röm. 13, 1 nach Weish. 6, 3). Diese extreme Untertanenpflicht „nicht nur um des Zornes [Gottes über die Bösen], sondern auch um des Gewissens willen“ (Röm. 13, 5), ist aus der vorherrschend endzeitlichen Sicht des Apostels Paulus zu verstehen; denn damals hatte die verschwindende Minorität der wegen Ablehnung des Kaiserkultes umsturzverdächtigen Christen noch keine Verpflichtung, eine dem Sittengesetz entsprechende öffentliche Ordnung durchzusetzen, wie in der Zeit der werdenden Germanenstaaten. Das Lehramt der Kirche hat es später mit ihren wachsenden öffentlichen Pflichten anders gesehen als der Apostel Paulus, und heute sieht das Lehramt manches wieder anders, nachdem die Kirche nur noch eine begrenzte Geltung in der pluralistischen Gesellschaft oder gar in den Vereinten Nationen hat, für deren Anerkennung und Stärkung sie sich dennoch einsetzt.

2. Das erweist die Quelle der Gebetsmeinung, das Rundschreiben Johannes' XXIII. *Pacem in terris,* II. Teil, über „die Notwendigkeit der Autorität“ bzw. ihre sittliche Begrenzung im Gemeinwohl (nach Herder-Bücherei, Bd. 157, gemäß den Ziffern der einzelnen Abschnitte). Bis auf das oben zitierte Apostelwort zurückgehend, wird dort die katholische Lehre von der Notwendigkeit einer regierenden Autorität in der politischen Gesellschaft entfaltet, einer Autorität freilich, die an sittliche Normen gebunden ist. Dies ergibt sich auch daraus, daß sie sich „befehlend an die rechte Vernunft wendet“. Mit der

Weihnachtsbotschaft Papst Pius' XII. von 1944 heißt es, daß „die Würde der öffentlichen Gewalt die Würde ihrer Teilnahme an der Autorität Gottes ist" (47). Eben deshalb dürfe sie ihr Ziel, die Verwirklichung des Gemeinwohls, „nicht nur oder hauptsächlich auf Drohung und Furcht vor Strafen" stützen, weil sie damit „nicht in Übereinstimmung mit der Würde von Menschen wäre, die der Freiheit und des Vernunftgebrauches fähig und teilhaftig sind. Denn da die Autorität hauptsächlich in einer geistigen Gewalt besteht, müssen die Staatslenker an das Gewissen, d. h. an die Pflicht eines jeden appellieren, sich bereitwillig für das gemeinsame Wohl aller einzusetzen" (48). Weil die staatliche Gewalt von der Ordnung der geistigen Wirklichkeit gefordert wird und von Gott ausgeht, „können Gesetze oder Anordnungen die Staatsbürger innerlich nicht verpflichten, wenn die Staatslenker gegen diese Ordnung und deshalb gegen Gottes Willen Gesetze erlassen". Dann muß man „Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg. 5, 29). „In diesem Falle hört die Autorität ganz auf" (50); was nicht bedeutet, daß auch der Gehorsam aufhört, aber er beruht dann mehr auf Klugheit als auf Treue und Ehrerbietung.

Der Papst begründet die Autorität der Staatsgewalt auf ihre pflichtmäßige Sorge für das Gemeinwohl: „Die Existenzberechtigung aller öffentlichen Gewalt ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls, die nur unter Berücksichtigung seines Wesens wie der gegebenen zeitlichen Verhältnisse zu erreichen ist" (54). Unter Bezug auf das frühere Rundschreiben *Mater et magistra* sagt der Papst, das Gemeinwohl sei „der Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen und erleichtern". Da nun die Menschen aus Leib und unsterblicher Seele bestehen, „muß das Gemeinwohl auf eine Weise verwirklicht werden, die dem ewigen Heil der Menschen nicht nur nicht entgegensteht, sondern ihnen vielmehr dient" (59). Daraus folgt die harmonische Abstimmung der Staatsgewalt auf die Rechte und Pflichten der Person, ja die Pflicht zur Förderung der Persönlichkeitsrechte. Beide, die staatliche Autorität wie die persönliche Rechtssphäre, müssen gesichert sein. „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Rechtsordnung eines Staates, die mit den Geboten der moralischen Ordnung und mit einer entsprechend fortgeschrittenen Reife der politischen Gemeinschaft im Einklang steht, in hohem Maße zur Verwirklichung des Gemeinwohls beiträgt" (70).

3. Nach diesen kurzen Auszügen dürfte es klar geworden sein, welcher Geist die Gebetsmeinung erfüllt und was da achtungsvolle Anerkennung der rechtmäßigen Autorität bedeutet. Sicher keine Servilität, freilich auch keine Anweisung mit Hintertüren für revolutionäre Umtriebe und erst recht nicht eine Sanktionierung konservativer Staatsformen. Wohl aber spielt eine bedeutende Rolle die Erinnerung der Träger der Autorität, daß sie dynamisch denken müssen, um ihre Pflicht zeitgerecht zu erfüllen, und dazu die nachdrückliche Ermahnung der Bürger, das öffentliche Leben mitzugestalten, d. h. ihre Freiheit wahrzunehmen, die ihnen als Person zukommt.

Hören wir zunächst von dem Appell an die Träger der Autorität. Johannes XXIII. erklärt, in unseren Tagen sei das soziale Leben so mannigfach, so vielfältig und so lebendig, daß selbst die mit großer Klugheit und Voraussicht ausgearbeitete rechtliche Ordnung den Bedürfnissen häufig nicht mehr gewachsen ist (71). Auch würden die Beziehungen unter den Bürgern wie der Bürger und Interessengruppen zu den Behörden, ja der Behörden zueinander innerhalb des Staates so heikel und schwierig, daß sie sich nicht statisch in genaue Rechtsbestimmungen festlegen lassen. Wenn in solchen Fällen die Träger der Autorität die gegebene Rechtsordnung als solche wie ihre tieferen Grundlagen, die sittliche und soziale Gerechtigkeit, d. h. die Wahrheit, unversehrt bewahren wollen, müssen sie offen sein für die wesentlichen Forderungen des sozialen Lebens und müssen die Gesetze den Wandlungen des modernen Lebens anpassen, um die neuen Probleme richtig zu lösen. Sie selbst müssen also „klare Begriffe haben über Natur und Umfang ihrer Aufgaben, und sie müssen einen solchen Sinn für Gerechtigkeit und eine solche Rechtschaffenheit, so viel praktischen Scharfsinn und Ausdauer des Willens besitzen, daß sie unverzüglich erfassen, was geschehen muß, und dies rechtzeitig und tatkräftig durchführen" (72; nach Pius' XII. Weihnachtsbotschaft 1944). Darum sei es den Staatslenkern nicht erlaubt, „dem sie verpflichtenden natürlichen Sittengesetz, das die Grundnorm der Sittlichkeit selbst ist, untreu zu werden" (81). Sie dürfen nicht ihr Menschsein aufgeben, weil sie mit der Leitung des Staates beauftragt sind (82). Die Autorität darf nie gegen die im konkreten Staat verwirklichte sittliche Ordnung ausgespielt werden, sonst würde sie „sofort hinfällig werden, da ihr das Fundament entzogen wäre" (83). Die Träger der Autorität haben die große Verpflichtung, den anderen zur Vervollkommnung zu verhelfen, „die nur in gegenseitigem Bemühen" und „in der Wahrheit" zu erringen ist (86), in Gerechtigkeit und in „tätiger Solidarität".

4. Damit sind die sittlichen Normen umschrieben, die auch für eine achtungsvolle Anerkennung der Autorität und den treuen Gehorsam des Bürgers maßgebend sind und die gegebenenfalls von den verantwortlichen Bürgern auf rechtmäßigen Wegen der Autorität abverlangt werden müssen. Dazu aber gehören der tätige Gebrauch der Freiheit und die Aneignung ausreichender Bildung, angesichts der wissenschaftlich gesteuerten Zivilisation eine Forderung zu ständiger Ergänzung der erworbenen Bildung, damit nicht die Staatsgewalt in die Hände der Technokraten gerät, ohne deren Rat kaum noch eine große Entscheidung getan werden kann. Papst Johannes schreibt: „Es genügt nicht, vom Glauben erleuchtet zu sein und beseelt vom Wunsch, Gutes zu tun, um eine Kultur mit gesunden Grundsätzen zu durchdringen und sie im Geist des Evangelims zu beleben. Zu solchem Zweck ist es notwendig, sich in ihren Einrichtungen zu engagieren und tatkräftig von innen her auf sie zu wirken. Da die gegenwärtige profane Kultur am stärksten durch wissenschaftlichen und technischen Fortschritt geprägt ist, kann natürlich niemand in den öffentlichen Einrichtungen Einfluß gewinnen, wenn er nicht über reiches Wissen, technisches Können und berufliche Erfahrung verfügt" (147 bis 148).

Dies bedeutet auch, daß die Katholiken mehr lernen müssen, um sowohl ihre religiöse Bildung wie das Wissen um die Soziallehren der Kirche zu vertiefen, damit aus der Kraft gegenseitiger Liebe „die Lebensform der Freiheit" gewahrt wird (149). Das ist fast aufs Wort genau, was der evangelische Atomphysiker Carl Friedrich v. Weizsäcker vor dem Deutschen Evangelischen Kirchentag über die „Zumutungen der Freiheit" gesagt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 576f.), eine ebenso erfreuliche Übereinstimmung wie seine Einsicht von der zwingenden Notwendigkeit einer übernationalen Autori-

tät, die schon Papst Johannes XXIII. in diesem Rundschreiben *Pacem in terris* vorträgt. Auf dieser internationalen Ebene würde sich dann dasselbe Zusammenwirken von rechtmäßig konstituierter Autorität und ihrer Achtung durch die freien Völker in freiwilliger Unterordnung wiederholen, das aktuellste Thema unserer Tage; und weil es vorerst so utopisch erscheint, ist es um so mehr das Thema eines an die Herrschaft Jesu Christi über die Welt glaubenden Gebetes. Es führt sowohl in die Drohung des adventlichen Gerichts hinein wie in die Hoffnung der zukünftigen Welt, an die glauben zu lehren Papst Paul VI. in einer Pilgeransprache die größte Gegenwartsaufgabe der Kirche genannt hat („Osservatore Romano", 26. 8. 65).

Daß die hohen Werte und die soziale Bedeutung des Evangeliums unter den Moslems mehr bekannt werden. Missionsgebetsmeinung für November 1965

Schon kurz nach Gründung des Sekretariats für die Beziehungen zu den Nichtchristen entschied der Heilige Stuhl, die Fragen der Beziehungen der Kirche zu den Moslems einer aus Vertretern der Propaganda- und der Ostkirchenkongregation gebildeten Unterabteilung dieses Sekretariats anzuvertrauen. Wie das ganze Sekretariat für die Nichtchristen, hat auch diese Unterabteilung nicht die Absicht, zu bekehren, vielmehr mitzuwirken, daß zwischen Christen und Vertretern des Islams ein Verhältnis des Vertrauens und eine Atmosphäre gegenseitiger Achtung entsteht. Im Bestreben eines solchen Kontaktes muß es liegen, gegenseitige Vorurteile abzulegen und Feindschaften zu vermeiden.

Warum diese besondere Unterabteilung gebildet wurde, ist uns authentisch nicht mitgeteilt worden. Sicherlich nicht der besonderen Schwierigkeiten wegen, die einer christlich-islamischen Annäherung im Wege stehen. Der Grund dürfte darin liegen, daß der Islam nicht nur eine monotheistische Religion ist, sondern in seiner Entstehungsgeschichte mit der jüdisch-christlichen Lehre in Fühlung trat und jüdisch-christliche Elemente im Koran verarbeitete. Der Ein-Gott-Glaube des Islams wird in der ersten Enzyklika Pauls VI., *Ecclesiam suam*, besonders hervorgehoben. In der Konzilskonstitution über die Kirche (Nr. 16) heißt es: „Gottes Heilswille umfaßt auch jene, die, ohne das Evangelium bereits empfangen zu haben, den Schöpfer anerkennen, wie vor allem die Moslems, die ihre Treue zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einzigen Gott, den Barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird, anbeten." Der bereits vorliegende, aber bisher nicht endgültig verabschiedete Konzilstext über die Juden und Nichtchristen spricht von der Wertschätzung, mit der die Kirche die Moslems betrachtet: „Beten sie doch den alleinigen Gott an, den lebendigen und in sich Seienden, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat ... Wiewohl sie Jesus nicht als Gott anerkennen, verehren sie ihn doch als Propheten; auch ehren sie seine jungfräuliche Mutter Maria ... Sie erwarten zudem den Tag des Gerichts, an dem Gott alle Auferstandenen belohnen wird ... Da aber im Laufe der Jahrhunderte nicht selten Unstimmigkeiten und Feindseligkeiten zwischen Christen und Moslems entstanden sind, mahnt die Heilige Synode alle, daß sie die Vergangenheit beiseite lassen und sich vielmehr aufrichtig um ein gegenseitiges Verständnis bemühen, ja daß sie gemeinsam zum Wohle der Menschheit am Schutz und an der Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter wie auch des Friedens und der Freiheit arbeiten." Die Gebetsmeinung des Monats November will offenbar in erster Linie im Rahmen der Bemühungen um ein besseres gegenseitiges Verstehen von Islam und Christentum gesehen werden, dann aber auch im Sinne einer Förderung der Zusammenarbeit beider Religionen auf den Gebieten, die in dem eben zitierten Konzilstext genannt werden. Die Frage, ob die Moslems durch bessere Kenntnis des Evangeliums zur Anerkennung der christlichen Wahrheit geführt werden können, überschreitet den Rahmen der Gebetsmeinung.

Um eine vorurteilsfreie Wertung des Evangeliums

Ein erster Schritt zu einer gerechteren Würdigung des Christentums durch den Islam wäre zweifellos eine vorurteilsfreie Kenntnisnahme des Evangeliums mit seinen hohen religiösen, sittlichen und sozialen Werten. Dies könnte an sich dem Moslem nicht schwerfallen, wird doch das Evangelium im Koran (V, 46) als eine Offenbarung Gottes anerkannt, wenn auch nicht als die letzte. Leider wird im gleichen Koran den Christen der Vorwurf gemacht, sie hätten diese Offenbarung verfälscht (III, 64 und 57). Hier liegt für den Moslem eine der stärksten psychologischen Schwierigkeiten, die ihn von der Lektüre des Evangeliums abhalten, ganz zu schweigen von seiner Überzeugung, daß das Wort Gottes im Koran die letzte und endgültige Offenbarung Gottes ist. Warum soll man sich mit früheren Offenbarungen beschäftigen, wo der Koran sie alle wertet und der letzten Kundgabe Gottes einordnet? Daß in der modernen Zeit gebildete Moslems die Evangelien studiert haben, steht außer Frage. Wie man aber das grundlegende Dokument des Christentums nicht in Form von Glaubenspredigt oder Katechese, zu der sich immer nur wenige Moslems stellen, sondern einfachhin durch die Texte des Neuen Testaments an die islamischen Massen (von denen ein erheblicher Teil noch dazu Analphabeten sind) heranbringen soll, ist auch nach den entsprechenden Bemühungen protestantischer Bibelverbreitung noch immer eine offene Frage, zumal eingefleischte Vorurteile eine objektive Würdigung der Bibel aufs äußerste erschweren. Im übrigen sind die herkömmlichen Übersetzungen des Neuen Testaments ins Arabische sprachlich nicht sehr elegant und reizen allein deshalb die Gebildeten im arabischen Kulturkreis nicht zu deren Lektüre. Es wäre für das Klima der christlich-islamischen Beziehungen ein Gewinn, wenn man Christus durch das Evangelium direkt zu den Moslems sprechen lassen könnte, ganz ungezwungen, ohne „Dialog", ohne das Begleitwerk von Caritas- und Sozialaktionen, ohne Bücher „über Christus". Beim Studium des Neuen Testaments wird der Moslem auch aus der Atmosphäre der vergifteten geschichtlichen Beziehungen zwischen den beiden Religionen herausgeführt. Er ist hier nicht in Versuchung, das Christentum ohne weiteres als westliche Religion zu betrachten, die mit dem „Imperialismus" des Westens verfilzt ist. Das Evangelium spricht den Moslem ganz unpersönlich und zugleich überaus persönlich an, da es an das Gewissen appelliert. Die Bergpredigt Jesu, seine ganze religiös-sittliche Persönlichkeit hat vielen Moslems, die das Evangelium lasen, Bewunderung abgenötigt. Wohlverstanden geht es hier nicht um den Vorschlag einer Bekehrungsmethode, vielmehr um die geistige Annäherung von Islam und Christentum, um die Beseitigung von schier unausrottbaren Mißverständnissen über das

Wesen des Christentums. Die sittlichen und sozialen Wegweisungen des Evangeliums wären besonders für den Reform-Islam, der einem innerlich erneuerten und von wesensfremden Überlagerungen befreiten Islam in der veränderten Gesellschaftsstruktur unserer Tage zu neuer sittlich-religiöser Kraft verhelfen möchte, eine große Anregung. Damit wäre dann auch eine Basis für die Einsicht bei den Moslems geschaffen, daß Islam und Christentum gegen den modernen Weltgeist und den modernen Atheismus gemeinsame Werte zu verteidigen haben.

Das Vorurteil von der „Verfälschung des Evangeliums"

Leider hemmt nun die im Koran vertretene Auffassung, die Heilige Schrift sei durch die Christen verfälscht worden, noch immer die vorurteilslose Annäherung der Moslems an die Evangelientexte. Es ist ziemlich sicher, daß Mohammed nie die neutestamentlichen Schriften kennengelernt hat. Wie kam er nun zu der Behauptung, die Heilige Schrift sei von den Christen verfälscht worden? P. Dr. J. Houben SJ, Nimwegen, ein anerkannter Islamspezialist, hat in einem Vortrag auf der 29. Missiologischen Woche zu Löwen (1959) erklärt, aus dem Koran gehe klar eine Entwicklung im religiösen Denken Mohammeds hervor. Zunächst glaubte er, Juden- und Christentum hätten die gleiche Konzeption wie er. Allah habe zu verschiedenen Zeiten jedem Volk einen eigenen Propheten gesandt, der Mitteilungen aus dem bei Allah gehüteten Buche gab. Den Arabern aber fehlte eine in Form und Sprache ihnen angepaßte Offenbarung. Diese Lücke zu füllen sei er beauftragt worden (Koran 28, 46). Seine Predigt, so meinte er, stehe in vollständiger Übereinstimmung mit den vorangegangenen inspirierten Schriften (26, 192—196). Als Mohammed dann von Mekka nach Medina floh und dort häufiger Kontakte mit Juden und Christen hatte, stellte er fest, daß diese durchaus nicht seine eigenen Auffassungen teilten. Im Gegenteil, ihre Stellungnahmen waren mit der seinen unvereinbar. „Stolz und unbezähmbar hielt er hartnäckig an der einmal eingenommenen Haltung fest: die Offenbarung der Juden und der Christen ist mit seiner eigenen identisch. Wie soll man aber die Unterschiedlichkeiten beider Auffassungen erklären? Die Antwort ist schnell gefunden: Juden und Christen haben auf verschiedene Weise ihre heiligen Schriften verfälscht" (Houben), indem sie bewußt Teile veränderten (Koran 27, 10), bestimmte Teile verheimlichten (2, 154), den Text anders, als er geschrieben steht, lasen (3, 72), bestimmte Teile hinzufügten (2, 73). Unter Berufung auf Abraham, den Vater der Gläubigen, fühlte sich Mohammed verpflichtet, die wahre Religion wiederherzustellen. So kam er u. a. zur Leugnung der (zudem völlig mißverstandenen) Dreifaltigkeit, der Gottheit Christi, des Opfertodes Christi am Kreuz. Ein Doppelgänger Jesu sei gekreuzigt worden. Gott aber habe seinen treuen Diener Jesus zu sich genommen.

Der britische (protestantische) Islamologe Dr. J. W. Sweetmann hat in seinem Werk „Islam and Christian Theology" (London 1945/47) nachgewiesen, daß Mohammed sozusagen alle, zum Teil irrigen Darstellungen des Lebens Jesu im Koran bis zur Leugnung des Kreuzestodes Christi damaligen christlichen (d. h. sektenchristlichen) Quellen entnahm. Die Anschauungen dieser Sekten müssen ihm also, wenn Prof. Houbens Theorie stimmt, weitgehend geeigneter zur Stützung seiner Lehren über das Christentum erschienen sein als die der christlichen Orthodoxie, von deren Lehren er wahrscheinlich wenigstens indirekt durch die Angriffe der Sektenchristen auf die Orthodoxie Kenntnis erhielt. Nur so ist seine Frontstellung gegen die „Verfälscher des Evangeliums" erklärbar. Die Sekten haben ihm die Argumente gleichsam in die Hand gespielt, mit denen er die einmal gewählte Haltung gegenüber dem Evangelium verteidigte. Man ersieht aus dieser Skizzierung einer historisch nicht ganz aufgehellten Situation, mit welchen seelischen Belastungen der gläubige Moslem sich dem Evangelientext nähert. Gebietet ihm doch seine Religion, mit einem Akt übernatürlichen Glaubens das christliche Zentraldogma von der Gottheit Christi zu leugnen.

In seinen Augen werden damit auch die religiös-sittlichen Lehren Jesu im Evangelium wenigstens insofern abgewertet, als sie nicht unmittelbar Gottes Wort sind und ihre letzte Beglaubigung nur durch den Koran, die endgültig letzte Offenbarung Gottes, erhalten können. Dazu ist der Moslem auf Grund des von Mohammed gesäten Mißtrauens gegen die echte Überlieferung des Evangeliums nie sicher, die wirklichen Worte Jesu zu vernehmen.

Beweggründe zur Hoffnung

Dennoch erleben wir in der heutigen Zeit, daß sich weit mehr als früher vor allem gebildete Moslems mit den Evangelien direkt beschäftigen. Dies gilt besonders für den Nahen und Mittleren Orient. Der kritische Geist, der an den zahlreichen modernen, vor allem naturwissenschaftlich-technisch orientierten Universitäten dieses Raumes gepflegt wird, der Versuch des Islams, unter Überwindung von Formalismus und Erstarrung sich neuen politischen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten anzupassen, der erwachte Sinn für persönliche Gewissensfreiheit und Lebensgestaltung und die damit verbundene Auflockerung der äußeren, bisher vom Islam so stark geprägten Lebensformen vor allem in den westlichen Einflüssen ausgesetzten Gebieten, der Gedankenaustausch der Studentenschaft und der Wissenschaftler mit Nichtmoslems, literarische und historische Interessen: alles dies führt zum Abbau des Tabu-Charakters der Bibel im Bereich der islamischen Bildungsschicht. Man wird fähig, das Neue Testament und damit auch die Gestalt Jesu, wie sie dort in Erscheinung tritt, in sich zu werten, ohne dadurch natürlich ohne weiteres veranlaßt zu werden, sich einer der christlichen Kirchen anzuschließen.

Beweis dessen sind von Moslems geschriebene Bücher über Christus, wie sie besonders im ägyptischen Raum erschienen. Vier solcher Werke aus den Jahren 1953 bis 1958 sind von der christlichen Literaturkritik registriert worden. Sie alle bedienen sich teilweise oder ganz der Evangelien als Grundlage der Untersuchungen. Eines dieser Bücher (Abbas Mahmud el-Aqqad: „Der Geist Christi") erschien in mehreren Auflagen im Rahmen einer volkstümlich gehaltenen Sammlung über große moslemische Gestalten, ein anderes (Dr. Mohammed Kamil Hussein: „Eine ungerecht handelnde Gemeinschaft") erhielt 1957 den ägyptischen Literaturpreis. Keines der vier Bücher erkennt natürlich die Gottheit Christi an. Die Frage der Kreuzigung wird entweder bewußt nicht berührt, um weder die Empfindsamkeit der Moslems noch jene der Christen zu verletzen, oder es wird im unklaren gelassen, ob Jesus oder sein Doppelgänger den physischen Kreuzestod erlitt. Einer der Autoren (Abd al Hamid Judah al Sahkar: „Der Messias Jesus, Sohn Mariens") behauptet, Judas Iskariot sei gekreuzigt worden, nicht Jesus.

Was uns hier interessiert, ist die Würdigung der religiös-sittlichen und sozialen Werte der Evangelien durch diese moslemischen Schriftsteller. Abbas Mahmud el-Aqqad will eine rein historische Studie bieten. Er kommt zu dem Schluß, daß Jesus (als Prophet seiner Epoche) in bewundernswerter Weise den geistigen und sozialen Bedürfnissen seiner Zeit entsprochen habe. Die Evangelien sind für ihn glaubwürdig. Mit unendlicher Ehrfurcht untersucht er die Quintessenz der Lehren Jesu: Der Mensch verliert sich völlig, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber sich selbst verliert; das Reich der Himmel befindet sich im Gewissen des Menschen; der Mensch hat seinen Wert nicht durch das, was er an äußeren Gütern besitzt, sondern durch seinen Geist und sein Gewissen. Christus ist tatsächlich das Licht der Welt, das Brot des Lebens, die wahre Würde, der „Sohn Gottes" und der Menschensohn. „Wer das Christentum in dieser Weise auffaßt, der versteht es völlig, und dann schwindet alle Zweideutigkeit." Christus brachte das Gesetz der Liebe oder das Gesetz des Gewissens, das von den Ketten des Formalismus, des Pharisäertums und der Heuchelei befreit. Es macht dem Verfasser keine Schwierigkeit, die Wunder Jesu zu bejahen. Sein größtes Wunder sei, daß er mit seiner Lehre durch die Zeiten fortbestehe und nicht mit seiner Epoche verschwunden sei. — Mohammed Kamil Hussein beschäftigt sich ausschließlich mit dem Prozeß Jesu und nennt ihn das größte Verbrechen aller Zeiten. Die Predigt Jesu habe im wesentlichen in der Aufforderung an die Menschen bestanden, ihr Gewissen, jenen Funken göttlichen Lichtes, als Richter der eigenen Gedanken und Handlungen zu betrachten. Die Bergpredigt sei die wahre Charta der von Jesus verkündeten Religion. — Der Verfasser des Buches „Der Messias Jesus, Sohn Mariens" entnimmt die Lehren Jesu wörtlich dem Evangelium und zeigt eine hohe Bewunderung für seine Reden, „die aus einem von der Liebe zur Menschheit erfüllten und von der göttlichen Liebe erleuchteten Herzen stammen". — Schließlich erschien 1958 das Buch von Asharite Khalid Mohammed Khalil: „Zusammen auf dem Wege, Mohammed und Jesus." Es wertet die ethischen und sozialen Prinzipien, die in der Bibel stehen, und kommt zu dem Schluß, Jesus und sein Bruder Mohammed hätten für die gleiche Sache gekämpft, den Menschen von der Tyrannei, von der Armut, der sozialen Ungerechtigkeit, der Kastendiskriminierung usw. zu befreien. Beide legten Nachdruck auf die Liebe, die Achtung vor dem Leben, die Treue, die Arbeit, den Frieden, die Barmherzigkeit. Der Autor kommt zu dem Schluß, daß die Christus und dem Christentum wohlgesinnte Haltung des Korans auch die Haltung der modernen moslemischen Schriftsteller bestimmt habe. Die Sympathie und die Liebe zu Christus seien in allen ihren Werken sichtbar.

Wenn man allein die Gedanken dieser vier Bücher auf sich wirken läßt, kommt man unwillkürlich zu dem Schluß, daß eine kluge Verbreitung des Neuen Testaments, wie sie die protestantische Islammission sich seit jeher angelegen sein läßt, auf jeden Fall im Sinne der Gebetsmeinung wirksam sein kann, wenn auch der schon oben genannte Islamologe Dr. Sweetmann („Evangelische Missionszeitschrift" 3/1958) mit Recht betont, daß das Wort der Schrift ohne das Wort der Kirche in Gestalt der Predigt erfahrungsgemäß missionarisch kaum wirksam ist. Wohlgesinnte, vor allem religiös suchende Moslems, deren es vor allem in den großen Städten Tausende (meist im Alter zwischen 20 und 30 Jahren) heute gibt, können durch die Lektüre der Evangelien jedenfalls zum Verständnis der hohen Werte und der sozialen Fruchtbarkeit des Evangeliums gelangen, auch wenn sie die Heilige Schrift aus der Sicht überkommener Glaubensüberzeugungen lesen bzw. dadurch unbewußt beeinflußt werden und aus ihr manches herauslesen, was nicht zu den Glaubensüberzeugungen des Christen paßt. In diesem Zusammenhang darf auch das Interesse verzeichnet werden, das man in aufgeschlossenen islamischen Kreisen der Enzyklika *Mater et magistra* entgegenbrachte. Desgleichen sind hier die Bemühungen der „Afrikanischen Konföderation gläubiger Arbeiter" zu nennen, die auf der Basis christlicher Naturrechtslehren Christen und Moslems zu sozialer Zusammenarbeit vereint. In manchen Gebieten Afrikas (wo allerdings der Islam nicht in die Tiefe des Kulturbodens eingedrungen ist) sind diesem Zusammenschluß, der von den christlich orientierten Gewerkschaften Frankreichs angeregt wurde, Tausende von Moslems zugeströmt. — Die spirituellen, ethischen und sozialen Werte des Evangeliums werden aber von den Moslems um so klarer erkannt werden, je mehr sie ihnen von der christlichen Gemeinschaft vorgelebt werden. Das christliche Lebenszeugnis ist das wirksamste Korrektiv für falsche Auffassungen des Moslems vom Christentum. Aus der Sicht des Apostolats heraus aber ist es die unerläßliche Vorbedingung für jede erfolgreiche Mission im islamischen Kulturkreis.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Richtlinien für die Liturgiereform

Kardinal Lercaro hat als Präsident des Rates für die Durchführung der Liturgiereform in einem Rundschreiben, das für Deutschland an den Bischof von Mainz gerichtet ist, konkrete Richtlinen für die Durchführung der liturgischen Reform gegeben, die ein einheitliches Vorgehen sichern und individueller Willkür vorbeugen sollen. Die Liturgiereform, so heißt es in dem Schreiben, sei einer der kühnsten Erfolge des Konzils. Das ganze Volk Gottes solle dadurch erneuert werden. Ein staunenswerter Frühling geistlicher Erneuerung kündige sich an. Aber man müsse darauf achten, daß dieser sich nicht in die Rinnsale individueller Willkür verlaufe.

Die Weisungen

1. Die Weisungen zur Liturgiereform sind elastisch und sollen sicherstellen, daß die Reform den jeweiligen Bedingungen angepaßt werden kann. Das kann aber nicht heißen, daß jeder Priester nach Gutdünken vorgeht. Die Neuordnung ist den Bischöfen anvertraut und nicht in das Belieben des einzelnen Priesters gestellt.
2. Der geistliche Brudersinn und Familiensinn, den die Liturgiereform ausbreiten soll, darf nicht das Gespür für das hierarchische Element in der Liturgie verdunkeln. Durch die Zusammenarbeit des Presbyteriums mit dem Bischof und dem Stellvertreter Christi muß unkontrollierter Willkür vorgebeugt werden. Die Mannigfaltigkeit darf nicht zur Zersplitterung ausarten. Christlicher Gehorsam ist Unterpfand der Einigung und Einheit.
3. Die Reform braucht Zeit. Sie kann nicht durch willkürliches Experimentieren gefördert werden. Es schadet der Frömmigkeit des Volkes und der systematischen Er-

neuerungsarbeit der offiziellen Organe der Kirche, wenn infolge privater, willkürlicher und nicht immer gut überlegter Initiativen das große und mit aller Behutsamkeit vorzunehmende Reformwerk durcheinandergerät. Dagegen wird der Rat für die Liturgiereform konstruktive Vorschläge jederzeit gern entgegennehmen und sie aufmerksam prüfen.

4. In der Übergangszeit bleiben alle Rubriken, soweit sie nicht ausdrücklich aufgehoben sind, unverändert in Kraft. Als Normen für die Reform stehen die Liturgiekonstitutionen des Konzils, das Motu proprio vom 25. Januar 1964 und die Instruktion vom 26. September 1964, die von der Ritenkongregation und vom Rat für die Liturgiereform authentisch interpretiert werden, und die Bestimmungen der Bischofskonferenzen zur Verfügung. Es ist nicht gestattet, im Experiment die durch diese Gesetze gezogenen Grenzen zu überschreiten. Experimente bedürfen der ausdrücklichen Genehmigung durch den Rat. Diese soll nur sparsam erteilt werden, an kleinere ausgewählte Kreise, und zwar auf Zeit und in schriftlicher Form.

Die neue Aufgabe

5. Die Liturgiereform sieht sich nicht nur der unbesonnenen Voreiligkeit einzelner Personen gegenüber, sondern auch einer auf Unverständnis oder Trägheit beruhenden Passivität anderer, die einfach auf der Stelle treten. Ihnen gegenüber hat der Papst erklärt, daß die Konzilsdekrete und ihre Ausführungsbestimmungen von allen verwirklicht werden müssen. Aus dem Konzil sei eine große geistliche Erziehungsaufgabe entstanden. Die Reformen könnten in liebgewordene Gewohnheiten eingreifen oder unangenehme Anstrengungen fordern. Aber die Konzilskonstitution habe für sich die Tiefe und Wahrheit ihrer Lehre sowie ihre Anpassungsfähigkeit an die Bedürfnisse des modernen Menschen.

6. Die eucharistische Frömmigkeit wird in der Konstitution hochgewertet. Ihr erhabenster Ausdruck ist die Feier des Opfers, zu dem sich, unter Vorsitz des Bischofs oder seines Vertreters, das Gottesvolk in aktiver Teilnahme um einen Altar versammelt. Unter den Formen der eucharistischen Feier nimmt die wiedereingeführte Konzelebration einen besonderen Rang ein. Sie soll nicht als Notlösung für praktische Schwierigkeiten betrachtet werden, sondern als Ausdruck für die Einheit des Opfers, des Priestertums und des Gottesvolkes.

7. Seit dem 7. März 1965, als die liturgische Reform in Vollzug gesetzt wurde, besteht die Bevorzugung der Meßfeier versus populum. Man darf aber nicht auf eine überstürzte und unüberlegte Umgestaltung bestehender Gotteshäuser, Altäre und Altarräume hinarbeiten.

In neuen Kirchen ist die Errichtung des Altars versus populum zu befürworten. In den bestehenden Kirchen aber muß man auf mannigfache Gesichtspunkte Rücksicht nehmen. Das geistliche Ziel der Liturgiereform hängt nicht ausschließlich an dieser Stellung des Altars. Wenn man die Aufstellung von Notaltären, die die Zelebration gegen das Volk hin ermöglichen, für richtig oder notwendig hält, muß darauf geachtet werden, daß solche Altäre auch die notwendige Würde und Zierde erhalten.

8. Mit der Frage nach der Stellung des Altars ist auch die Frage nach der Stellung des Tabernakels verbunden. Dafür gibt es keine allgemeinen Regeln, sondern nur eine Lösung von Fall zu Fall. Für große Kirchen scheint sich eine mit dem Kirchenraum verbundene Kapelle zu empfehlen, die der Aufbewahrung und Anbetung des Allerheiligsten dient. Diese könnte zugleich für die Feier der heiligen Messen an Werktagen dienen, wenn die Zahl der teilnehmenden Gläubigen geringer ist. In jedem Fall muß aber die Anordnung des Tabernakels so erfolgen, daß seine Würde gewahrt wird. Wenn er mit Zustimmung des Bischofs außerhalb des Altares aufgestellt wird, muß er einen Platz finden, an dem er leicht gesehen werden kann und auch nicht vom Priester während der Feier der heiligen Messe verdeckt wird. Die Aufstellung muß so erfolgen, daß man unmittelbar das Zeichen und das Gefühl der Gegenwart des Herrn inmitten seines Volkes haben kann. Es ist deshalb unzweckmäßig, den Tabernakel versenkbar in die Mensa des Zelebrationsaltares anzuordnen, in die Apsiswand der Kirche einzubauen oder so zu stellen, daß sich der Sitz des Zelebranten unmittelbar davor oder darunter befindet.

Eucharistie und Heiligenverehrung

9. Während früher manche Kirchen von Heiligenbildern und -statuen überladen waren, kann man heute das entgegengesetzte Extrem beobachten. In manchen Kirchen kann man nur mit Mühe ein Heiligenbild entdecken, und diese Veränderung ist mitunter ohne genügende Vorbereitung und Belehrung des Volkes vorgenommen worden. Freilich müssen die Mysterien unserer Erlösung und besonders die Eucharistie im Mittelpunkt der Liturgie stehen. Aber in Übereinstimmung damit bleibt die Verehrung der Mutter Gottes und der Heiligen ein trostvolles katholisches Dogma. So hat auch der Ausdruck dieses Dogmas in Bild und Statue im Gotteshaus seinen Sinn und seine Sprache.

10. Die Liturgische Bewegung hat einst aus privater Initiative ihren Anfang genommen. Im Jahre 1947 unterstellte Pius XII sie der kirchlichen Hierarchie. Das Zweite Vatikanische Konzil bestätigte diese Lage und übergab den Bischöfen verschiedene Vollmachten, die früher ausschließlich dem Heiligen Stuhl vorbehalten waren. Dadurch wurde der Liturgischen Bewegung ein hohes Maß von Anerkennung zuteil. Dafür muß die Liturgische Bewegung sich als voll und ganz abhängig von der kirchlichen Hierarchie betrachten und innerhalb der Grenzen bewegen, die ihr von daher gesetzt werden. In der engen Zusammenarbeit aller Beteiligten und Interessierten mit den Organen, die vom Heiligen Stuhl und vom Konzil mit der Neuordnung der Liturgie betraut und beauftragt sind, liegt die Garantie dafür, daß diese Neuordnung ihr eigentliches Ziel, die Verlebendigung und Verjüngung des Glaubens, erreicht.

Familienkonformes Verhalten in der religiösen Praxis: Eine Untersuchung in Krems

Das Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien hat im Frühjahr 1965 eine Arbeit abgeschlossen, die 1963 begann und das Ziel hatte, die religiöse Praxis der Stadt Krems im Zusammenhang mit der Sozialstruktur und dem Einfluß der Familie auf das religiöse Verhalten zu erforschen. Letzteres war das Hauptanliegen. Statt einfach die Wichtigkeit der Familie für die religiöse Formung des Menschen zu betonen, was ja oft geschieht, sollte einmal empirisch festgestellt werden, wie weit die Familienmitglieder ein übereinstimmendes oder nicht übereinstimmendes religiöses Verhalten haben, differenziert nach Beruf des Vaters, nach Alter und Ausbildung der Kinder.

Typus der bürgerlich-liberalen Mittelstadt

In einem ersten Teil der umfangreichen Arbeit wird die soziale Struktur der Stadt im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung dargelegt. Die sehr alte Stadt Krems — als „urbs Chremisa" bereits im Jahre 995 urkundlich erwähnt — und die früher selbständige Nachbarstadt Stein hatten früher ihre wirtschaftlichen Grundlagen im Donauhandel und Weinbau und dementsprechend als führende Schicht die Kaufleute, die zugleich Haus- und Weingartenbesitzer waren. Im 19. Jahrhundert, als der Donauverkehr an Bedeutung rasch verlor zugunsten der Westbahn, die aber weiter südlich durchs Alpenvorland gelegt wurde, und das gesamte Eisenbahnnetz auf Wien orientiert wurde, blieben die Städte im Prozeß der Industrialisierung sehr zurück. Dafür aber gewann Krems an Bedeutung als Verwaltungs- und Schulzentrum. Die vom Lande Abwandernden gingen nicht in die Fabrik, sondern in die Verwaltung und in die Dienstleistungsbetriebe, und das Bürgertum konnte seine führende Position auch als Gehaltsempfänger im höheren Verwaltungs- und Schuldienst behaupten. Die erst im 20. Jahrhundert und besonders nach 1945 zahlenmäßig ins Gewicht fallende Industriearbeiterschaft — das Feinwalzwerk beschäftigt 1000 Arbeiter, ein chemisches Werk 200 und eine Teppichfabrik ebenfalls 200 — ist politisch wenig wirksam. Im ganzen zählt die Stadt Krems, in die auch Stein eingemeindet ist, 21 000 Einwohner. Die Stadt stellt somit den Typus einer bürgerlich-liberalen kleineren Mittelstadt dar, in der die Entfremdung von der Kirche nicht so sehr auf die marxistische Einstellung der Arbeiterschaft, sondern auf die liberal-antiklerikale Haltung des Bürgertums im 19. Jahrhundert zurückgeht.

Als „zentraler Ort" mit einem Kreisgericht, welches fast das ganze Waldviertel umfaßt, einer Bezirkshauptmannschaft, einem großen Krankenhaus, vielen Fachärzten, mehreren höheren Schulen und Berufsschulen steht Krems politisch und administrativ nach den Landeshauptstädten etwa im gleichen Rang mit St. Pölten, Wiener Neustadt, Steyr, Wels, Leoben und Villach. Dementsprechend hat die Stadt eine große Zahl Akademiker: 14 Richter und Staatsanwälte, 16 Rechtsanwälte, 50 Ärzte, 130 Lehrer an höheren Schulen, dazu 122 Volks- und Hauptschullehrer und 111 Lehrer an berufsbildenden Schulen.

Die Bevölkerungsstruktur

Die demographische Struktur ist durch eine große Überalterung gekennzeichnet, wie sie sonst nur für Großstädte zutrifft. Die Altersgruppen 0 bis 14 Jahren umfassen bloß 17 % der Bevölkerung gegenüber 22 % in ganz Österreich. Auch der Frauenüberschuß ist groß, auf 100 Männer kommen im Gesamtdurchschnitt 115 Frauen, bei den 35- bis 45jährigen sogar 135, bei den 45- bis 60jährigen 141 und in der Altersgruppe von über 65 206. Eine größere Zahl Frauen bleibt auch in mittleren Altersschichten ledig; die Frauen über 65 sind zu 76 % alleinstehend (verwitwet, geschieden, ledig). Dieses Mißverhältnis zwischen den Geschlechtern und die große Vereinsamung haben natürlich weitreichende psychologische Folgen.

Nach dem Familienstand — ledig, verheiratet, geschieden, verwitwet — ergeben sich folgende Zahlen: männliche Bevölkerung: 43, 52, 1 und 4 %; weibliche Bevölkerung: 35, 44, 3, 18 % (!).

Da der Geburtenüberschuß sehr gering ist — Geburtenziffer 16 %, Sterbeziffer 11,7 % —, bietet Krems das Bild einer stationären Bevölkerung, in welcher die Überalterung noch im Zunehmen ist.

Berufsstruktur

Bei der Berufsstruktur ist zunächst der Grad der Berufstätigkeit zu beachten. Während sich 67 % der Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter befinden (Männer 14—65 Jahre, Frauen 14—60 Jahre), sind nur 44 % berufstätig (16 % sind im Pensionistenalter, 17 % tatsächlich Pensionisten). Die Diskrepanz 67 zu 44 % entsteht durch die große Zahl Schüler an höheren Schulen (72 % Männer im erwerbsfähigen Alter, 60 % berufstätig) und dadurch, daß im Sinn der bürgerlichen Tradition eine große Zahl Frauen nicht berufstätig ist (64 % der weiblichen Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter, doch nur 31 % berufstätig).

Die Arbeiter (einschließlich Lehrlinge) machen die größte Gruppe aus (47,8 %), dann folgen die Angestellten und Beamten mit 34,1 %. Die selbständigen Handels- und Gewerbetreibenden machen 7,1 % aus, die rein bäuerlichen Familien bloß 2 % (freie Berufe 0,7 %, mithelfende Familienangehörige 1,6 %, der Rest unbekannt).

Da diese Berufsgruppen, besonders die Angestellten und Arbeiter, in sich sehr differenziert sind, empfiehlt es sich, nach Oberschicht, Mittelschicht, diese geteilt in eine obere und eine untere Mittelschicht, und Unterschicht zu gliedern. Der Oberschicht (leitende Angestellte und Beamte, Unternehmer, freie Berufe) weist der Bericht 4 % der Bevölkerung zu, einschließlich Familienangehörigen und Pensionisten; der oberen Mittelschicht (mittlere Angestellte und Beamte) 16 %, der unteren Mittelschicht (kleine Angestellte und Beamte, kleine Selbständige, Facharbeiter) 44 % und der Unterschicht (Hilfsarbeiter, Hausbedienstete) 36 %.

Familienstruktur

Für das Gesamtbild ist auch die Struktur der Familie wichtig. Ermittlungsgrundlage war die amtliche Erhebung der Haushalte, aus welchen die eigentlichen Familien (einschließlich der Ehepaar-Haushalte) herauszugliedern waren. Selbstverständlich ist die Familie im Lauf der letzten hundert Jahre wie überall in Europa zur Kleinfamilie geworden mit weniger Kindern und ohne Großeltern. Durchschnittliche Familiengröße vor 100 Jahren fünf, gegenwärtig drei Personen.

Auffällig ist die große Zahl von Kleinsthaushalten. 18,2 % aller Haushalte bestehen bloß aus einer Person, 28,9 % aus zwei Personen, 25,5 % aus drei Personen, 15,6 % aus vier Personen, und nur 11,8 % umfassen fünf und mehr Personen. Hinsichtlich des verwandtschaftlichen Zusammenhangs ergab sich, daß 21 % der Haushalte bloß aus dem Ehepaar bestehen — man darf hier freilich nicht einfach von kinderlosen Ehepaaren sprechen, da in den Haushaltslisten nur die im gemeinsamen Haushalt lebenden Kinder aufscheinen, nicht aber die von daheim fortgezogenen —, 36 % aus Ehepaaren mit Kind bzw. Kindern und nur 6 % aus „Dreigenerationenfamilien".

Auch die politischen Kräfteverhältnisse werden in dem Bericht dargestellt. Bei den Nationalratswahlen 1962 erreichte die ÖVP eine schwache Mehrheit von 43 % gegenüber 42 % der SPÖ, 7 % FPÖ und 7 % KPÖ. Für die Gemeinderatswahlen konnten ÖVP und Anhänger der SPÖ eine sogenannte „Wahlgemeinschaft" zustande

bringen, die 1949 59% der Stimmen erreichte (35% SPÖ, 6% KPÖ). Bezeichnend für die Führungsposition des Bürgertums ist, daß bei den Gemeinderatswahlen sogar sonstige Anhänger der SPÖ und KPÖ für die „Wahlgemeinschaft" stimmten und daß die 24 Gemeinderäte der Wahlgemeinschaft (von insgesamt 40) folgendermaßen zusammengesetzt sind: drei Industrielle, drei Bauunternehmer, vier Geschäftsleute, zwei Rechtsanwälte, zwei Ärzte, zwei höhere Beamte, ein Lehrer und sieben mittlere Angestellte.

Die religiöse Praxis

Nach dieser Beschreibung der sozialen und politischen Verhältnisse befaßt sich der zweite Teil der Untersuchung mit der katholischen Wohnbevölkerung und ihrer religiösen Praxis. 18420 Personen, das sind 88% der Bevölkerung, sind laut Volkszählung 1961 katholisch (1900 waren es 97,5%). Der Anteil der Konfessionslosen beträgt 5%. Die relative Abnahme der Katholiken ist also die direkte Folge der Kirchenaustritte. Nach Berufen gibt es gewisse Unterschiede: Die Akademiker sind zu 92% katholisch, die Arbeiter zu 86%. Bei den Kindern ist der Prozentsatz der Katholiken viel höher, da für gewöhnlich auch die Kinder der Konfessionslosen getauft werden. Mit höherem Alter nimmt dieser Prozentsatz kontinuierlich ab, bis er bei den 55- bis 65jährigen den Tiefpunkt von 77% erreicht, worauf wieder ein gewisser Anstieg erfolgt.

Zur Ermittlung der religiösen Praxis wurde an einem durchschnittlichen Sonntag — es war der 5. Mai 1963 — eine Kirchenbesucherzählung vorgenommen, und zwar mittels Zählkarten, die während des Gottesdienstes nach der Evangeliumslesung an die Besucher ausgegeben, von diesen ausgefüllt und gleich wieder eingesammelt wurden. Gefragt wurde nicht nach dem Namen, sondern nach Geschlecht, Alter, Familienstand, Beruf, Schulbildung, Häufigkeit des Messebesuchs und Anschrift. Dadurch war es möglich, im Vergleich mit den Haushaltslisten genau die Personen und ihre Familienverhältnisse, auf die es ja vor allem ankam, festzustellen. (Übrigens verweigerten nur etwa 1% die Ausfüllung der Zählkarte.)

Als Gottesdienstziffer (Prozentsatz der „Dominicantes" zur Zahl der verpflichteten Katholiken, letztere ermittelt aus der Zahl aller Katholiken, vermindert um 15% Entschuldigte, Kleinkinder, Kranke, Gebrechliche) ergab sich 18,9%, was ziemlich wenig ist (St. Pölten z. B. hat 30,3%, Innsbruck 37,5%). Daß weit mehr Mädchen und Frauen in die Kirche gehen als Burschen und Männer, ist nichts Neues. Überraschend aber ist der geringe Anteil der Kinder und Jugendlichen. Die 6- bis 10jährigen gehen bloß zu 28%, die 10- bis 14jährigen zu 26%, die 14- bis 18jährigen zu 11% in die Kirche. Das heißt, der Tiefstand der religiösen Praxis wird bereits sehr früh erreicht, denn die 18- bis 25jährigen haben auch kaum weniger, nämlich 10%, die 25- bis 35jährigen 9%, die 35- bis 45jährigen 11%. Dann steigt der Prozentsatz wieder langsam an, um bei den 65- bis 70jährigen 23% zu erreichen.

Auch hinsichtlich des Berufes ergab sich etwas Nichterwartetes. Während die Arbeiter nur zu 7% in die Kirche gehen, größere Selbständige zu 9%, kleine Angestellte und Beamte zu 10%, kleine Selbständige zu 13%, steigt dieser Anteil bei den mittleren Angestellten und Beamten auf 25% und bei den höheren Angestellten und Beamten (Akademiker) auf 29%.

Weithin familienkonformes Verhalten

Der dritte Teil der Untersuchung setzt die religiöse Praxis in Beziehung zu den Familien. Man wollte erforschen, ob die religiöse Praxis familienkonform ist in dem Sinn, daß entweder alle oder keiner in die Kirche geht, oder ob jeder seine eigenen Wege geht. Um dies zu erfassen, mußten — wie erwähnt — am Zählsonntag die Kirchenbesucher auch nach der Anschrift gefragt werden, um herauszubekommen, wie sich jedes einzelne Familienmitglied verhält. Aus dem großen Material wurden als repräsentativer Querschnitt 1370 Familien, einschließlich Nur-Ehepaar-Haushalte, das sind etwa 25% der in Betracht kommenden Familien, untersucht. Diese 1370 Familien umfassen 3884 verpflichtete Katholiken, von denen 538 in die Kirche gehen (am 5. Mai 1963 gegangen sind), und 3346, die nicht in die Kirche gehen. Es ergab sich: in 59 Familien (4% aller untersuchten Familien) gehen alle Familienmitglieder in die Kirche, in 271 Familien (20%) nur einer oder mehrere, und 1040 Familien (76%) bleiben geschlossen der Kirche fern.

Dieses geradezu schockierende Ergebnis stellt die Problematik des Kirchenbesuches in ein neues Licht. Denn hinter den 81% Nichtpraktizierenden stehen 76% aller Familien. Der Kirchenbesuch ist also weitgehend, nämlich zu 80% (4% Praktizierende und 76% Nichtpraktizierende), ein familienkonformes Verhalten.

Wenn man von den Personen ausgeht, so gehören die 3346 Nichtpraktizierenden zu 83% Familien an, in welchen keiner in die Kirche geht. Die 538 Kirchgänger hingegen gehören zu 28% Familien an, wo alle gehen. Das familienkonforme Verhalten ist also bei den Nichtpraktizierenden viel stärker ausgeprägt. Es ist eben viel leichter, familienkonform der Kirche fernzubleiben, als familienkonform in die Kirche zu gehen. (Das Ergebnis vom stärkeren familienkonformen Verhalten der Nichtpraktizierenden wird freilich durch die Überlegung abgeschwächt, daß vielleicht gerade am Zählsonntag ein Familienmitglied, das für gewöhnlich in die Kirche geht, aus irgendeinem Grund nicht gegangen ist, während sich umgekehrt kaum jemand aus einer Nicht-Kirchgängerfamilie zufällig einmal in die Kirche verirrt hat.)

Das Ergebnis ist auch in anderer Hinsicht sehr bedeutsam: Die Familie, die in der modernen Industriegesellschaft so viele ihrer Funktionen verloren hat, konnte eine sehr wesentliche Funktion beibehalten, nämlich die Weitergabe der geistigen und ethischen Werte und sozialen Verhaltensweisen. In der Formung des jungen Menschen ist die Familie trotz aller sonstigen Einflüsse die entscheidende Kraft.

Zur Frage der Familienkonformität ist noch folgendes zu überlegen: Von den 538 Kirchgängern sind etwa ein Viertel Kinder von 6—14 Jahren. Die Eltern dieser Kinder sind aber zu zwei Drittel Nicht-Praktizierende. Hier liegt wohl kein bewußt nichtkonformes Verhalten vor, vielmehr der Einfluß der Schule und die Ansicht der Eltern, daß für die Kinder Religion und Kirchenbesuch sehr nützlich sind, während sie selbst für ihre Person nichts davon halten. Bezeichnend ist ja auch, daß etwa 98—99% der Kinder von ihren Eltern in den Religionsunterricht geschickt werden, obwohl eine einfache Abmeldung genügen würde, um davon fernzubleiben.

Ferner muß unterschieden werden zwischen Familien, in denen zwei oder mehrere Familienmitglieder in die Kirche gehen, und Familien, wo nur einer geht. Auch dieser Gesichtspunkt wurde geprüft. Von den 271 Fami-

lien nichtkonformen Verhaltens sind 67 Familien (5 %) aller Familien) des ersten Typs und 204 Familien (15 %) des zweiten Typs. Neben den 4 % Familien mit völlig konformem Verhalten sind also noch 5 % Familien, die sich annähernd konform verhalten, zusammen also 9 %.

Wenn man fragt, welche Personen ein nichtkonformes Verhalten der Familie bewirken, so ergibt sich, daß es bei 38 % dieser Familien die Kinder sind, während bei 29 % der Familien ein Elternteil allein und bei 13 % ein Elternteil mit Kind das nichtkonforme Verhalten bewirkt.

Wenn man nach dem Beruf des Familienerhalters unterscheidet, zeigt sich bei den Selbständigen und bei den höheren Angestellten und Beamten ein höherer Prozentsatz von Familien mit nichtkonformem Verhalten als bei den kleinen Angestellten, Beamten und Arbeitern. Die Ursache für diesen Unterschied liegt wohl darin, daß die Selbständigen und die höheren Beamten in höherem Maße darauf Wert legen, daß ihre Kinder in die Kirche gehen (und wohl auch das stärkere individualistische Verhalten dieser Schichten).

Fortschreitende Anpassung nach Altersstufen

Da die Kinder im allgemeinen ihr Verhalten dem der Eltern anpassen, war es interessant festzustellen, wie stark die Anpassung der Kinder in den verschiedenen Altersstufen ist. Bei den 6- bis 10jährigen ergab sich: In Familien, wo beide Eltern in die Kirche gehen, gehen auch die Kinder zu 100 %. Wenn ein Elternteil geht, der andere nicht, sind es 54 % der Kinder dieser Familien. Wenn keiner geht, bloß 26 %. Bei den 10- bis 14jährigen lauten die entsprechenden Prozentsätze: 100, 54, 20 %. Bei den 14- bis 18jährigen lauten die Zahlen: 100 (allerdings nur wenige Fälle), 28, 7 %. Die Anpassung an das Verhalten der Eltern nimmt also, wie zu erwarten war, mit zunehmendem Lebensalter zu. Es ist keine religiöse Krise um das 14. Lebensjahr, das den Rückgang der religiösen Praxis bewirkt, sondern einfach die zunehmende Anpassung.

Ein Unterschied ergab sich zwischen berufstätigen und nichtberufstätigen Jugendlichen (Schüler an höheren Schulen) im Alter von 14—18 Jahren. Von den Berufstätigen praktizieren 4 %, von den Nichtberufstätigen 19 %. Auch der Grad der Anpassung an das Verhalten der Eltern ist verschieden. Die meisten verhalten sich natürlich wie die Eltern. Wenn beide Eltern nicht in die Kirche gehen, verhalten sich bloß 2 % der Berufstätigen anders, während von den Studierenden 11 % in die Kirche gehen, obwohl die Eltern es nicht tun. Das ist in diesem Lebensalter bereits eine bewußte Entscheidung für die Religion, woran sicherlich der Religionsunterricht und in vielen Fällen die Jugendgemeinschaften wesentlich beteiligt sind. Sehr bemerkenswert an diesen Vergleichen ist, daß dort, wo beide Eltern die religiöse Praxis ernst nehmen, auch die Kinder dem Glauben gemeinhin treu bleiben.

Die weitere Anpassung, aber auch eine gewisse Selbständigkeit und Entscheidung für die Religion, zeigt sich bei den im Elternhaus lebenden 18- bis 25jährigen. Wenn beide Eltern in die Kirche gehen, gehen auch die Kinder dieses Alters (allerdings ist das vorliegende Material hier zu schmal, um Sicheres auszusagen). Doch 10 % der Jugendlichen gehen in die Kirche, obwohl ihre Eltern nicht gehen. Das Verhalten ist also nicht anders als bei den 14- bis 18jährigen. Die Entscheidung ist gefallen. Die Motive für ihr Verhalten konnten freilich nicht erforscht werden.

Bei den Ehepaaren sieht die religiöse Praxis folgendermaßen aus: Ist die Frau jünger als 45 Jahre (diese Unterscheidung erwies sich als vorteilhaft), lauten die Zahlen: Beide gehen: 5 % der Ehepaare; nur die Frau: 6 %; nur der Mann: 4 %, keiner: 85 %. Ist die Frau älter als 45 Jahre, lauten die entsprechenden Zahlen: 5 %, 11 % (!), 5 % und 79 %. Der zunehmende Verlust religiöser Substanz wird auch in diesen Zahlen sehr deutlich.

Interessant ist ferner der Zusammenhang zwischen der religiösen Praxis der Frau und der Kinderzahl. Frauen ohne Kind gehen zu 9 % in die Kirche, Frauen mit einem Kind zu 8 %, mit 2 Kindern zu 15 %, mit 3 Kindern zu 13 %. Das auffällige Ansteigen von 8 auf 15 % weist offenbar darauf hin, daß die praktizierenden Frauen mehr Kinder haben als die nichtpraktizierenden.

Schließlich konnte auch ermittelt werden, ob diejenigen Familien, die in die Kirche gehen, gemeinsam dieselbe Messe besuchen: Zu 54 % der Familien war dies der Fall.

Aus dem Vatikan

Der Papst über Autorität, Einheit und Kritik an der Kirche

Der Papst hat in den letzten Wochen in mehreren Ansprachen in der einen oder anderen Form Fragen der Autorität, der innerkirchlichen Einheit und der Kritik an der Kirche zum Thema seiner Mahnungen an die Gläubigen gemacht. Dieses Thema kehrt in seinen Ansprachen bei allgemeinen Audienzen, besonders während der letzten Wochen, so häufig und regelmäßig wieder, daß wir darin ein großes Anliegen des Papstes, und zudem ein besonders aktuelles, vermuten müssen. Daher erscheint es uns richtig, darüber ausführlich Bericht zu erstatten. Papst Paul VI. griff in seinen Ansprachen verschiedene Aspekte dieses Themas auf, die teils als klärende Weisungen zum Verständnis von Konzilsbeschlüssen, teils als grundsätzliche Weisungen zum Verständnis der Struktur der Kirche zu verstehen sind. Wir berichten darüber in loser Folge, wie denn auch die Äußerungen des Papstes durch die jeweilige Gelegenheit eingegeben wurden.

Mehr Vertrauen in das kirchliche Amt

Am 4. August 1965 („Osservatore Romano", 5. 8. 65) sprach Paul VI. zu Audienzteilnehmern in Castel Gandolfo über das Vertrauen, das wir der Kirche schulden. Er ging davon aus, daß heute eine gewisse skeptische Distanz zur Kirche anzutreffen sei, nicht nur bei Andersgläubigen, sondern im Schoß der Kirche selbst. Es handelt sich dabei, wie der Heilige Vater sagte, zumeist um Differenzen zwischen den Glaubenstraditionen und modernen wissenschaftlichen Hypothesen, die man gern als erwiesene Wahrheiten ausgibt. Hier werde die Fähigkeit zu unterscheiden aktuell, eine Gabe des Heiligen Geistes. Alle menschliche Wissenschaft beruhe auf unserm menschlichen Verstand und sei deshalb ebenso unvollkommen wie dieser selbst. Dagegen vertrauten wir in der Kirche dem Worte Gottes, das uns in Christus offenbar geworden ist. Das Vertrauen zur Kirche als der Mittlerin göttlicher Offenbarung sei niemals notwendiger als in einer Zeit, die stolz ist auf die Eroberungen der menschlichen Erkenntniskraft, aber verworren in deren Ergebnissen, die immerfort neue Gegensätze und Feindschaften hervorrufen. Die Wahrheit

für die eigene Existenz könne man nur finden im Anschluß an die cathedra veritatis et unitatis, die Gott selbst gesetzt hat, das Lehramt der Kirche.
In einer anderen Ansprache, am 21. Juli („Osservatore Romano", 22. 7. 65), stellte der Papst — wie schon in zahlreichen früheren Ansprachen — die Vertrauensfrage für das Amt des Papstes. Er begrüßte eine große Pilgergruppe, die ihn in Castel Gandolfo aufgesucht hatte, indem er nach den Motiven suchte, die die Gläubigen zu ihm geführt hätten. Sie lägen sicherlich nicht in einem Touristenprogramm und auch nicht in der konformistischen Haltung gegenüber einem katholischen Brauch, sondern sie seien viel tiefer angelegt. Wer ist der Papst? Verkörpert sich nicht in seinem Amt das Mysterium einer besonderen Gegenwärtigkeit, einer geschichtlichen Kontinuität, einer Repräsentation der Gewalten Jesu Christi, indem der Papst das Lehramt, das Priestertum und die Regierungs- und Hirtengewalt des Herrn fortsetzt? Ist nicht damit eine besondere Gegenwärtigkeit Christi gegeben? Wenn man den Papst sieht, erhält man dann nicht zugleich auch einen Einblick in den Herrn selbst?
Der Papst erinnerte an die Szene aus dem Evangelium, in der Johannes (12, 20—21) erzählt, wie einige Heiden, die zum Osterfest nach Jerusalem gekommen waren, sich an die Apostel wandten mit der Bitte, Jesus zu sehen. So werde auch die Audienz beim Papst überwölbt von dem Verlangen, dem zu begegnen, den die Kirche nicht nur in Erinnerung ruft, sondern den sie auf gewisse Weisen gegenwärtig setzen darf und den sie verkündigt, wie einst Martha mit den Worten: „Der Meister ist da, und er ruft dich."
Die Audienz, so wünschte der Papst, möge den Gläubigen eine Gelegenheit sein, den Herrn selbst zu suchen und zu finden. Darin liege ihr religiöser Wert. Man müsse sich darauf einstellen, Christus in der Kirche zu begegnen, und dürfe keinen Anstoß daran nehmen, daß seine Mission auf Erden durch seinen Stellvertreter, den Papst, wahrgenommen wird.

Autorität und Einheit

Das Vertrauen zur Kirche und zum Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi empfange seinen Gehalt von der Bereitschaft zum Gehorsam gegen die kirchliche Autorität, die die Garantie für die Einheit der Kirche leiste. Diesen Gedanken führte der Papst in einer weiteren Audienzansprache („Osservatore Romano", 18. 7. 65) aus. Die Begegnung mit der Autorität, so sagte er, könne zwei gegensätzliche Eindrücke auslösen: das Gefühl der Sicherheit bei denen, die sich in der Gemeinschaft des mystischen Leibes Christi geborgen fühlen, das Gefühl der Furcht und des Mißtrauens dagegen bei denen, die in der hierarchischen Ordnung eine Herabminderung der menschlichen Person erblicken, die im Widerspruch zum evangelischen Grundsatz der Brüderlichkeit steht. Der Geisteszustand der heutigen Menschheit sei autoritätsfeindlich, und er finde auch innerhalb der katholischen Kirche Gefolgschaft. Es gebe begabte Katholiken, die gegenüber der kirchlichen Autorität eine Autonomie im Denken und Handeln in Anspruch nähmen. Ihnen gegenüber müsse in Erinnerung gebracht werden, auf welche Titel die kirchliche Autorität sich berufen kann.
Diese Titel seien genügend bekannt. Er wolle nicht das längst Bekannte wiederholen. Die kirchliche Autorität sei Dienst im Interesse der Brüder, gemäß dem Wort des Herrn: „Wer der Größere ist, der mache sich zum Diener" (Luk. 22, 26). Die Autorität in der Kirche, so sagte der Papst, ist weder Ausdruck einer demokratischen Mehrheit noch ein despotischer Obrigkeitswille. Die Autorität in der Kirche habe den Charakter einer Hirtentätigkeit gemäß Joh. 21, 16. Diese Autorität habe nicht den Sinn, alles zu nivellieren und gleichzuschalten. Einförmigkeit gebe es nur im Glauben und in der Liebe. Im übrigen gelte das Wort Gregors d. Gr.: „Nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa — in una fide!"
Er schloß mit der Bitte um Verständnis für die kirchliche Autorität und um Mitgefühl mit ihr. Die Schlüssel des heiligen Petrus, so sagte er, hätten in seinen schwachen Händen ein schweres Gewicht.

Gegen die Kritiksucht

Auch in seiner Ansprache vom 4. August 1965 („Osservatore Romano", 5. 8. 65) warb der Papst um Vertrauen für die Kirche. Er müsse feststellen, daß Strömungen der Zweifelsucht, der Kritik, des geistigen Unbehagens, ja des Agnostizismus und der negativen Einstellung zum Glauben sich bemerkbar machen. Es gebe verworrene und merkwürdige Stimmen dieser Art, die ihn sehr nachdenklich machten, weil sie nicht nur aus dem Kreise von solchen Menschen kommen, die nicht das Glück unseres Glaubens haben, sondern auch aus den Reihen der Christen, in denen normalerweise die Lehre fest verwurzelt ist. Sie seien das Echo von alten und modernen Irrtümern, die von der Kirche längst zurückgewiesen sind, oder sie trügen Hypothesen vor, die sich unter der Hand in sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten verwandeln und Prinzipien, Gesetze und Überlieferungen in Zweifel ziehen, mit denen die Kirche fest verbunden sei und von denen sie sich mutmaßlich nie trennen werde, oder sie übten scharfe Kritik an der Geschichte und den Strukturen der Kirche und machten Vorschläge zu radikalen Veränderungen ihrer apostolischen Tätigkeit und Präsenz in der Welt mit dem Ziel, daß die Kirche, statt aus den neuen Formen und Kräften, die sie in ihrem „aggiornamento" auf dem Konzil anstrebt, Gewinn zu ziehen, sich schließlich der Welt gänzlich anpassen würde, während die Welt doch nicht etwa eine wohlgefällige Anpassung an ihre zweifelhaften Theorien und profanen Sitten von der Kirche erwarte, sondern die Ausstrahlung ihres Lichtes und die Kraft ihres Salzes.
Angesichts dieser Lage wolle er seinen Gästen eine Einladung und einen Wunsch übermitteln. Die Einladung: niemand möge der Kirche und insbesondere dem Heiligen Stuhl mißtrauen, sondern alle sollten unbeirrt festhalten an der religiösen Wahrheit, die sie aus der Offenbarung entnehmen, die Christus ihnen anvertraut hat. Das sei wohl eine dogmatische Haltung. Aber es bedeute, daß sie sich nicht auf die eigene Erkenntnis verlassen, sondern auf das Wort Gottes, das ihnen der Heilige Geist zu verstehen gibt und das überliefert ist durch ein Lehramt, das seine ganze Autorität von Christus herleitet. Der Papst zitierte Augustinus: „Deus in cathedra unitatis posuit doctrinam veritatis." So lasse die Verkündigung durch die Kirche und den Apostolischen Stuhl keinen Raum für subjektive Auslegungen und die daraus entspringenden Unklarheiten und Widersprüche. Die Verkündigung durch die Kirche garantiere jedem Mitglied des Volkes Gottes dieselbe Wahrheit und dieselbe Sicherheit, dieselbe Sprache gestern, heute und morgen. Sie mache nicht stolz in dem Sinne, als wären wir Exklusivbesitzer der Wahrheit; denn sie gebe der authentischen wissenschaftlichen Forschung den ihr gebührenden Raum. Aber sie mache uns

doch zuversichtlich im Sinne des Augustinuswortes: „Sine superbia de veritate praesumite — Ohne stolz zu werden, seid glücklich über den Besitz der Wahrheit." Daran fügte der Papst den Wunsch: der Besuch am Stuhl Petri möge alles Mißtrauen ausräumen und für euch eine Quelle der Festigung im Glauben werden.

„aggiornamento" bedeutet nicht Verwässerung

In der Generalaudienz vom 7. Juli 1965 („Osservatore Romano", 8. 7. 65) erläuterte der Papst seinen Zuhörern den Sinn des „aggiornamento" der Kirche, das vom Konzil gemäß den Intentionen Papst Johannes' XXIII. angestrebt wird. Er ging aus von dem Worte Petri: „Seid heilig in eurem ganzen Verhalten!" (1 Petr. 1, 15). In diesen Worten des Apostels liege die einfachste und erhabenste Synthese des ganzen pastoralen Lehramtes. Sie seien das Prinzip für die Anwendung der Botschaft des Evangeliums auf das persönliche Leben.

Man könne fragen, was das Wort „Heiligkeit" in der Sprache des Apostels bedeutet. Man könne damit den Gnadenzustand aller Getauften bezeichnen, die ihrer christlichen Berufung treu sind, und man könne dieses Wort verwenden zur Benennung einer sittlichen Haltung des Strebens nach Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes und göttlicher Vollkommenheit im Sinne des Wortes von Matthäus: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (5, 48). So sei die Heiligkeit eine erhabene Stufe des Lebens, aber für den Christen verpflichtend und möglich.

Die Heiligkeit sei weder nur eine Angelegenheit für Privilegierte noch für ein antikes Zeitalter. Sie gehe jeden an, der sich zur Nachfolge Christi bekennt. Der Papst führte dafür außer den inneren Motiven einige äußere Gründe an, die sich aus den Zeitverhältnissen ergeben: Wir lebten in einer Zeit tiefgreifender Umgestaltungen im Denken und Leben. Traditionelle Normen würden häufig in Frage gestellt. Die Beobachtung der Gebote, die die Kirche für ihre Gläubigen aufstellt, um sie zu heiligen und ihre sittliche Würde zu wahren, lasse nach. Der Geist der Kritik, der Unbelehrbarkeit, ja der Rebellion setze geheiligte Normen des christlichen Lebens, des kirchlichen Verhaltens und der geistlichen Vervollkommnung außer Kraft. Man spreche von Befreiung, stelle den Menschen in den Mittelpunkt aller Art von Kult, passe sich naturalistischen Kriterien an, beraube das Gewissen des Lichtes sittlicher Gebote, fälsche den Begriff der Sünde, bekämpfe den Gehorsam und entwerte seine Bedeutung für das kirchliche Gemeinschaftsleben, man mache sich Lebensgewohnheiten zu eigen, die den Christen nicht als den tapferen und selbstlosen Jünger Christi darstellen, sondern als den Gefolgsmann herrschender Moden und als Menschen nach dem Maß, das die eigene Willkür ermessen hat. So dürfe man aber das aggiornamento, zu dem das Konzil uns eingeladen hat, nicht verstehen. Es solle das Christentum nicht verwässern, sondern seine ganze Energie entfachen, sein Bewußtsein für die Aufgaben der Stunde hellhörig machen und die Kräfte anregen, die dem Urteil und den Weisungen des Lehr- und Hirtenamtes der Kirche zu entsprechen vermögen. Das Christentum, wie die katholische Kirche es versteht, solle für die Welt eine Quelle des Lichtes, der Einigung, der Erneuerung, des Fortschritts, des Friedens und des Heils in einer modernen Welt sein. Das alles kann nur ein authentischer Katholizismus vollbringen, für den es sich auch lohnt zu leben. Und ein gelebter Katholizismus bedeute Streben nach Heiligkeit.

Nur barocker Stil?

Am 16. Juni 1965 („Osservatore Romano", 17. 6. 65) machte der Papst die äußeren Eindrücke von Rom und vom römischen Katholizismus, die er bei den Pilgern voraussetzte, zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Die Großartigkeit der äußeren Monumente, der barocke Stil, in dem viele von ihnen gehalten sind, die feierlichen und aufwendigen Zeremonien, die Bedeutsamkeit der protokollarischen Regeln, das alles könnte die Aufmerksamkeit auf die äußeren Aspekte der kirchlichen Gebäude, der Dinge und der Gebräuche richten. Manche könnten dabei den Eindruck gewinnen, daß hier ein Streben nach äußerlicher Großartigkeit vorliege, wobei die religiöse Innerlichkeit zu kurz komme. Der Mensch von heute habe nicht mehr die romantische Beziehung zu den Denkmälern der Vergangenheit und das Verständnis für die klassische Welt des Altertums. Er empfinde das alles als anachronistisch.

Aber hinter den äußeren Bildern müsse das religiöse Moment gesucht werden. Die religiöse Gesinnung bedürfe der äußeren Manifestation, weil das in der Natur des Menschen liege, dessen innere Aktivität von außen her stimuliert wird und ihrerseits nach äußerer Bezeugung drängt. Das sei der Sinn der Sprache und auch der Kunst. Die Heilsökonomie Gottes passe sich dieser Eigentümlichkeit der menschlichen Natur an. Sie bediene sich sichtbarer menschlicher Dinge als Zeichen und Sinnbild für das unsichtbare Übernatürliche.

Gefahr modischen Konformismus?

Wer den Papst besuche, der habe den Eindruck, daß er eine sehr lange Geschichte verkörpert („Osservatore Romano", 12. 8. 65). Man erhalte den Eindruck des Alters nicht nur der Monumente, sondern auch der Ideen, der Denk- und Sprechweise der Kirche. Hier werde eine Tradition gepflegt, die viele Zeitgenossen für überholt halten. Die Kirche erscheine ihnen als ein immobiles Phänomen. Aber wenn sie auch in dem oder jenem Falle mit den Formen der Vergangenheit bekleidet ist, trägt sie doch in sich ein Leben voller Aktualität und Gegenwärtigkeit. Sie hat eine erstaunliche Kraft, sich immer wieder zu regenerieren. Sie ist nicht alt, sondern überzeitlich und immer gegenwärtig. Sie kenne zwei Weisen, sich mit jeder Zeit zu arrangieren: die eine ist mehr nach außen gerichtet und besteht darin, daß die Kirche, soweit wie möglich, die Lebensformen ihrer Umgebung annimmt, die andere ist nach innen gewandt und sucht den ganzen Reichtum der kirchlichen Tradition je und je lebendig zu erhalten. Sie übersetzt das Bibelwort „nova et vetera" immer wieder in die Wirklichkeit des Lebens.

Leider hielten sich viele Menschen heute nur an das „nova". Nur das Moderne scheine ihnen der Beachtung wert. Sie verhielten sich so, als ob man heute erst beginnen müßte, die Kirche aufzubauen, ihre Lehren neu zu gestalten, ausgehend nicht von den Daten der Offenbarung und Tradition, sondern von den Realitäten des heutigen Lebens und Denkens. Nur so, meinten sie, könne das Christentum Authentizität für unsere Zeit erlangen. Sie griffen nicht nur geschichtlich-vergängliche Strukturen an, sondern rührten bisweilen auch an das Unvergängliche. Sie riefen die Gefahr herauf, daß das Christentum sich in den Strom der Mode begebe. Man werde an das Wort des heiligen Paulus erinnert, daß das Kreuz Christi nicht ausgehöhlt werden darf (vgl. 1 Kor. 1, 17). Die Kirche müsse ihre Kraft bei den Quellen suchen, die in

ihrem Innern liegen. Es bleibe ihr dann freilich die Aufgabe, ihre Botschaft der jeweiligen Zeit in deren Sprache verständlich zu machen.

Der Papst muß allen gerecht werden

In der Audienz vom 2. Juni 1965 („Osservatore Romano", 3. 6. 65) stellte der Heilige Vater an seine Besucher die Frage: Warum seid ihr hergekommen? Er klassifizierte drei Gruppen, die Zuschauer, die Freunde und „die Söhne und Töchter". Während die erste Gruppe an dem geistlichen Geschehen dieses Augenblicks und dieser Atmosphäre keinen Anteil nehme und sich davon in Distanz halte, komme die zweite aus einer inneren Zuneigung, sei es zur Kunst, sei es zur Geschichte, sei es zu dem Schauspiel der Begegnung, das sich hier bietet. Aber auch sie erfasse nicht dessen tiefsten Sinn. Die dritte Gruppe dagegen empfinde diesen Ort als ihr eigenes Vaterhaus. Sie sei gekommen, weil es sich bei ihr um Katholiken handle, die sich als Söhne und Töchter der Kirche fühlen und sich mit allen anderen Gläubigen im katholischen Bekenntnis vereinigt wissen, weil sie sich als die Familie Christi und als das Volk Gottes betrachteten und sie das Bewußtsein von der Sicherheit ihres einmütigen Glaubens und der Freude einer allumfassenden Liebe hätten.

Diese verschiedenen Einstellungen seien auch zu beobachten gegenüber der Kirche im ganzen. Sie habe es zu tun mit distanzierten Beobachtern, mit Freunden und mit ihren Mitgliedern, Söhnen und Töchtern. Auch in der Ordnung der Dinge kehre diese Dreiteilung wieder: Es gibt weltliche Dinge, die zur Kirche und ihrer Kompetenz keine direkte Beziehung haben, es gibt andere Bereiche, in denen die Kirche und die Welt sich berühren, wie etwa die Kunst, die Kultur, die Wohltätigkeit, und es gibt Sachbereiche, die der Kirche allein zustehen, so die Lehre des Evangeliums, das liturgische Gebet und die Ordnung der sakramentalen Gnaden, die uns auf den Weg zu Christus bringen und uns die Hoffnung auf das ewige Leben verleihen. Wenn man diese verschiedenen Sachverhalte vom Menschen her betrachte, ergebe sich, daß derselbe Mensch eine Sphäre des Denkens und Handelns habe, in der er völlig selbständig sei, eine zweite, in der er mit den Interessen der Kirche in Berührung komme, und eine dritte, in der er sich, wenn er katholisch ist, der Kirche unterordne. Diese Sachverhalte könnten aber in verschiedener Weise auch das Gesamtverhalten gegenüber der Kirche bestimmen. Die Spannweite reiche von denen, die der Gnade fernstehen, bis zu denen, die mit der Kirche in geistlicher Einheit verbunden sind. Der Papst müsse sich aber gegenüber allen als Hirte verhalten. Dabei müsse er das Wort Tertullians wahrmachen: „Die Liebe zur ganzen Herde ist nicht größer als zu dem einen Schäfchen, das in die Irre geht." Es liege im Wesen der göttlichen Liebe, von der die Kirche einen Widerschein ausstrahle, daß sie sich des erbarmungswürdigsten Gegenstandes mit der stärksten Kraft annehme.

Sorgende Anteilnahme am Konzil

In einer seiner Audienzansprachen („Osservatore Romano", 29. 7. 65) ging der Heilige Vater besonders ein auf das Verhältnis der Gläubigen zum Konzil, wie er es sich wünscht und vorstellt. Es sei die Menge und die Natur der anstehenden Themen, ihr Umfang und ihre schwerwiegende Bedeutung und die Tatsache, daß mit dem Ende des Konzils die enormen Probleme der nachkonziliaren Arbeit auf uns zukommen, die ihn mit Sorge erfüllen. Aus zwei Gründen sei ihm daran gelegen, daß die Gläubigen an seinen Sorgen Anteil nähmen.

Der erste Grund ist in den vergangenen Jahren schon oft genannt worden: Das Konzil ist nicht nur eine Angelegenheit des Papstes und der Bischöfe. Es geht das ganze Volk Gottes an, wenn auch in je verschiedener Weise. Die Gemeinschaft der Gläubigen muß die Wahrheiten, die das kirchliche Lehramt verkündigt, aufnehmen und bezeugen. Dazu bedürfe es einer Geisteshaltung der Bereitschaft und Aufgeschlossenheit sowie des Eifers für die praktische Durchführung der Konzilsbeschlüsse. Nicht mit dem Konzil übereinstimmt eine Einstellung, die aus den Problemen und Diskussionen die Berechtigung zu einem radikalen Reformismus herleitet, der das ganze Traditionsgut der Kirche in Frage stellt. Es sieht so aus, als wolle man damit die Kirche in das Kindesalter zurückversetzen und vergessen, daß Christus das Gottesreich als ein Samenkorn bezeichnete, das zum Wachstum bestimmt ist, und daß die Lehre durch das Werk des Heiligen Geistes erweitert und vertieft werde. Ebensowenig könne man diejenigen als berufene Wächter der Orthodoxie bezeichnen, die einem absoluten Konservatismus das Wort reden.

Der zweite Grund für die Bitte um Anteilnahme der Gläubigen am Konzil liege in der Notwendigkeit allgemeinen Gebetes um ein glückliches Gelingen der vielen Vorhaben, die auf dem Konzil teils schon beschlossen sind und andernteils noch anstehen. Wenn die Gläubigen die Sorgen des Papstes teilen und mit ihm tragen „in tribulatione patientes", dann müßten sie daraus auch die Konsequenz ziehen, sich mit ihm im Gebet für diese Anliegen zu vereinigen.

Aus Süd- und Westeuropa

Neue Leitung der Italienischen Bischofskonferenz

Der bisherige Vorsitzende der Italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Giuseppe Siri, Erzbischof von Genua, ist zurückgetreten. An seiner Stelle setzte Papst Paul VI. mit Wirkung vom 1. September 1965 ein Dreierdirektorium ein. Diesem gehören an: Kardinal Giovanni Colombo, Nachfolger Pauls VI. als Erzbischof von Mailand; Kardinal Ermenegildo Florit, Erzbischof von Florenz; Kardinal Giovanni Urbani, Nachfolger Johannes' XXIII. als Patriarch von Venedig. Kardinal Siri war bereits von Pius XII. 1954 zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz ernannt und 1962 von Johannes XXIII. für weitere drei Jahre in seinen Funktionen bestätigt worden. Sein Mandat wäre zum 1. Oktober 1965 abgelaufen. Anläßlich des Rücktrittes hat Kardinalstaatssekretär Cicognani im Auftrag des Papstes an den scheidenden Vorsitzenden ein Dankschreiben gerichtet und angekündigt, der Papst werde ihm noch öffentlich seinen Dank abstatten.

Vorläufige Regelung

Obwohl der Rücktritt aus gesundheitlichen Rücksichten erfolgte — der Kardinal leidet seit längerer Zeit an einer schweren Krankheit, die ihn an der Ausübung seiner Ämter teilweise behindert —, hat er angesichts des vorverlegten Datums beträchtliches Aufsehen erregt. Die vorzeitige Ernennung eines Dreierdirektoriums noch vor Ablauf des regulären Mandats am 1. Oktober hängt aber wohl mit dem Fortgang des Konzils zusammen. Eine

Umbesetzung im Präsidium während der Vierten Session wollte man offenbar vermeiden. Laut „Osservatore Romano" (19. 8. 65) handelt es sich bei dem Dreierdirektorium um ein Provisorium. Eine endgültige Lösung soll erst getroffen werden, wenn im Gefolge des Konzils und in Anwendung des Dekrets über die Seelsorgspflichten der Bischöfe neue Statuten für die Bischofskonferenzen, an deren Ausarbeitung nach einem Hinweis des Papstes in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium vom 24. Juni 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 502) bereits gearbeitet wird, in Kraft treten werden. Aufgefallen ist, daß dem Dreierdirektorium Kardinal Traglia, früher Provikar, jetzt als Nachfolger des verstorbenen Kardinals Micara Generalvikar für die Diözese Rom, der Kardinal Siri zunächst in der Leitung der Bischofskommission für die Katholische Aktion nachfolgte und vor einem Jahr auch zum stellvertretenden Vorsitzenden der Bischofskonferenz ernannt wurde, nicht angehört.
In der italienischen Presse wurde die Umbesetzung in der Leitung der Bischofskonferenz trotz des offenkundigen Provisoriums sehr beachtet und kommentiert. Bekanntlich wurde besonders während der letzten Jahre gegen den bisherigen Vorsitzenden der Vorwurf erhoben, er führe die Bischofskonferenz autoritär und lasse nicht alle in ihr vertretenen Meinungen genügend zu Wort kommen. Deswegen sei in der Italienischen Bischofskonferenz erst während der Dritten Sitzungsperiode des Konzils, als der Einfluß des Vorsitzenden nachließ, auch nach außen hin ein differenzierteres Meinungsfeld sichtbar geworden.

Mögliche Folgen

Der Kardinal, der unter Pius XII. großes Ansehen genoß — er galt damals als einer der „papabili" — und nicht nur als Vorsitzender der Bischofskonferenz, sondern auch als Vorsitzender der Bischofskommission für die Katholische Aktion auf diese und über sie auf die Democrazia Cristiana starken Einfluß ausübte, gehört kirchenpolitisch und theologisch im Konzil und innerhalb des italienischen Episkopats zur beharrenden Gruppe, ja ist in gewisser Hinsicht ihr konsequentester Repräsentant. Das kam in seinen Interventionen während der Ersten und Zweiten Session und in wiederholten Äußerungen gegen „reformistische" Tendenzen in der Konzilsberichterstattung und die „fortschrittliche" Theologie zum Ausdruck (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 41 f.).
Die Mitglieder des Dreierdirektoriums, das nun die Nachfolge Kardinal Siris antritt, können nicht wie Kardinal Siri so eindeutig einer bestimmten Richtung zugezählt werden. Kardinal Colombo gilt als früherer Rektor der Mailänder Seminare als besonderer Sachkenner der Seminarprobleme und ist auf der Dritten Session des Konzils durch eine besonders energische Intervention zur Reform der Priesterausbildung hervorgetreten. Kardinal Urbani repräsentiert den pastoralen Typus innerhalb des italienischen Episkopats. Kardinal Florit ist während des Konzils, obwohl persönlich in theologicis eher konservativ denkend, in schwierigen Fragen, so bei der Überarbeitung des Offenbarungsschemas, als ausgleichender Vermittler aufgetreten und gilt als pastoral aufgeschlossen. Die Umbesetzung dürfte wohl nicht ganz ohne Einfluß auf das Verhalten des italienischen Episkopats während der Vierten Session bleiben.
Gelegentlich wurde auch die Frage erhoben, inwieweit der Papst durch die Neuernennungen seinen persönlichen Einfluß auf die Bischofskonferenz verstärkt. Auf jeden Fall dürfte bei der Umbesetzung, die die „mittlere" Linie Pauls VI. deutlich bestätigt, das Bestreben ausschlaggebend gewesen sein, die pastoralen Reformen, die er dem italienischen Episkopat in seiner Ansprache vom 14. April 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 462 ff.) empfahl, voranzutreiben.

Aus Lateinamerika

Priesternot in Lateinamerika

In der Dringlichkeitsliste der Sorgen der westlichen Welt steht Lateinamerika seit vielen Jahren an einer der obersten Stellen, nicht zuletzt deshalb, weil es offensichtlich auch im Programm der östlichen Welt ziemlich obenan steht. Die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturschwächen des Subkontinents und der ihm vorgelagerten Inselstaaten erwiesen sich als gefährliche Einfallstore weltrevolutionärer Subversionsversuche, deren Folgen besonders für den großen nördlichen Nachbarn gelegentlich besorgniserregende Ausmaße annahmen, jedoch nicht nur in dramatischen Momenten, sondern latent beunruhigend wirken. Bisher ist es den Vereinigten Staaten trotz wiederholter Versuche und feierlich beschworener Programme nicht gelungen, diese Gefahren zu bannen, weil ihre Hilfe — und wäre sie noch großzügiger und selbstloser, als sie nach Lage der Dinge sein kann — doch stets als „dollarimperialistische Intervention" aufgefaßt und mißdeutet wird und dadurch erst recht ein Propagandamittel abgibt, das die verführ- und erregbaren Massen noch mehr in die Arme der östlichen, vorgeblichen „Befreier" von der nordamerikanischen Zwangsherrschaft treibt. Ereignisse wie die militärische Intervention der USA auf Santo Domingo scheinen dieser Losung auf den ersten Blick sogar recht zu geben.
Doch nicht nur im politischen Kalkül erweist sich Lateinamerika als höchst unsicherer Faktor. Auch die Christenheit kann sich seit langem schon nicht mehr in der Sicherheit wiegen, dort im Westen mit einem über 200 Millionen starken Block von Katholiken als einer intakten Reservearmee zählen zu dürfen. Zu den obengenannten Strukturschwächen des Subkontinents kommt die religiös kirchliche — teils als Folge, teils sogar als Ursache — hinzu: Lateinamerika steht auch auf der Dringlichkeitsliste der Weltkirche obenan. Das befremdliche Phänomen einer jahrhundertealten Christenheit, die trotz mehr oder minder unangefochtenen Besitzes ihres Erbes dennoch von einer lebensgefährlichen Auszehrung ihrer religiösen Substanz bedroht ist, wurde zuallererst ablesbar an dem erschreckenden Priestermangel, auch er Ursache und Wirkung zugleich eines lange Zeit hindurch unbeobachtet gebliebenen Auflösungsprozesses. Dieser Priestermangel würde freilich nicht mit solcher Sicherheit den Pegelstand des religiös-kirchlichen Lebens in Lateinamerika anzeigen, wenn es sich nicht um einen durch und durch katholisch geprägten Erdteil handelte; denn nur für einen solchen ist der Priesterstand nach Zahl und würdigem Lebenswandel ein typischer Aussagewert, so daß man in der Tat Stärke oder Schwäche katholischer Kirchlichkeit eines Volkes am moralischen und numerischen Niveau seiner Priester ablesen kann, wenigstens heutzutage, wo wohl nirgends mehr, wie im ausgehenden Mittelalter, kirchliches Leben gelegentlich von der Überzahl halbgebildeter, vagabundierender Priester gefährdet gewesen sein mochte.

Eine wissenschaftliche Darstellung

Obwohl nun aber das Wort vom Priestermangel in Lateinamerika allmählich zum Gemeinplatz geworden ist, fehlte bisher merkwürdigerweise eine wissenschaftliche Erforschung und Gesamtdarstellung dieses Phänomens. Man war auf empirische Feststellungen, Teildaten, Einzelstatistiken angewiesen und mußte sich sowohl Kenntnisse der Tatsachen wie Erkenntnisse der Hintergründe aus oft weit entlegenen Quellen zusammensuchen. Diesem Mangel ist jetzt abgeholfen durch die überaus verdienstvolle Arbeit von Abbé Werner *Promper,* die kürzlich als Promotionsschrift an der Theologischen Fakultät der Universität Münster i. W. (angeregt von dem verstorbenen Prof. P. Dr. Thomas Ohm OSB und fertiggestellt unter dessen Nachfolger, Prof. Josef Glazik) vorgelegt wurde und nun auch als Buch erschienen ist (Werner Promper: Priesternot in Lateinamerika, Latein-Amerika-Kolleg der Katholischen Universität Löwen, Belgien, 1965, 317 S.). Der Verfasser, Belgier, aber der deutschen Sprache völlig mächtig, so daß man den Ausländer nur gelegentlich an etwas wunderlichen Wendungen merkt, war für seine Arbeit um so besser prädestiniert, als er seit 1955 am Latein-Amerika-Kolleg der Universität Löwen als Generalsekretär wirkte und ständig mit dem Problem in allen seinen Verästelungen umging. Das Buch zeugt denn auch von einer außerordentlichen Material- und Literaturkenntnis, ist überaus sorgfältig gearbeitet (bis auf ziemlich häufige Druckfehler) und breitet unter ständiger Bezugnahme auf die Quellen die Frage nach allen Seiten übersichtlich aus; es sei bemerkt, daß dabei die Herder-Korrespondenz wohl zu den am meisten herangezogenen Publikationen gehört. Mehrere Register erleichtern die Benutzung der Arbeit, die der Verfasser selbst sehr bescheiden als „nüchterne Bestandsaufnahme" bezeichnet.

Die Tatsachen

Nach einer begriffsklärenden Einleitung und einem Vergleich mit der Lage in anderen Ländern weist ein erster Teil die Priesternot in Lateinamerika zunächst als Tatsache nach. Dabei wird von der Feststellung ausgegangen, daß „1963 jeder Priester in Lateinamerika durchschnittlich 4891 meist in weitester Verstreuung lebende katholisch getaufte Christen zu betreuen hatte" (S. 31). Eine Statistik zeigt, daß sich diese Verhältniszahl seit Beginn dieses Jahrhunderts nur wenig verändert und in letzter Zeit eher verschlechtert hat (1900 ein Priester auf 3829, 1951 ein Priester auf 5104, 1960 ein Priester auf 4730, 1963 ein Priester auf 4891). Ferner wird gezeigt, daß die Lage je nach Ländern sehr wesentlich verschieden ist: die Werte bewegen sich für 1963 zwischen 28 463 (Kuba) und 2692 (Chile). Die „schlechtesten" Vergleichszahlen aus Europa und Nordamerika liegen hingegen bei 1570 (Portugal) und 1104 (Deutschland!), die besten bei 571 (Belgien), 561 (Niederlande), 496 (Schweiz). Auf einige Besonderheiten einzelner Länder Lateinamerikas wird fernerhin eingegangen, etwa auf Kuba, wobei der Satz: Es „wurden also über 500 Priester des Landes verwiesen" differenziert werden müßte, da nicht alle, die nach der Machtübernahme durch Fidel Castro, das Land verlassen haben, wirklich des Landes verwiesen worden sind. Interessant ist der Hinweis auf die Umkehrung des Zahlenverhältnisses zwischen Welt- und Ordensklerus: „Während 1912 auf einen Ordenspriester drei Weltgeistliche entfielen..., zählte Lateinamerika 1963 20 393 Welt- und 21 190 Ordenspriester" (S. 54). Wichtig ist auch der Hinweis darauf, daß heute die Zahl der in Lateinamerika wirkenden ausländischen Priester über 40 % ausmacht, von denen fast die Hälfte aus Spanien stammt — ein Zeichen, wie wenig „eingepflanzt" die Kirche in Lateinamerika tatsächlich vorerst noch ist. Bedenklich stimmt die Feststellung, daß sich „der Zuwachsrhythmus der Seminaristen in den letzten Jahren verlangsamt hat und hinter der demographischen Entwicklung zurückgeblieben" ist (S. 65).

Ein Rückblick auf die hierarchiegeschichtliche Entwicklung Lateinamerikas bringt viele interessante Erkenntnisse und aufschlußreiche Einzelheiten: so etwa den Nachweis, daß es in der Kolonialzeit keine Priesternot gegeben habe, wenn auch die Vorbildung mancher Mitglieder des Klerus zu wünschen übriglassen mochte. Genaue Zahlenangaben über die Klerusdichte am Ende dieser Epoche lassen sich allerdings nicht machen. Wenn im folgenden Kapitel das Vorhandensein einer wirklichen Priesternot seit der Emanzipation bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts konstatiert wird, so ist damit bereits die Folge der politischen Ereignisse namhaft gemacht, die das Antlitz des modernen Lateinamerika fortan bestimmen sollten.

Ursachen

Der zweite Teil behandelt die Ursachen der Priesternot in Lateinamerika, wobei geschichtliche und soziale Gründe methodisch unterschieden werden, wiewohl beide sachlich ineinanderwirken. Sicher gehört das Missionssystem des iberischen Staatskirchentums heute zu den Wurzeln, aus denen der Priestermangel sich erklären läßt; aber es gehört zur geschichtlichen Dialektik, daß dieses gleiche System für eine hinreichende Zahl von Priestern während der Kolonialepoche sorgte, wie vorher dargestellt worden war. Verhängnisvoll mußte es sich auswirken, daß es nicht zur Heranbildung eines „volkseigenen" Klerus kam, was hinwiederum mit der Sozialstruktur der Kolonialzeit zusammenhing, der es nicht gelang, Indianer und später Neger zu integrieren. „Die akute Krise des Katholizismus in Lateinamerika begann mit der Vertreibung der Jesuiten aus allen Besitzungen Spaniens und Portugals" (S. 118). Aus Brasilien wurden auf Grund des Vertreibungsdekrets von 1759 428 Jesuiten, aus Spanisch-Amerika (und den Philippinen) durch das Dekret von 1767 gar 2171 Jesuiten ausgewiesen — ein Ereignis von nicht abschätzbarer Bedeutung, zumal bald darauf die politischen Emanzipationsbewegungen unter Einfluß der Ideen der Französischen Revolution einsetzten und zur Bildung laizistischer Staaten führten, in denen die Kirche einen um so schwereren Stand hatte, als sie tatsächlich oder in den Augen der Verantwortlichen allzu enge Bindungen an das Ancien Régime hatte. Die aus langjährigen Wirren hervorgegangenen neuen Staaten waren nun der Rahmen, innerhalb dessen sich die sozialen Ursachen der Seelsorgsnot und des Priestermangels erst eigentlich auswirken mußten. Ungenügende Grundausbildung der breiten Volksmassen: Bis heute bewegen sich die Zahlen für das Analphabetentum zwischen 87 % (Haiti) und 13 % (Argentinien), wobei der Durchschnitt etwa bei 55 % liegen mag. Die offen laizistischen Bestrebungen im öffentlichen Bildungswesen taten das ihre, was hinwiederum das soziologische Milieu für die Entwicklung von Priesterberufen ungünstig beeinflussen und auch dazu führen mußte, daß die lateinamerikanischen Katholiken in der außerkirchlichen Öffentlichkeit ver-

sagten und abseits von der politischen Verantwortung blieben. Besondere Aufmerksamkeit verdient gerade in neuester Zeit der demographische Faktor: Lateinamerika hat seit dem Jahre 1900 den höchsten Bevölkerungszuwachskoeffizienten in der Welt (jährlich 23 % gegenüber 15 % in den USA und 9 % in Europa). Nur dank der Einwanderung ausländischer Priester kann es gelingen, bis 1975 wenigstens das gegenwärtige Verhältnis von je einem Priester für etwa 5000 Gläubige aufrechtzuerhalten, obwohl man dann mit etwa 315 Millionen Einwohnern — das ist mehr als ein Drittel mehr als heute — wird rechnen müssen.

Promper weist darauf hin, daß ein solcher Zustand objektiv lähmend auf den Priesterstand als solchen und subjektiv hemmend auf den Priester als einzelnen wirken muß, der sich den Forderungen des Tages und des Amtes nicht gewachsen sieht. Was im Anschluß daran über „das sittliche Erscheinungsbild des Priesters" gesagt wird, ist ausgewogen und sachlich. Doch sollte man sich hüten, die hier notwendigerweise erwähnten negativen Phänomene zu verallgemeinern; der Autor tut es nicht, und so sollte es auch der Leser nicht tun.

Folgen

Der dritte Hauptteil spricht über die Folgen der Priesternot, die zugleich auch wieder deren Ursachen sind; denn es ist klar, daß religiöse Unwissenheit auf Grund von mangelhafter priesterlicher Betreuung ebenso wie sittliche Haltlosigkeit (ungewöhnlich hoher Prozentsatz nichtkirchlicher, außerehelicher Geschlechtsgemeinschaften und entsprechend großer Anteil unehelicher Kinder) kein günstiges Klima für die Entwicklung von Priesterberufen schaffen. Die Zahlen für die Unzulänglichkeit der Seelsorge sind denn auch dementsprechend erschreckend. Seit einer berühmt gewordenen Ansprache Pius' XII. im Oktober 1957 werden für gewöhnlich die vier tödlichen Gefahren, welche die Kirche Lateinamerikas wegen ihrer Strukturschwäche und ihres Priestermangels läuft, in dieser Reihenfolge genannt: die Invasion protestantischer Sekten, die Säkularisierung des gesamten Lebens, der Marxismus und der Spiritismus. Promper hält sich an diese handliche Einteilung, wobei er klug differenziert, sich aber vor allem darauf beschränkt, Fakten mitzuteilen, deren proportionelle Bedeutung im Rahmen des Ganzen zu ermessen wohl nur dem Kenner der konkreten Verhältnisse möglich sein wird. Es ist aber zu spüren, daß er sich z. B. bei der Frage des Marxismus die Meinung derjenigen Bischöfe zu eigen macht, die begriffen haben, „daß es nicht Aufgabe der Kirche ist, gegen den Kommunismus zu kämpfen, sondern durch eine innerkatholische Erneuerung nach den Grundsätzen des Evangeliums dem Kommunismus in Lateinamerika den Nährboden der sozialen Mißstände zu entziehen" (S. 211).

Bemühungen zur Behebung der Priesternot

Der vierte und letzte Teil bringt eine Darstellung der Versuche zur Behebung der Priesternot in Lateinamerika. Hier werden vor allem und mit sehr vielen interessanten Einzelheiten die Bemühungen des Heiligen Stuhls dargestellt, bereits im 19. Jahrhundert nach der fast völligen Zerstörung der Hierarchie durch Legationen und Nuntiaturen wieder Fuß zu fassen und die Institutionen neu zu begründen, Bemühungen, die im Zusammentritt eines Lateinamerikanischen Plenarkonzils in Rom im Jahre 1899 unter Leo XIII. gipfelten. Anwesend waren 12 Erzbischöfe und 41 Bischöfe. Von dieser Versammlung ging erstmals eine Gesamtanstrengung zur Bewältigung der gemeinsamen Probleme aus, deren man sich nun erst eigentlich bewußt geworden war. Vor allem wurde der Ausbau der Hierarchie energisch betrieben: Wenn es 1913 nur 177 kirchliche Jurisdiktionsgebiete gab, so waren es im Jahre 1929 bereits 265 und im Jahre 1955 insgesamt 361; für 1964 ist die Zahl mit 543 angegeben. Einen neuen Anstoß gab das Jahr 1955, in dem anschließend an den Eucharistischen Kongreß von Rio de Janeiro eine Allgemeine lateinamerikanische Bischofskonferenz tagte. Hier wurde die Gründung der CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) als Kontaktstelle und Koordinationsorgan zur Lösung gesamtlateinamerikanischer Probleme beschlossen. Zu dieser Selbsthilfe der Kirche Lateinamerikas kamen dann Hilfsleistungen durch Länder mit relativem Priesterreichtum, die mit Entsendung von Welt- und Ordensklerus der notleidenden Kirche Lateinamerikas beisprangen, allen voran Spanien. Promper bietet eine gediegene Information über alle diese Unterstützungsmaßnahmen personeller und materieller Art, wobei „Adveniat" gebührende Berücksichtigung findet (S. 277 f.).

Ein besonders bedeutungsvolles Schlußkapitel betrachtet den Priestermangel Lateinamerikas in gesamtkirchlicher Sicht, insofern er einerseits die Gesamtkirche lähmt, da die „lateinamerikanischen Partikularkirchen als Zellen des Mystischen Leibes Christi seit über einem Jahrhundert nur durch ununterbrochene Bluttransfusionen am Leben erhalten werden" (S. 284), anderseits aber schuld daran ist, daß dieses volle Drittel der katholischen Christenheit bisher so gut wie gar nicht missionarisch aktiv hat werden können, obwohl Missionsinteresse vorhanden wäre. Dabei hätten gerade „lateinamerikanische Glaubensboten, die sicherlich nicht als Vertreter imperialistischer Wohlfahrtsstaaten angesehen werden könnten, eine einzigartige ... Aufgabe in der Weltkirche zu erfüllen" (S. 288). Promper sieht abschließend Ansatzpunkte zur Behebung der Priesternot in Lateinamerika und ihrer gesamtkirchlichen Folgen nur in einer „grundlegenden Strukturreform auf universalkirchlicher Ebene" (S. 294) und im Rahmen eines „priesterlichen Lastenausgleichs" im Weltmaßstab (S. 289). Daß derartiges im Zeitalter der konziliaren Erneuerung der Kirche keine Utopie ist, darf man wohl zu glauben und zu hoffen wagen.

Ein umfassendes Nachschlagewerk

Hoffnungen kann man schon aus dem schöpfen, was in und für Lateinamerika bereits getan wird. Ein Überblick darüber ist erstmals möglich durch den soeben erschienenen „Leitfaden für das Apostolat in Lateinamerika" („Guía Apostólica Latinoamericana", Herder, Barcelona 1965, 592 S.). Das Buch, von Carlos Alfaro im Auftrag des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) herausgegeben, nennt nach dem neuesten Stand sämtliche Bischofs-, Priester- und Laienorganisationen, die in der lateinamerikanischen Seelsorge (oder im Ausland für sie) tätig sind. In jedem einzelnen Fall sind Anschriften, die Namen der Leiter sowie mehr oder weniger umfangreiche Angaben über Geschichte, Verbreitung und Tätigkeit verzeichnet. Auch nichtkirchliche, zwischenstaatliche oder private Organisationen sind enthalten, soweit sie für die kulturelle und soziale Entwicklung des Kontinents von Belang sind. Eine handliche Gliederung und ausführliche Register erleichtern die Benutzung.

Kardinal Duval zu den Aufgaben der Kirche in Algerien

Durch den Staatsstreich des Obersten Boumedienne vom 19. Juni dieses Jahres wurde das bisherige Staatsoberhaupt und früherer Ministerpräsident Algeriens, Ben Bella, gestürzt. Während die innen- und außenpolitischen Auswirkungen des Staatsstreiches noch kaum abzusehen sind und erst abgewartet werden muß, ob es sich um einen gewaltsamen Wechsel zwischen autoritären Regimen oder um einen innen- und außenpolitischen Kurswechsel handelt, ist die katholische Kirche des Landes von den Vorgängen offenbar kaum berührt. Sie hat sich mit ihrer durch den Massenabzug der Franzosen aufgezwungenen Diasporasituation abgefunden und sich sehr rasch ihrem neuen Status angepaßt.

Der inzwischen von Paul VI. zum Kardinal ernannte Erzbischof Duval von Algier hat sich in weitsichtiger Vorausschau bereits während der Wirren des Algerienkrieges für eine Verständigung mit der mohammedanischen Bevölkerung ausgesprochen und um Versöhnung zwischen den beiden Bevölkerungsteilen geworben. Dies hat ihm Sympathien auch bei der mohammedanischen Bevölkerung eingebracht, und es ist wohl nicht zuletzt dieser Haltung des Kardinals und einer verständnisbereiten katholischen (französischen) Minderheit zu verdanken, daß Konflikte zwischen der Kirche und dem unabhängigen Algerien in den letzten Jahren trotz mancher Reibungsflächen vermieden wurden. Der Kardinal, der vor wenigen Monaten mit anderen Bischöfen und Geistlichen die algerische Staatsangehörigkeit erwarb, wurde nach der Unabhängigkeit nicht müde, die im Lande verbleibenden Christen zur Mithilfe am inneren Aufbau des Landes zu ermahnen (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 569 ff.).

Ausdruck einer weltoffenen Haltung einer Diasporakirche in nichtchristlicher Umgebung ist die Ansprache, die der Kardinal am 16. Mai 1965 an die Versammlung der führenden Laien seines Bistums richtete (vgl. „Documentation Catholique", 15. 8. 65).

Kirche, Islam und afrikanischer Sozialismus

Kardinal Duval behandelte im ersten Teil die Aufgaben und Pflichten der Kirche innerhalb der sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit des Landes. Er kennzeichnete das heutige Algerien als einen Schnittpunkt von Orient und Okzident. Nach seiner Meinung ist das Land heute ein Ort der Begegnung vieler Völker, Kulturen und Zivilisationen, und das markiert auch das Leben der Kirche und ihrer Institutionen. Denn dadurch wird Algerien zum bevorzugten Ort einer Begegnung zwischen dem Christentum und dem Islam. Man entdeckt auf beiden Seiten in einer Atmosphäre der Freundschaft gewisse religiöse Gesichtspunkte und Werte, die in der Vergangenheit zu sehr zurückgetreten waren, so auf christlicher Seite die absolute Transzendenz Gottes und den absoluten Vorrang seiner Ansprüche und auf seiten der Mohammedaner die Weite der göttlichen Güte und Liebe. Sodann begegnet in Algerien der Westen der Dritten Welt. Diese Begegnung hilft dem Westen, seine geistige Armut zu erkennen und seiner ökonomischen Verantwortung bewußt zu werden. Auf weite Sicht kann man sagen, daß der Friede der Welt von der Lösung des Problems der wirtschaftlichen Entwicklung abhängt.

Ferner begibt sich eine Begegnung zwischen dem Christentum und dem Sozialismus. Dabei stören eingefahrene und abgebrauchte Begriffe. Der junge algerische Sozialismus ist von solcher Art, daß die Kirche die Beziehungen nicht abzubrechen brauchte, sondern das Risiko eines brüderlichen Engagements übernehmen konnte. Was die Kirche am Sozialismus verurteilt hat, den Unglauben und die Unterdrückung des Menschen, das trifft für die sozialistische Bewegung in Algerien nicht zu. Denn die Frage, die sich in diesem Lande stellt, weist nicht nach rückwärts und nicht ins Abstrakte, sondern sie stellt sich inmitten des Lebens von heute: es geht darum, die geistigen und menschlichen Werte festzuhalten, an denen die übergroße Mehrheit der Bevölkerung hängt. Die Rolle, die die Christen dabei zu spielen haben, ist nicht unbedeutend. Auch Mohammedaner haben im Hinblick auf die Christen ihre Dankbarkeit geäußert dafür, daß die Christen auch den Gottesglauben außerhalb ihrer eigenen Reihen stützen, wie sie auch anderseits von den gläubigen Mohammedanern in ihrem Glauben gestützt werden; denn die Mehrheit der Mohammedaner hält fest am Gottesglauben. Der Raum, der sich dem Christen eröffnet, um die menschlichen Werte zu kultivieren, ist unermeßlich groß. Man sollte es als eine Ehre betrachten, daß man von Gott auserwählt ist, in einer Epoche zu leben, in der eine neue Welt sich heranbildet und in der man immer wieder den Eindruck hat, daß man von Grund an aufbauen darf.

Wir vergessen nicht die Präsenz der Sünde, sagte der Kardinal. Aber wir dürfen sie nicht identifizieren mit den Ansichten unserer Gegner. Vielmehr müssen wir in Betracht ziehen, daß wir selbst Erlöste sind. Die Erlösung ist kein akzidentelles Moment in unserm Leben, sondern sie betrifft uns in unserm Wesen. Unsere Zugehörigkeit zu Christus und unser Glaubenszeugnis wird durch sie bestimmt. Wir haben aus der Kraft der Gnade Christi unsern Beitrag zum Aufbau unseres Landes zu leisten. Die Kirche wäre ein Geist ohne Leib, wenn sie sich nicht am sozialen Aufbau der Welt beteiligte.

Dialogische Präsenz der Kirche

Im zweiten Teil seiner Ansprache schnitt der Kardinal ein Konzilsthema an, nämlich das Problem der Gegenwart der Kirche in der Welt. Diese wird dadurch gerechtfertigt, daß die Kirche gesandt wird, um die Liebe Christi weiterzutragen. Sie ist bestimmt, die Zukunft der Welt auf den Grundwert der brüderlichen Liebe aufzubauen. Manche werden der Ansicht sein, daß das ein sehr brüchiges Fundament sei. Aber wer an die Macht der Liebe glaubt, der ist auch vom Vertrauen auf Gott und vom Vertrauen zu den Mitmenschen erfüllt und fühlt sich überall zu Hause. Die Kirche bedient sich, um ihre Mission in die Gesellschaft hineinzutragen, mannigfacher Institutionen und Werke, die zwar unter der Kontrolle der Bischöfe, aber doch aus ihrer eigenen Initiative wirken. Wer diese Institutionen, die dem Dialog, der Dienstleistung und der Begegnung dienen, abweisen und die Ausstrahlung der Kirche in die Welt allein den einzelnen Individuen überlassen wollte, der würde die Kirche in ein Getto verbannen und der Gesellschaft fruchtbringende Elemente ihres Aufbaus entziehen, die ohne eigenes Interesse für das Allgemeinwohl wirken.

Die Berechtigung der Kirche, in der Welt zu wirken, hängt ab von ihrer Treue zum Geiste Jesu Christi. Ihre Wirksamkeit läuft darauf hinaus, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes das Göttliche im Menschlichen zu ver-

wurzeln. Dazu bedarf es einerseits einer Offenheit, die sich nicht auf sich selbst zurückzieht, und anderseits einer Festigkeit und Eigenständigkeit, die die eigenen Werte nicht an die Welt verschüttet und Perlen vor die Säue wirft. Die christliche Gemeinschaft muß die Intimität des Zusammenseins zwischen ihren Gliedern und die Universalität ihres Daseins für alle zu vereinigen wissen. Die Einfügung der Kirche in die Völker vollzieht sich nicht auf dem Weg über die Kunst und die Folklore, sondern durch ihre Mitwirkung am geistigen Aufbau.

Ethno-pastorale Studienwoche in Banningville

Das von der Missionsgesellschaft vom Göttlichen Wort (SVD) mit Hilfe des Anthropos-Instituts St. Augustin gegründete Studienzentrum für ethno-pastorale Fragen in Banningville, Kongo (Léopoldville) veranstaltete vom 23. bis 28. August 1965 eine erste Studienwoche über Fragen der traditionellen Heiratsformen, des Ehe- und Familienlebens und der Erziehung in den afrikanischen Stammesgesellschaften.

Die Tagungsthemen waren von einer größeren Gruppe von Missionaren, einheimischen kongolesischen Geistlichen und Laien vorbereitet worden. Die Thematik der Woche beschränkte sich im wesentlichen auf die Forschungsergebnisse bei kongolesischen Stämmen und auf das engere Gebiet der Diözese Kenge, deren Bischof, Franz Hoenen, an der Tagung teilnahm und das Schlußreferat hielt. Nur gelegentlich wurden gesamtafrikanische Aspekte berührt. Trotzdem bot die Woche den Teilnehmern fruchtbare Anregungen für die weitere Erforschung ethnischer und ethno-soziologischer Fragen, soweit sie für die Missionspastoral und ihre modernen Adaptationsprobleme von Bedeutung sind.

Um die Ergebnisse der Studienwoche einem breiteren Kreis von Missionaren und Wissenschaftlern zugänglich zu machen und um zur weiteren Erforschung der auf der Studienwoche angeschnittenen Fragen anzuregen, wurde vom Leiter der Studienwoche, Hermann Hochegger SVD, die Publikation der Referate und Diskussionen zu einem späteren Zeitpunkt durch das Studienzentrum in Banningville in Aussicht gestellt.

Verlobungszeit und Ehe

Ein erstes Thema bildeten die verschiedenen Auffassungen von Verlobung, Heirat und Ehe bei den untersuchten Volksgruppen. Es zeigte sich, daß es sich dabei keineswegs um strenge Identität handelt, sondern Auffassung und Verhalten von Stamm zu Stamm variieren. Unterschiede ergeben sich vor allem in der Beurteilung der Verlobungszeit, die bei den einen — es wurde insbesondere auf den Stamm der Basuku verwiesen — als voreheliches Stadium mit sexueller Abstinenz verstanden wird, während sie bei anderen Stämmen bereits ein erstes Stadium der Ehe darstellt. Diese unterschiedliche Auffassung von der Verlobungszeit wurde als entscheidend für die Zulässigkeit der traditionellen Verlobungsformen für die Christen bezeichnet. Während man im ersten Falle weitgehende Übereinstimmung mit dem europäisch-christlichen Eheethos feststellte, wurde auf die Schwierigkeiten für die kirchliche Ehe- und Jugendpastoral im zweiten Falle hingewiesen. Als überraschend wurde das Vorherrschen der Auffassung von der Fortdauer des Ehebandes bis zum Tode in den afrikanischen Stammesgesellschaften empfunden, was jedoch nicht Einehe bedeutet.

Clangemeinschaft und christliche Ehe

Der zweite Themenkreis betraf die Ehe- und Familienformen in den Stammesgesellschaften. Vor- und Nachteile des traditionellen Systems der Clanfamilie für eine vollwertige christliche Ehegemeinschaft wurden eingehend untersucht. Das herrschende System sei deswegen oft ein starkes Hindernis für die Entfaltung authentisch christlicher Eheformen, weil die nach der Ehe fortdauernde Zugehörigkeit zur Clanfamilie die personale Gemeinschaft der Gatten im christlichen Sinne hemme. In einem eigenen Referat wurde die moderne afrikanische Apostolatsbewegung Jamaa behandelt, die besonders im Südkongo Erfolge aufzuweisen hat. Diese Bewegung wurde als beispielhaft für die Umgestaltung des traditionellen Familienlebens im Kraftfeld einer dynamischen afrikanischen Religiosität hingestellt. Gleichzeitig wurden aber auch die Schwierigkeiten deutlich, die einer weiteren Ausbreitung der Bewegung entgegenstehen, und die Fehlentwicklungen, denen sie ständig ausgesetzt ist. Gegenwärtig befinde sich die Bewegung in einer Krisensituation.

Im Rahmen der Diskussion über die verschiedenen Ehe- und Familienformen und die Ansätze für eine milieugerechte Familienpastoral kamen auch Fragen der kulturellen und sozialen Förderung der Frau in der afrikanischen Gesellschaft zur Sprache, ebenso die notwendigen Veränderungen der materiell-wirtschaftlichen Bedingungen, unter denen sich das Alltagsleben der afrikanischen Frau abspielt. Die traditionelle Arbeitslast der Frau lasse ein geordnetes Familienleben kaum zu, deswegen müsse die bisherige Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau neu gestaltet werden, zumal das matrilineare System die Feldarbeit fast völlig der Frau überlasse. Dieser Aspekt wurde auch in der Diskussion über verschiedene Erziehungsfragen nochmals erörtert.

Stammesgebundenes Sozialbewußtsein

Die Tagung beschäftigte sich auch mit der grundsätzlichen Frage nach Wert und Grenzen der traditionellen Stammesgesellschaft, deren Grundzelle die Clangemeinschaft ist, und mit deren Überleitung bzw. Eingliederung in ein nach modernen Strukturen aufgebautes Gesellschaftsgefüge. Als das entscheidende Problem wurde von einem einheimischen Geistlichen die Entwicklung einer afrikanischen Gesellschaftsform genannt, die den engen Rahmen des Clansystems sprengt und in der sich ein übertribales Sozial- und Solidaritätsbewußtsein bilden kann. Nach Meinung des Referenten bietet der afrikanische Sozialismus eine solche Möglichkeit. Gleichzeitig wurde von seiten der Tagungsleitung gewarnt, das bestehende Clangefüge, das mancherorts an Bedeutung verliere, durch übereilte Reformen zu zerstören, da ein solches Vorgehen nur zu einer Verstärkung und Verfestigung des Systems — aus Opposition — führen würde. Zudem könne eine gesunde christliche Ehegemeinschaft innerhalb bestehender Stammes- und Clansolidarität einen sehr breiten Einfluß ausüben.

Erziehungsfragen

Den letzten Themenkreis bildeten Erziehungsfragen. Dabei wurde festgestellt, daß infolge des sozialen und kulturellen Umbruchs bereits heute bei manchen Stämmen die traditionellen Initiationsriten zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind und mehr spielerische als ernst-religiöse Formen annehmen. Als schwerwiegendstes

Problem wurde das Mutter-Kind-Verhältnis in der afrikanischen Gesellschaft bezeichnet. Das Kleinkind lebt bis zum zweiten oder dritten Lebensjahr in engster Gemeinschaft mit der Mutter. Nach der Geburt des nachfolgenden Kindes wird aber das zwei- bis dreijährige Kleinkind schlagartig von der Mutter getrennt und der Dorfkinderschar zugesellt. Hier bleiben die Kinder sich selbst überlassen, da die Mutter tagsüber mit dem Jüngsten auf dem Felde arbeitet, während die Männer im Walde arbeiten oder auf Jagd gehen. Die ungebundene Freiheit und das Fehlen der Kinderstube in diesem Alter führten zu Verwilderung und erklärten das niedrigere Leistungsniveau dieser Kinder im Schulalter im Vergleich zu den europäischen Kindern.

Wo Kindergärten oder ähnliche nicht im traditionellen System verankerte Erziehungseinrichtungen das erzieherische Vakuum zwischen dem dritten und sechsten Lebensjahr ausfüllten, erreichten die Kinder das normale, für die Schulreife geforderte geistige Niveau. Da aber die Errichtung von Kindergärten in den abgelegenen Dörfern nur beschränkt oder gar nicht möglich sei, komme hier den verfügbaren Entwicklungs- und Sozialhelferinnen eine wichtige Aufgabe zu. Diskutiert wurde auch das Problem der Fortbildung im Nachschulalter. Für die vielen Jugendlichen, für die es nach der sechsjährigen Volksschule keine Möglichkeiten schulischer Fortbildung gebe, müßten die verschiedenen kirchlichen Jugendbewegungen stellvertretend gewisse Fortbildungsaufgaben übernehmen.

Ökumenische Nachrichten

Um die Interpretation des Ökumenismusdekrets

Der Heidelberger Theologe Edmund Schlink, Konzilsbeobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland, hat einen längeren Auszug aus seiner Abhandlung in dem neuen evangelischen Konzilsband „Dialog unterwegs" (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965) über das Ökumenismusdekret veröffentlicht: „Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Ökumenismus der römisch-katholischen Kirche" (in „Kerygma und Dogma", Heft 3 [1965] S. 177—194). Diese mit großer Sorgfalt verfaßte Studie setzt eine frühere Analyse fort (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 603 und 604 f.). Wer die sich vertiefende Einsicht erkennen will, tut gut daran, auf jenes frühere Vor-Urteil zurückzugreifen. Daran ist ein wenig zu ermessen, welchen Einfluß die ökumenischen Konzilsbeobachter auf die Gestaltung des Dekrets nehmen konnten und wo Schlink nun die Grenzen des „spezifisch römischen Ökumenismus" gegenüber dem ursprünglichen und andersartigen des Weltrates der Kirchen sieht. Seine Begründung ist auch an katholische Leser gerichtet und für sie von Wert, weil sie Erwartungen auf Realitäten zurückführt und Klarheit schafft, wo schon Verschwommenheit und Neigung zu einer weiteren Dynamisierung der katholischen Kirche aufgekommen sind.

Hermeneutische Gesichtspunkte

Schlink beanstandet, daß das Dekret „weithin isoliert interpretiert wird, als sei dies das Konzilsthema schlechthin. Aber der Ökumenismus ist nur ein Konzilsthema neben vielen anderen." Es könne nicht unter Absehung von den anderen Konzilsdokumenten richtig interpretiert werden, vor allem nicht getrennt von der dogmatischen Konstitution über die Kirche und dem Offenbarungsschema. Sogar die zu erwartenden Dekrete über das Laienapostolat, die Missionen, die Religionsfreiheit und über die Kirche in der modernen Welt bis zum Votum über die Ehe „müssen als authentische Interpretationen des ökumenischen Programms ernst genommen werden". Leider werde auch dem Ökumenismusdekret „weithin ein größeres Gewicht zuerkannt als anderen Konzilsbeschlüssen. Dies gilt vor allem gegenüber der dogmatischen Konstitution über die Kirche, die noch stärker unter dem Einfluß der konservativen Theologen steht und deren Kirchenverständnis enger ist als das des Ökumenismusdekretes" (178). Schlink ist der Meinung, daß einer dogmatischen Constitutio ein höherer verpflichtender Rang zukommt als einem Dekret. Im übrigen sei in der Dritten Konzilsperiode „das Verhältnis zwischen dem ökumenischen Dekret und der dogmatischen Constitutio über die Kirche eindeutig zugunsten der letzteren entschieden" worden. Also sei das Ökumenismusdekret von ihr her und nicht umgekehrt zu interpretieren (179).

Abweichend von dem vielzitierten Urteil von Congar und Cullmann, daß nicht so sehr der Wortlaut des Dekretes selbst als vielmehr die mit ihm erschlossenen Impulse, das geschichtliche Faktum eines Durchgangs auf dem Weg zu weiterer ökumenischer Entfaltung wichtig seien, erklärt Schlink, gerade wenn man das Dekret auf dem Hintergrund des dramatischen Konzilsgeschehens interpretiere, „wird man anerkennen, daß nur eine solche Auslegung, die die Textaussagen ernst nimmt, den Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben kann". Er leugnet nicht die dynamische Öffnung, die während des Konzils für die ökumenische Sache stattgefunden hat, aber man dürfe auch nicht übersehen, daß schon die zweite Fassung des Ökumenismusschemas neben einer ökumenischen Vertiefung „auch einige nicht unwichtige Abschwächungen aufwies", durch welche das Dekret „dem engeren Kirchenbegriff der Kirchenkonstitution angepaßt und untergeordnet wurde" (180). Angesichts der Abänderungen der dritten Fassung in letzter Minute seitens der höheren Autorität, von denen einige abermals etwas von der ökumenischen Öffnung zurücknahmen, sei es vorerst „nicht möglich, vorauszusagen, welcher Raum den über das Ökumenismusdekret hinaus weiterdrängenden ökumenischen Kräften in der römischen Kirche in Zukunft gewährt werden wird. Unter diesen Umständen kann allein diejenige Interpretation des Ökumenismusdekretes Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben, die sich unter Hintanstellung weitgehender optimistischer oder pessimistischer Prognosen exakt an den Text des Dekretes hält, wobei die vorausgegangenen Relationen, Diskussionsvoten und Redaktionen zum richtigen Verständnis zu berücksichtigen sind" (180).

Die elementare ökumenische Dynamik

Schlink hebt nun durch Vergleich der verschiedenen Fassungen des Ökumenismusschemas die Gedanken heraus, die die vorwärtsdrängende ökumenische Dynamik in den endgültigen Text eingebracht hat. Als erstes nennt er die Einschübe über die „Schuld der Menschen auf beiden Seiten" an der Trennung sowie die Anweisung zu wechselseitiger Vergebung. Ferner wurde innerhalb der Ermahnungen zur Erneuerung der wichtige Satz eingefügt: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reformation gerufen, deren sie als menschliche und irdische Einrichtung allezeit be-

darf", obwohl diese Reformation als Erneuerung dessen verstanden wird, „was nicht genau bewahrt worden ist".

Ein Fortschritt zum echten Dialog sei damit getan, daß in der endgültigen Fassung des Dekrets ausdrücklich von „gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern" die Rede ist, um die göttlichen Geheimnisse zu ergründen. Außerdem sei ausdrücklich gesagt, dieser Dialog solle auf der Grundlage der Gleichberechtigung erfolgen. Beachtlich sei in diesem Zusammenhang der Hinweis, beim Vergleichen der Lehren miteinander solle man nicht vergessen, daß es nach katholischer Lehre eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten gibt. Schlink meint allerdings, diese Rangordnung dürfte allein inhaltlich-systematisch gemeint sein, „aber nicht im Sinne einer unterschiedlich verpflichtenden Geltung von zentralen und weniger zentralen Dogmen der römischen Kirche", wie er immer wieder von katholischen Theologen und Laien der Una-Sancta-Bewegung angeregt worden ist. Indessen wird die Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern nicht mehr (wie noch in der Instructio des Heiligen Offiziums von 1949) nur innerhalb der Grenzen des Naturrechts zugelassen, sondern dazu die Aufgabe des gemeinsamen trinitarischen Glaubenszeugnisses vor der ganzen Welt ausdrücklich genannt: „Zwar ist noch nicht gesagt, wann, wo und wie dieses gemeinsame Bekennen sich konkret zu vollziehen hat und welche Konsequenzen sich aus dieser Anweisung zum Beispiel für das Verhalten der getrennten Kirchen auf dem Missionsfeld ergeben. Aber die grundsätzliche Weisung des Dekretes kann sich als wichtiger Ausgangspunkt für das weitere konkrete Verhalten auswirken" (183).

Zu beachten sei sodann, daß auf Grund der Anregungen maßgebender Konzilsväter während der Zweiten Session (u. a. Kardinal König) die reformatorischen Gemeinschaften als „kirchliche Gemeinschaften" bezeichnet werden. Es werde zwar nicht gesagt, welche Kirchen als Kirchen und welche als kirchliche Gemeinschaften gelten und in welchem dogmatisch-ekklesiologischen Sinne diese Begriffe verwendet werden. „Aber es ist deutlich, daß der Begriff der kirchlichen Gemeinschaften nicht mehr nur eine bloß soziologische Bezeichnung darstellt, sondern von den in der nichtrömischen Christenheit vorhandenen ‚Elementen' der Kirche her bestimmt wird" (184). Erfreulich seien die positiven Aussagen über die Ökumenische Bewegung. Damit werde implizit in positiver Weise auf die Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen Bezug genommen. „Zugleich aber fällt auf, daß hier nur die ökumenische Bewegung, nicht aber der Ökumenische Rat erwähnt ist." Hier könnte man vielleicht Schlink entgegenhalten, daß dieser Mangel des Dekretes reichlich aufgewogen wird durch die inzwischen erfolgte De-facto-Anerkennung des Weltrates der Kirchen mit dem historischen Besuch des Kardinals Bea in Genf und dem danach gegründeten gemeinsamen Konsultativausschuß (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 312 f. und 399 f.).

Grenzen des Ökumenismus

Man könnte auch noch andere Textänderungen anführen, aus denen hervorgeht, daß die ökumenische Dynamik des Konzils nicht nachgelassen habe, sondern im Verlaufe der Ausarbeitung bis zur letzten Fassung weiter vorgestoßen sei, dies gelte aber nicht in gleicher Weise von den eigentlich dogmatischen Aussagen des Dekrets. Das werde deutlich an den nicht unerheblichen Unterschieden, die zwischen den ekklesiologischen Aussagen der in der Zweiten Sitzungsperiode vorliegenden Schemata der dogmatischen Konstitution über die Kirche und des Dekrets über den Ökumenismus bestanden. Sie betrafen vor allem die Verhältnisbestimmung zwischen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche und der römischen Kirche und damit das Problem der Grenzen der Kirche und des ekklesiologischen Status der nichtrömischen Kirchen. Charakteristisch für das Kirchenschema sei eine im hohen Maße exklusive Identifizierung der einen heiligen Kirche mit der römischen Kirche. „Dem entspricht es, daß das Kirchenschema nicht von nichtkatholischen Kirchen, nicht einmal von nichtkatholischen Gemeinschaften, sondern nur von ‚Elementen der Heiligung' und von nichtkatholischen Christen, also von einzelnen Personen außerhalb der römischen Kirche, spreche, die durch die Taufe und das votum ecclesiae mit der römischen Kirche und so mit der einen heiligen Kirche verbunden seien" (184 f.). Demgegenüber habe das Ökumenismusschema in der damals vorliegenden Fassung des ersten Kapitels seine dogmatischen Aussagen über die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ohne Erwähnung der römisch-katholischen Kirche gemacht und auch in den folgenden Kapiteln beide nirgends in exklusiver Weise identifiziert. Auch über den päpstlichen Primat spreche es mit auffallender Zurückhaltung. „Das Gewicht der grundlegenden Aussagen lag auf der geschichtlichen apostolischen Grundlage und der besonderen Aufgabe, die dem geschichtlichen Petrus gegenüber dem Apostelkollegium und der ganzen Herde aufgetragen war, nicht aber auf der im Verlauf der abendländischen Kirchengeschichte entstandenen Gestalt des päpstlichen Primats" (185).

Dementsprechend sprach das Ökumenismusschema im Unterschied zum Kirchenschema nicht nur von nichtkatholischen Christen, sondern von nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften und in einer sehr positiven Weise auch vom Wirken der Gnade nicht nur in den einzelnen nichtkatholischen Christen, sondern auch in diesen Kirchen und Gemeinschaften und durch sie in ihren Gliedern. Diese Unterschiede waren Gegenstand der Konzilsdiskussionen. In dem endgültigen Text der Constitutio und des Dekrets seien diesen Differenzen nach Schlinks Ansicht zwar nicht ganz verschwunden, doch erheblich reduziert. „Fragt man, wie diese Anpassung oder doch Annäherung zustande gekommen ist, so wird man feststellen müssen, daß sie in den Fragen der dogmatischen ekklesiologischen Grundlegung zu Lasten des Ökumenismusschemas erfolgt ist." Dieses sei in seinen spezifischen dogmatischen Aussagen stärker an das Kirchenschema als jenes an das Ökumenismusschema angepaßt worden (185).

Anpassung des Dekrets an die Constitutio

Freilich lägen in der endgültigen Fassung der Kirchenkonstitution Änderungen gegenüber dem ursprünglichen Text vor. Wo das Kirchenschema die einzige, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche durch ein „est" mit der römischen Kirchen identifiziert hatte, ist nunmehr der Satz getreten: „Haec Ecclesia . . . *subsistit in* Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata." Die Ersetzung des „est" durch „subsistit in" habe das exklusive Verständnis der Identität gelockert und die Möglichkeit gegeben, mit der Wirklichkeit der Una Sancta auch außerhalb der Grenzen der römischen Kirche zu rechnen. „Freilich schließt der Begriff ‚subsistit in', je nachdem er interpretiert wird, eine exklu-

sives Verständnis nicht unbedingt aus" (186). Die Constitutio mache von den Möglichkeiten dieser neuen Formulierung insofern Gebrauch, als nicht nur von „elementa plura sanctificationis", sondern von „elementa plura sanctificationis et veritatis" außerhalb des Gefüges der römischen Kirche gesprochen wird und daß dies an späterer Stelle über die Taufe hinaus durch den Hinweis auf den Gebrauch der Bibel, den Glauben an Gott und Christus, den Sohn Gottes und Erlöser, den religiösen Eifer und das Gebet, weitere Sakramente und anderes konkretisiert ist. „Aber diese Elemente werden sogleich zurückbezogen auf die römische Kirche selbst: ‚Als der Kirche Christi eigene Gaben drängen sie auf die katholische Einheit hin.' Im übrigen enthält auch die endgültige Fassung der Kirchenkonstitution keine Aussage über die nichtrömischen Kirchen als solche und ihren ekklesiologischen Status, sondern sie spricht nur von den Personen der nichtkatholischen Christen, wobei allerdings erwähnt wird, daß sie ‚in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften die Taufe und andere Sakramente empfangen'. Folgerungen aus diesem Tatbestand für die ekklesiologische Beurteilung der nichtrömischen Kirchen sind hier nicht gezogen" (186).

Angesichts dieser sehr zurückhaltenden ökumenischen Öffnung des Kirchenverständnisses der Constitutio seien im Ökumenismusdekret die Aussagen über die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche gegenüber der ursprünglichen Fassung „unverkennbar zu Aussagen über die römische Kirche präzisiert". Mit ihr stehen die Nichtkatholiken sowohl als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften wie auch als einzelne „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft". Daß damit die römische Kirche gemeint ist, folge aus der weiteren Aussage, wonach die Wirksamkeit der in den anderen Kirchen und Gemeinschaften vom Heiligen Geist in Dienst genommenen Mittel des Heils „sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet". Der Begriff „katholisch" sei in der letzten Fassung von der höheren Autorität eingefügt worden, ebenso wie das „gehört *Rechtens* (iure) zur einzigen Kirche Christi". Schließlich ist nach Schlink in der endgültigen Fassung des Dekrets von Anfang an nicht nur von Petrus und dem Apostelkolleg als der geschichtlichen Grundlage der Kirche die Rede, sondern ausdrücklich vom Nachfolger Petri bzw. von den „Bischöfen mit dem Nachfolger Petri als Haupt", so daß die dem Schema gemachten Vorwürfe irenistischer Unklarheit mit solchen Präzisierungen ausgeräumt worden seien. Kurzum, für das Gespräch seien letzten Endes die dogmatischen Aussagen der Constitutio entscheidend, nicht aber die des Dekrets.

Das gelte vor allem für das Dritte Kapitel des Ökumenismusdekrets, das von Anfang an als wenig befriedigend empfunden worden sei. Man hatte gehofft, daß die darin enthaltene Charakteristik der anderen Kirchen durch eine Aufzeigung der Probleme ersetzt würde, die vordringlich Gegenstand des ökumenischen Dialogs sein müßten. „Aber statt dessen ist der Hinweis auf derartige Probleme in einer solchen Weise mit einer Charakteristik der nichtrömischen Kirchen verklammert worden, daß die Offenheit für den Dialog dadurch von vornherein eingeschränkt erscheint" (187). Im übrigen sei im ersten Hauptteil dieses Kapitels faktisch nur von den orthodoxen Kirchen die Rede, was um so mehr verwundere, als die heterodoxen Orientalen auf dem Konzil stärker vertreten waren als die orthodoxen. Aber auch die Orthodoxen seien insofern irritiert worden, als sie das Ökumenismusdekret nicht getrennt von dem Dekret über die unierten Ostkirchen zur Kenntnis nehmen konnten, das ihnen den Unterschied zwischen dem römischen Verständnis und dem Selbstverständnis der Orthodoxie sehr deutlich vor Augen führte. Die Charakteristik der Reformationskirchen nennt Edmund Schlink blaß, von „einem zwar bequemen, aber der Wirklichkeit nicht gerecht werdenden allgemeinen Begriff von Protestantismus getragen, als ob es hier keine Kirchenkörper mit dogmatischen Bindungen und rechtlichen Ordnungen der Ämter gäbe". Schließlich wurde es „weithin als befremdlich empfunden, daß die Charakteristik der nichtrömischen Kirchen noch vor der Eröffnung des ökumenischen Dialogs mit Urteilen über das in ihnen geschehende göttliche Wirken verbunden ist, die mit einem fragenden Sich-öffnen für die geistliche Wirklichkeit einer anderen Kirche schwer zu vereinbaren sind ..." (188). So fragt Schlink u. a.: „Mit welchem Recht urteilt das Konzil, daß (im Abendmahl der Reformationskirchen) ‚die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht gewahrt ist', wenngleich die evangelisch-lutherische Kirche die wahre und substantiale Präsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl bekennt?"

Schlink übergeht hier, daß die Frage um die rechte Vollmacht zum Vollzug des Abendmahls als Sakrament der Einheit gerade im Luthertum lebendig ist und daß dies dem Konzil nicht verborgen geblieben ist, jedenfalls nicht dem federführenden Sekretariat des Kardinals Bea. Ob es daher so „selbstverständlich ist, daß die betroffenen nichtrömischen Kirchen derartige Urteile zurückweisen", sei dahingestellt, aber gewiß ist die Kürze der Urteile des Dekrets, die ohne ausreichende Begründung vorgebracht werden, provozierend und hätte vielleicht unterbleiben können. Mit Recht erklärt Schlink, es mußte auffallen, „daß bei der Charakteristik der von Rom getrennten orientalischen und westlichen Kirchen von ihrer Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen nach wie vor abgesehen ist. Man kann aber heute der Wirklichkeit der nichtrömischen Kirchen nicht gerecht werden, wenn man sie als isolierte Gruppen betrachtet und davon absieht, daß sie als Gliedkirchen des Ökumenischen Rates in einer mannigfach bewährten und ständig wachsenden Gemeinschaft des Gebens und Nehmens zusammenleben" (189). Gewiß, aber Rom sieht auch die Grenzen dieser Gemeinschaft und das wachsende Bedürfnis mancher Gruppen nach mehr Selbständigkeit im Weltrat der Kirchen, den richtig zu beurteilen nicht leicht ist, wenn man nicht hier und da anstoßen soll.

Zum Schluß geht Schlink auch die autoritativen Änderungen des Dekrets vor seiner Verabschiedung durch. Er hebt besonders die zitierte Stelle über den Mangel an voller Wirklichkeit der Eucharistie heraus, auch die Abänderung, die aus „durch den Heiligen Geist bewegt" ein Anrufen des Heiligen Geistes gemacht und das „Gott finden" durch das „Gott suchen" ersetzt hat. „Hier ist eine ganz erhebliche Abschwächung erfolgt, die bei den Konzilsbeobachtern und auch bei manchen Konzilsvätern und -theologen großes Befremden ausgelöst hat" (190). Er läßt die Frage offen, ob diese Abänderungen primär dem Text selber galten oder nur einer Betonung der Primatialgewalt über manche Auslegungen der Kollegialität, und zwar Betonung im Sinne der Nota praevia.

Das Ziel verschieden verstanden

Dennoch findet Schlink, aufs Ganze gesehen, im Ökumenismusdekret einen unverkennbaren Fortschritt im Vergleich zum Beginn des Konzils, auch wenn über den festgestellten Gemeinsamkeiten die Unterschiede nicht übersehen werden dürften. Vor allem wird von Rom und vom Weltrat der Kirchen das Ziel des Ökumenismus verschieden verstanden. Beide meinen die sichtbare Einheit und damit die Einheit des Glaubens und der Sakramente, auch der geistlichen Ämter. Aber der Weltrat läßt die Gestalt dieser Einheit offen, während Rom die Anerkennung der römisch-katholischen Dogmen und des päpstlichen Primates wünscht. Aus dem Unterschied des Zieles ergibt sich denn auch eine Rückwirkung auf die Handhabung der ökumenischen Methode. Trotzdem erklärt Schlink, es dürfe nicht übersehen werden, „daß der Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils und der des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht nur den Ursprung und wichtige Methoden gemeinsamen haben, sondern daß sie sich von entgegengesetzten Ausgangspunkten insofern aufeinander zu bewegen, als dort der Weg von der zentralistischen und uniformen Einheit zur Gemeinschaft in der Mannigfaltigkeit und hier der Weg von einem oft erst schwach verbundenen Nebeneinander des Mannigfaltigen zur geordneten Gemeinschaft beschritten ist". Jeder Ökumenismus, der römische wie der evangelisch-lutherische, bedürfe dringend einer weiteren Klärung (194).

Der Ruf der Russischen Kirche an das Konzil

„Unsere Brüder in der römisch-katholischen Kirche legen sich vermutlich Rechenschaft darüber ab, daß sich verschiedene Richtungen im modernen christlichen Denken hinsichtlich der Ergebnisse der Dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihren Hoffnungen getäuscht sahen. Daher erwarten viele Christen die Vierte Konzilssession mit einiger Beunruhigung oder gar mit Zweifel." Mit dieser Feststellung beginnt ein neuerlicher Artikel über das Zweite Vatikanum von Alexander Kazem-Bek im Juliheft des „Journals des Moskauer Patriarchats", der letzten vor Beginn der Vierten Session ausgelieferten Nummer („Nochmals über das Zweite Vatikanische Konzil", in „Journal des Moskauer Patriarchats", Nr. 7 [1965] S. 68—73).

Kazem-Beks bisherige Stellungnahme zum Konzil

Zunächst scheint es, als ob der Verfasser gegenüber seinen früheren positiven und optimistischen Aussagen hier eine pessimistischere Note anschlägt, doch ist zu beachten, daß er Enttäuschung, Beunruhigung und Zweifel nicht auf sich selbst und keinesfalls eindeutig auf die Russische Kirche bezieht.

In seinem Beitrag vom Januar dieses Jahres, der, wie erinnerlich, in erster Linie die Themen Papst Paul VI., Kollegialität des Episkopats und römischer Primat im Hinblick auf die Dritte Session behandelte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 552), war gleichfalls die Rede von der Enttäuschung christlicher Kreise in verschiedenen Ländern — darüber, daß das Konzil bisher nur wenig konkrete Beschlüsse gefaßt habe. Kazem-Bek selbst, dem es weniger auf die objektivierten Ergebnisse als auf den Geist des Konzils — den Aufbruch der „Konziliarität" — ankommt, glaubte sich nach der Dritten Session zu der Feststellung berechtigt, daß das Zweite Vatikanum „schon äußerst viel vollbracht habe, weniger in juristischer als bedeutend mehr in geistiger und psychologischer Hinsicht". Wenn man frage, was im augenblicklichen Abschnitt der Kirchengeschichte vom Zweiten Vatikanum erreicht sei, so „könne man bereits eine Fülle lichter Hoffnungen, Bestrebungen und Stimmungen vermerken, die allerdings vorläufig die konkreten positiven Ergebnisse überwiegen" („Journal des Moskauer Patriarchats", Nr. 1 [1965] S. 68, 74; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 553). Eine Gesamtbilanz des Konzils zu ziehen sei allerdings verfrüht, nicht allein deshalb, weil die Minderheit von 300 bis 400 Vätern auf der Vierten Session den Versuch machen dürfte, die Mehrheit daran zu hindern, so wichtige Dokumente wie das Schema 13 und die Erklärung zur Religionsfreiheit durchzubringen. „Über die Ergebnisse des Konzils läßt sich überhaupt in nächster Zukunft nichts sagen, da sich seine Folgen erst allmählich im Verlauf von Jahren, vielleicht sogar von Jahrzehnten zeigen werden."

Warnung vor Illusionen

Die hier zum Ausdruck gebrachten abwartenden Motive klingen im jüngsten Beitrag Kazem-Beks verstärkt an. Er scheint seine Leser vor Illusionen und voreiligen Hoffnungen bewahren zu wollen. „Gegenwärtig läßt sich schwerlich auf die Erschließung von Wegen hoffen, die unmittelbar zu einer wenn auch minimal bindenden Form christlicher Einheit führen." Die Spaltung der Christenheit müsse als „sich unablässig erneuernde und erschwerende Folge unserer menschlichen Sündhaftigkeit" verstanden werden.

Die christliche Hoffnung aber schöpft der Verfasser aus dem Glauben an die göttliche Vorsehung. Eindringlich weist er auf das Providentielle in der Erscheinung und dem Werk Johannes' XXIII. hin, der in kaum fünf Jahren einen „echten Umsturz im katholischen Bewußtsein — und was besonders wichtig ist — in den Herzen" herbeigeführt habe. Jetzt sei es völlig einsichtig, daß auch die kurze Dauer des Pontifikats dieses „guten Papstes" providentiell war. „Vermag die Stimme des Predigers in der Wüste lange zu ertönen, ohne die Bedeutung des erweckenden Rufes einzubüßen? ... Immer beharrlicher und nachdrücklicher kommen die Gedanken hierauf zurück am Vorabend der letzten Session des Konzils, der Gestalt gewordenen Idee des Papstes Johannes. Wir vermögen dieses Konzil nicht sein ‚Geschöpf' zu nennen, da er selbst das Kirchenkonzil nicht als sein eigenes Werk, sondern als Werk Gottes verstand, zu dessen ehrfurchtsvoller Verwirklichung er die seiner väterlichen Obhut anvertraute Kirche aufrief."

Somit ist Kazem-Bek hinsichtlich des Konzilsausgangs nach wie vor von Optimismus erfüllt, unbeschadet seiner von uns bereits erwähnten Kritik am römischen Primatsgedanken. „Unser christliches Zeugnis als Orthodoxe ablegend, möchten wir der Zuversicht Ausdruck geben, daß unsere Brüder in der römischen Kirche, wenn sie die abschließenden Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils in Angriff nehmen, sich von echt apostolischem Geist durchdringen lassen. An sie können wir uns jetzt mit den Worten des Apostels Paulus wenden, die er seinerzeit an die Korinther richtete: ‚Wir ermahnen euch, daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfanget, denn es ist gesagt: Ich habe dich in der angenehmen Zeit erhöret und habe dir am Tage des Heils geholfen (Jes. 49, 8). Sehet, jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils!' (2 Kor. 6, 1—2)."

Abwehr eines „gefährlichen Kurses"

„Wir können die Konzilsväter nicht beschuldigen, daß sie die Gnade Gottes ‚vergeblich' empfangen", schreibt der Verfasser an anderer Stelle, wo er von den Gefahren spricht, die sich aus dem Zusammenstoß und Widerstreit des Menschlichen und Göttlichen ergeben. „Wenn wir uns daran machen, sie zu beschuldigen, worin es auch sei, würden wir uns selbst vom menschlichen Prinzip leiten lassen. Es geht nicht um eine Anklage. Uns geht es um die Hoffnung auf die Korrektur eines gefährlichen Kurses. Wir hoffen, daß die bevorstehende Konzilssession den allgemeinen menschlichen Schwächen und Sünden, die den Christen in ihrem erhabensten und edelsten Beginnen Versuchungen und Verführungen bringen, gebührende Aufmerksamkeit zuwendet. Ist es doch so leicht, gute Werke zu entstellen und lichte Hoffnungen zu enttäuschen. Die Macht des Bösen stellt uns Fallen und lauert uns in jedem sich dahinziehenden oder sich verschärfenden Streit auf. Dann versucht man, die Probleme nur zum Schein, durch Verbalkompromisse und ausweichende Formulierungen zu lösen, und verfällt der Rhetorik und dem Juridismus, die dem westlichen Christentum in der Vergangenheit nur allzu stark eigen waren. Möge es alledem nicht vergönnt sein, über den Geist der Liebe zu triumphieren, jener Liebe, von der der Apostel Paulus sagt, sie sei sogar größer als der Glaube (1 Kor. 13, 13)."

Aus dieser zitierten Stelle ist ersichtlich, daß der Artikel im Moskauer Patriarchalorgan nicht von einem gefährlichen Kurs des Konzils schlechthin spricht, wie in der Presse zum Teil ungenau gemeldet worden ist. Es geht Kazem-Bek vielmehr um die Sorge, daß angesichts einer bestimmten Entwicklung „die positiven Seiten des Konzils verwischt oder gar zunichte gemacht werden", womit er das gleiche Unbehagen über die Aktivität der Konzilsminderheit zeigt, das auch weite Kreise westlicher Christen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche ergriffen hat.

Die Gefahr kommt von der Konzilsminderheit

Wie erinnerlich, hatte der Autor in seinem Januar-Beitrag mit Befriedigung (und ausführlichen Angaben der Abstimmungsergebnisse zu den einzelnen Punkten im dritten Kapitel des Kirchenschemas) die äußerst geringe Zahl der Gegenstimmen vermerkt, ohne doch die Position der Minderheit aus den Augen zu verlieren. „Indessen verteidigte die Minderheit hartnäckig und nicht ohne Erfolg gewisse traditionelle Elemente im Katholizismus, wobei sie sich geschickt den Umstand zunutze machte, daß die Mehrheit nicht gewillt war, das Konzil in eine Sackgasse zu führen oder es gar zu Abfall oder Schisma kommen zu lassen" („Journal des Moskauer Patriarchats", Nr. 1 [1965], S. 79). Gemeint war vor allem die vom Verfasser kritisierte Hervorhebung des päpstlichen Primats in einigen Punkten des Kirchenschemas. Im ganzen zeigte sich Kazem-Bek aber, wie gesagt, zuversichtlich über den Ausgang der Dritten Session, die, obschon auch sie nicht das Programm des Konzils zu erschöpfen vermochte, „mit der Beratung seiner Schemata erheblich weiterkam und Textentwürfe erarbeitete, die, wie anzunehmen ist, keinen grundlegenden Änderungen mehr unterworfen werden".

Inzwischen waren dem Verfasser jedoch die Informationen über die Vorgänge am Schluß der Dritten Session näher bekannt geworden, und er erläutert in seinem jüngsten Beitrag die einleitende Feststellung über „Beunruhigung und Zweifel" vieler Christen hinsichtlich des Konzilsausgangs mit dem *verschärften* Hinweis auf die Aktivität der Konzilsminderheit. „Bekanntlich war die Dritte Session durch Versuche einer Minderheit der Konzilsväter gekennzeichnet, die Zielsetzung des Konzils zu ändern, wenn nicht gar umzukehren. Es gelang ihnen, vieles abzubremsen, gewisse Punkte rückgängig zu machen und eine einschränkende Redigierung einiger Texte durchzusetzen, die ursprünglich den Schwung und die Weite im Denken der Konzilsmehrheit ausdrückten — und überdies bereits von dieser Mehrheit gebilligt worden waren. Papst Paul selbst und die Konzilsmehrheit trugen Sorge für die Wahrung der Rechte der Minderheit. Der Versuch, die römische Kirche in ihr altes Geleise zurückzubringen, auf dem sie vom Weg der alten ungeteilten Kirche abgekommen war, war unverkennbar. Besonders bedrückend wurde außerhalb des Konzils ein gewisses Manövrieren im letzten Augenblick empfunden, als die Abstimmungen stattgefunden hatten, als man sich zu den Abschlußfeierlichkeiten rüstete und es schon möglich schien, die Bilanz der Session zu ziehen. Diese Umstände geben Grund zu der Sorge, daß, wenn Ähnliches am Schluß der letzten Session, bei Abschluß des gesamten Konzils geschieht, die positiven Seiten des Konzils verwischt oder gar zunichte gemacht werden."

An anderer Stelle seines jüngsten Beitrags weist Kazem-Bek nochmals auf die „große geistige Gefahr" hin, die in der Möglichkeit tiefer Enttäuschung der verschiedensten christlichen Kreise über den Konzilsausgang läge und aus der zeitlichen Beschränkung und Arbeitsüberhäufung der Vierten Session, der von Session zu Session abnehmenden Kraft des anfänglichen geistigen Aufschwungs und dem Widerstreit des Menschlichen mit dem Göttlichen resultiere. „Wir sprechen hierüber auch deshalb, weil sich voraussehen läßt, daß sich die konservativsten Elemente des heutigen Katholizismus diese Umstände für ihre Zwecke zunutze machen werden, wie es bereits während und besonders am Schluß der Dritten Session der Fall gewesen ist."

Der beschwörende Appell des Moskauer Patriarchats

Das Anliegen des jüngsten Beitrags von Kazem-Bek über das Konzil ist, wie ersichtlich, keinesfalls die Rücknahme seiner bisherigen zuversichtlichen Aussagen. Nach wie vor ertönt hier eine maßgebliche Stimme innerhalb der Russischen Kirche mit Wohlwollen und großer Sympathie gegenüber Papst und Konzil. Das zeigt sich auch in einer Erörterung über das bisherige Schicksal des umstrittenen Schemas 13. „Es ist wichtig", schreibt der Verfasser unter Hervorhebung der Einigkeit aller Menschen guten Willens als Bedingung für die Erhaltung des Friedens und der menschlichen Zivilisation, „daß das Schema 13 ein wirklich schöpferischer Beitrag zum großen Werk der menschlichen Einheit werde." „Das, so glauben wir, war auch die Absicht der Konzilsmehrheit, und man kann nur hoffen, daß diese für unsere Zeit zentralen Wahrheiten nicht außerhalb des Blickfelds (und des Verständnisses) der Minderheit des jetzigen Konzils bleiben." Es sei anzunehmen, daß der endgültige Text des Schemas, vom Zweiten Vatikanum ausgearbeitet und von Papst Paul VI. bestätigt, „den Realitäten der modernen Welt entsprechen und der Vereinigung der Menschheit, nicht aber einer neuen Spaltung dienen wird".

Der Sinn dieses Artikels, so scheint es, ist der in letzter Minute an die Konzilsväter gerichtete brüderliche Ruf der Russischen Kirche, die „positiven Seiten" des Konzils

nicht erblassen zu lassen, die anfängliche Frische des Geistes zurückzugewinnen, in der Linie Johannes' XXIII. unter Führung Pauls VI. fortzufahren und nicht den retrograden Bemühungen einer Minderheit zu erliegen. „Ohne mit Vorsatz konkrete Wünsche auszusprechen und Vorschläge zu formulieren", heißt es zum Schluß, „sagen wir lediglich zu unseren Brüdern: Mögen sie der Vorsehung Gottes Gelegenheit geben, ihnen gute Entschlüsse einzugeben, sie zum Wohl der Heiligen Kirche zu inspirieren, zum Beistand für alles Lichte und Schöpferische in der heutigen Welt, die vom Geist des Hasses, der Feindschaft, des Krieges, des Brudermords und der Zerstörung, vom Geiste Kains beunruhigt und erschüttert wird ... Seien wir aber immer dessen eingedenk, daß alles providentiell ist und daß Gott möglich ist, was den Menschen unmöglich ist."

Panorthodoxe Reserve gegenüber dem Dialog mit Rom

Im selben Heft des Moskauer Patriarchatsorgans finden sich in einem Bericht über die Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos unter der Nennung von Gründen, die gegen den sofortigen Beginn des Dialogs mit Rom ins Feld geführt wurden, Andeutungen einer ablehnenden Haltung der orthodoxen Kirchen gegenüber der Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* und dem Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen. Es bleibt dahingestellt, ob sich hier eine andere Tendenz innerhalb der Russischen Kirche zu Worte meldet, inwieweit der Autor, Erzbischof Wassilij von Brüssel und Belgien, der zum westeuropäischen Exarchat des Moskauer Patriarchats gehört und auf russischer Seite ständiger Teilnehmer der panorthodoxen Konferenzen ist, seine eigene Meinung zum Problem des Dialogs mit Rom mitsprechen läßt (über seine Position vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 390 f.), inwieweit schließlich der Autor dem gesamtorthodoxen Standpunkt gerecht wird. Jedenfalls verdient der wohl nicht ohne Absicht am Vorabend der Vierten Session veröffentlichte Bericht über Rhodos III größte Aufmerksamkeit. Wir erwähnen hier nur die wenigen Stellen, die sich auf die Enzyklika und das Ostkirchendekret beziehen.

Ausführlicher und kritischer als Kazem-Bek in seinem Beitrag im Januarheft (ds. Jhg., S. 553) zitiert Erzbischof Wassilij die Stellen über den römischen Primat im Abschnitt über den Dialog mit den getrennten Brüdern in der Enzyklika *Ecclesiam suam*, der von einem Mitglied der russischen Delegation auf Rhodos verlesen wurde. „Klarer kann man sich nicht ausdrücken", kommentiert der Erzbischof. „Paul VI. meint, daß der Jurisdiktionsprimat, den die Päpste vom Apostel Petrus übernommen haben, einen ‚Plan' darstellt, nach dem sich der Dialog mit den getrennten Brüdern abzuwickeln hat. Und der Papst fügt hinzu, daß er ‚darüber wache', daß dieser ‚Plan' in der Praxis genauestens verwirklicht werde. Papst Paul VI. wünscht das eine und das andere, den ‚Plan' sowohl wie den ‚Dialog'. Ein orthodoxer Mensch kann sich keinen Dialog ‚unter gleichen Bedingungen' vorstellen, der sich nach einem dem römischen Primat Rechnung tragenden ‚Plan' abwickelt."

Die Enzyklika *Ecclesiam suam* sei von *allen* Rednern der Dritten Panorthodoxen Konferenz kritisiert worden. Die Stellungnahme der sechs Kirchen, die zusammen mit dem Moskauer Patriarchat für den Aufschub des Dialogs bis zum Abschluß des römischen Konzils plädierten, charakterisiert Erzbischof Wassilij folgendermaßen. „Die Enzyklika des Papstes Paul VI. *Ecclesiam suam* macht mit ihren Stellen über den römischen Primat den Dialog zu gleichen Bedingungen äußerst schwierig, zumindest theologisch." Das Dekret über die katholischen Ostkirchen, dem von einer starken Mehrheit des Vatikanischen Konzils zugestimmt worden sei, *erkenne der Orthodoxen Kirche nicht die Eigenschaften der Kirche zu*, begünstige den Uniatismus und stelle eine einseitige Interkommunion her. „Dieses Dekret ist für die Orthodoxen unannehmbar." Auch die Befürworter eines unmittelbar zu beginnenden Dialogs, versichert der Autor, „gaben zu, daß die Enzyklika *Ecclesiam suam* unannehmbar und das Dekret über die Ostkirchen für die Orthodoxen kränkend sei".

Nähere Begründungen dieser Voten sind in dem Bericht nicht enthalten. Aber auch in dieser Kürze weisen sie eindringlich auf die heikelsten Punkte im Verhältnis der Orthodoxie zur römischen Kirche und zum Konzil hin. Das abwartende Schweigen der offiziellen orthodoxen Stimmen zu den bisherigen Konzilsdokumenten, die das Verhältnis zu den nichtrömischen Kirchen betreffen, wird hiermit etwas gelüftet.

Evangelische Denkschrift an Österreichische Bischofskonferenz

Die Bereitschaft, an der Durchführung des Ökumenismusdekretes aktiv mitzuwirken, hat den Bischof der evangelischen Landeskirche in Österreich, D. Gerhard May, bewogen, seine Gedanken zu den schwebenden Fragen und dem notwendigen Gespräch in einer Denkschrift zusammenzufassen, die er Kardinal Franz König als dem Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz mit Datum vom 26. Mai 1965 zugestellt hat. Sie wurde jetzt im Amtsblatt der „Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses", „Amt und Gemeinde" (Juli/August 1965) veröffentlicht.

„Ein neues verpflichtendes interkonfessionelles Ethos"

Bischof May geht von den guten Erfahrungen der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche unter dem Nationalsozialismus aus und erklärt einleitend, daß das Ökumenismusdekret seine Bedeutung nicht darin habe, einer unmittelbar bevorstehenden Wiedervereinigung zu dienen, „sondern darin, daß aus dem letztlich unverbindlichen ‚Klimawechsel' ein neues verpflichtendes interkonfessionelles Ethos wird". Dazu bedürfe es der Regelung einiger ungeklärter Fragen, als erstes der sog. Konditionaltaufe: „Die gegenseitige bedingungslose Anerkennung der heiligen Taufe halten wir für die Voraussetzung jedes sinnvollen ökumenischen Dialogs." Unter Berufung auf Kapitel 1 Abschnitt 3 des Ökumenismusdekrets über die Taufe, durch welche die Getauften „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche" stehen, heißt es, daß dieser Satz „eine Konditionaltaufe geradezu ausschließt"; wenngleich die Evangelischen mit dem Glauben, daß sie durch die Taufe der Einen heiligen christlichen Kirche zugehören, diese nicht ohne weiteres mit der römisch-katholischen Kirche gleichsetzen können. Bischof May nennt es eine Zumutung, die Unterlassung der Konditionaltaufe daran zu knüpfen, daß in evangelischen Taufscheinen ausdrücklich vermerkt wird, die Taufe sei auf den dreieinigen Gott mit Wasser erfolgt. Man könne dem nur zustimmen, wenn auf katholischen Taufscheinen derselbe Vermerk eingetragen wird. „Wir ersuchen die Österreichische

Bischofskonferenz, ihre seinerzeitige Stellungnahme zu überprüfen."

Anerkennung der evangelisch vollzogenen Mischehe

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Frage der Mischehen und stellt zunächst fest, daß beide Kirchen einer Mischehe widerraten, weil sie entweder zu Indifferentismus oder zu Konflikten führe. Zur Neuregelung des Mischehenrechtes heißt es: „Wir erwarten die Anerkennung der evangelisch geschlossenen Ehe als einer gültigen Ehe. Wir erwarten, daß das Elternrecht auf die religiöse Erziehung der Kinder voll und ganz respektiert werde ... Wir erwarten, daß die Verpflichtung zur Bekehrung des andersgläubigen Ehegatten wegfällt. Wir erwarten, daß von der Exkommunikation des katholischen Eheteils einer evangelisch geschlossenen Mischehe abgesehen wird." Sollte eine allgemeine Regelung angesichts der verschiedenen Lage der Katholiken in den einzelnen Ländern nicht möglich sein, so hoffe man auf Erleichterungen durch eine regionale Lösung.

Als dritter Hauptpunkt werden die Konversionen genannt. Gemeint sind die auf dem Sterbebett herbeigeführten Konversionen, obwohl der Sterbende vorher einen evangelischen Pfarrer verlangt und das Abendmahl empfangen hat. Solche seltsamen Praktiken sollten im Zeitalter des Ökumenismus nicht mehr vorkommen. Bischof May bittet hier um wirksame Abhilfe. Ein anderer Punkt seiner Klage ist „die Mitwirkung der beiden Kirchen bei öffentlichen Feiern". Er fordert die Wahrung der gesetzlichen Gleichberechtigung und macht für den Fall gottesdienstlicher Veranstaltungen folgende Vorschläge als Möglichkeiten:

„1. Es finden zwei Feiern nacheinander statt, wobei die Kirche, der die Mehrheit am Ort angehört, den Vorrang hat. — 2. Es finden vor der gemeinsamen Feier zwei getrennte gottesdienstliche Feiern der beiden Kirchen statt, und bei der gemeinsamen Feier sind die Vertreter der Konfessionen anwesend und sprechen eventuell ein Grußwort. — 3. Es findet eine einzige Feier statt, wobei der katholische Priester den Weiheakt nach katholischem Verständnis vornimmt und der evangelische Pfarrer auf Grund eines Bibelwortes eine kurze Ansprache mit Gebet und Segen hält." Bischof May bittet, diese Frage wieder einmal im Geiste des neuen Ökumenismus zu bedenken.

Schließlich regte er eine Überprüfung der Religionslehrbücher und Lehrpläne im Sinne des Ökumenismusdekrets an.

Kein schwärmerischer Ökumenismus

In einem zweiten, grundsätzlichen Teil kommt Bischof May auf die Frage, wie das Gespräch über den Zaun zu führen sei. Das Konzil habe die interkonfessionelle Begegnung ermutigt und zu vielen gemeinsamen Veranstaltungen geführt. Er habe zwar viel Verständnis für kühne Außenseiter, wagemutige Vortrupps und ökumenische Avantgardisten. „Dennoch halte ich es für die Pflicht verantwortlicher Kirchenleitungen, solchen Bestrebungen nicht einfach freien Lauf zu lassen. Sie glauben, allzu rasch und leicht vorwegnehmen zu können, was langer, gründlicher Bemühung und letztlich dem Wirken des Heiligen Geistes vorbehalten ist. Aus solchen Antizipationen entstehen Zerrbilder, falsche Eindrücke, irreführende Erwartungen und Enttäuschungen. Aus solchen Enttäuschungen kann ein Mißtrauen gegen die hohe Idee eines echten Ökumenismus erwachsen."

„Was die Aussprachen über Glaubens- und Sittenlehre und über Lehrunterschiede im Hinblick auf eine künftige Annäherung oder Wiedervereinigung der Kirchen anbelangt, so meinen wir, daß dieses Feld nicht gutwilligen Dilettanten freigegeben werden soll. Denn wenn solche Dialoge sinnvoll und verantwortlich geführt werden sollen, müssen sie mit ebensoviel Takt wie Aufrichtigkeit, Festigkeit des eigenen Standpunktes und Bereitschaft, auf den Gesprächspartner zu hören, geführt werden." Natürlich auch, wie es im Ökumenismusdekret heißt, unter gleichen Bedingungen: „par cum pari agit" (II, 9). Diese einschränkenden Bemerkungen richten sich vor allem gegen die Diskussionen unerfahrener Jugendgruppen. Derartige Aussprachen sollten Sachkundigen überlassen bleiben und in kleinerem Kreise geführt werden.

Besonders ernste Bedenken erhebt Bischof May gegen die gemeinsamen Gottesdienste von Jugend- und Studentengruppen, aber auch mancher Gemeinden, wobei es sich vornehmlich um Wort- und Gebetsgottesdienste gehandelt habe. Sosehr er sich freue, daß katholische und evangelische Christen aufrichtig miteinander beten und Gottes Wort hören, richte sich seine Sorge auf folgende Punkte: „Es ist doch leider so, daß wir unter den gleichen Worten nicht immer den gleichen Inhalt verstehen. Es entsteht bei manchen Teilnehmern und noch mehr bei denen, die davon erfahren, der Eindruck, daß hier bereits eine Einheit hergestellt sei, die in Wirklichkeit nicht vorhanden ist." So werde nur Verwirrung gefördert und „um des Zweckes und der Wirkung willen über Trennendes allzuleicht hinweggegangen oder manches verschwiegen, um die Harmonie nicht zu stören. Damit leistet man einem ‚falschen Irenismus' Vorschub, besonders wenn solche Veranstaltungen auch noch publizistisch sensationell aufgemacht werden." „Wenn weiterhin Gebets-Gottesdienste stattfinden sollen, so bitte ich nachdrücklich die hochwürdigsten Ordinariate, *im Einvernehmen mit uns gemeinsame Richtlinien und Weisungen dafür auszugeben.*" Auch hier bezieht sich Bischof May auf das Ökumenismusdekret (II, 22) und fügt hinzu: „Wir stimmen wohl darin in beiden Kirchen überein, daß die wechselseitige Teilnahme an der heiligen Kommunion beziehungsweise am heiligen Abendmahl nicht statthaft sei. Wir erhoffen und erbitten Ihre Zustimmung auch dazu, daß in jedem Falle solcher Gottesdienste ausdrücklich verlautbart werde, daß es sich um Experimente handelt, neue Wege zu finden und zu erproben, und daß sich diese Versuche nur an bestimmte Kreise wenden und niemals einen Ersatz für die ordentliche heilige Messe beziehungsweise den Gottesdienst der normalen Gemeinde bilden können."

Gemischte katholisch-evangelische Kommission

Bischof May schlägt vor, diese Fragen zunächst in Wien und im Bedarfsfall auch an den Sitzen anderer Ordinariate durch „kleine gemischte katholisch-evangelische Kommissionen Sachkundiger" erörtern zu lassen, und fügte der Denkschrift an Kardinal König seinen Neujahrshirtenbrief bei mit dem Hinweis auf die darin bezeugte Notwendigkeit gegenseitiger Vergebung begangener Schuld an der Trennung.

In seinem Antwortschreiben begrüßte Kardinal König diesen „ersten Anstoß zu einem Gespräch" und kündigte eine offizielle Stellungnahme der Österreichischen Bischofskonferenz an, die während der am 14. September 1965 beginnenden Vierten Konzilsperiode in Rom tagen werde.

Inzwischen hat der Ökumenische Jugendrat in Österreich

der Denkschrift von Bischof May die Kritik an dem „fast schwärmerischen Enthusiasmus für Glaubensgespräche" und „gutwilligen Dilettantismus" als ungerechtfertigten Angriff auf „die beste Tradition der christlichen Jugend- und Studentenbewegung aller Länder seit mehr als einem Jahrhundert" vorgeworfen. Ökumenische Arbeit sei „ohne mutiges Experiment" nicht möglich. Dem Jugendrat gehören Vertreter des Evangelischen Jugendwerkes und der Studentengemeinde, der Altkatholiken, der Methodisten, Baptisten und Mennoniten an, aber auch Beobachter der Katholischen Jugend (epd, 10. 9. 65).

25 Jahre Bruderschaft von Taizé

Am 29. August 1965 beging die reformierte Bruderschaft von Taizé bei Cluny, Burgund, den 25. Jahrestag ihres Bestehens. Sie beging ihn unter dem von Papst Johannes XXIII. geprägten Leitwort vom „aggiornamento" oder der Anpassung des Dienstes der Kirche an die Anforderungen dieser Zeit. Bezeichnenderweise geschah das nicht mit einem langen Rückblick auf den Tag, da im August 1940 der reformierte schweizer Pfarrer Roger Schutz der Bitte einer alten Bäuerin des fast verlassenen Dorfes folgte, er möge doch bei ihnen bleiben, und sich zunächst allein in Taizé niederließ; es geschah vielmehr durch eine Tat, die in die Zukunft weisen will, die Einweihung einer orthodoxen Kapelle in der neuen Versöhnungskirche von Taizé, deren Krypta bereits für den römisch-katholischen Gottesdienst geweiht worden ist, damit die vielen katholischen Besucher dort eine eigene Kultstätte haben. Taizé wird also noch ökumenischer, noch katholischer. Die inzwischen am Ort angesiedelten Franziskaner sorgen durch ihre Gegenwart dafür, daß sich die Konturen des Römisch-katholischen nicht verwischen, auch nicht für das umwohnende katholische Landvolk, das zur Diözese des mit Roger Schutz befreundeten Bischofs von Autun gehört.

Universalität der Gäste

Der festliche Tag sah viele hohe Gäste, darunter mehrere orthodoxe Bischöfe aus Griechenland und der Sowjetunion, auch Kardinal Martin, Erzbischof von Rouen, und den anglikanischen Bischof von Bedford, der die Grüße des Primas der anglikanischen Kirche, Erzbischof M. A. Ramsey von Canterbury, überbrachte. Der Weltrat der Kirchen war durch den aus der Genfer Zentrale ausscheidenden beigeordneten Generalsekretär, Bischof Lesslie Newbigin, vertreten, der demnächst wieder ein Bischofsamt in der Kirche von Südindien übernimmt. Von der EKD war Oberkirchenrat Hanfried Krüger, Frankfurt am Main, erschienen. Grußbotschaften kamen aus aller Welt: von Papst Paul VI., der ebenso wie sein Vorgänger sowohl den Prior Roger Schutz wie den Theologen von Taizé, Max Thurian, als geladene Konzilsbeobachter kennt, von Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel, von Landesbischof Hanns Lilje, natürlich auch von Kardinal Bea, Kardinal Ottaviani und Dr. Visser 't Hooft, dem Generalsekretär des Weltrates der Kirchen.
Die Bruderschaft von Taizé, die heute über 65 Mitglieder zählt, ist aus dem Geiste eines einzigen Mannes entstanden, der dann allmählich Freunde und Schüler fand. Eigentlich wurde sie erst 1949 ins Leben gerufen, als die ersten sieben Brüder sich um Roger Schutz scharten. Man kennt ihre Ordensgelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams. Weniger bekannt ist, daß diese „katholische" Regel ganz und gar von einem evangelischen Geist der Freiheit durchwaltet ist und alles andere will als einen abgesonderten „Stand der Vollkommenheit", vielmehr will sie Menschen formen, die Gott in dieser Welt gegenwärtig machen sollen.
Taizé will nach einem Interview, das Bruder Giscard der französischen Zeitschrift „Réforme" (14. 8. 65) gegeben hat, „das Gleichnisbild der Gemeinschaft", also eine Art Leitbild lebendiger Solidarität und Einheit in dieser Welt darstellen, wobei die ökumenische Berufung im Mittelpunkte steht. Aber sie strahlt aus bis in die nächste Umwelt. Nicht nur, daß viele der Brüder tagsüber in Zivil ihrer Arbeit nachgehen, darin den Arbeiterpriestern folgend, sondern sie haben auch mit katholischen Bauernfamilien der Umgebung eine landwirtschaftliche Kooperative gebildet und ihr den eigenen Musterhof übereignet, ein Experiment, das wieder weite Kreise zieht und in Chile vom römisch-katholischen Bischof von Talca, Manuel Larraín, übernommen worden ist (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 271).
Die Brüder von Taizé haben nur etwa 12 von ihren jeweiligen Kirchen ordinierte Pfarrer in ihren Reihen. Die Gemeinschaft ist international und überdenominationell, d. h., die Brüder kommen aus zehn Ländern Europas und Amerikas und gehören verschiedenen protestantischen Bekenntnissen an. Es gibt unter ihnen Kalvinisten, Lutheraner, Episkopalisten (Anglikaner) und Kongregationalisten. Ihre Überzeugung ist, daß keine konfessionelle Grenze sie daran hindern kann, den Glauben selbst und die sakramentale Gemeinschaft zu leben. Dieser Standpunkt ist freilich nur innerhalb protestantischer Gemeinschaften möglich, wo es weder in der Frage des kirchlichen Amtes noch in der Frage des Sakramentes — anscheinend — unüberwindbare Schwierigkeiten gibt.

Wohin geht der Weg?

Aber Roger Schutz und seine theologischen Berater sind nicht blind für die theologischen Probleme, die etwa „Faith and Order" innerhalb des Weltrates der Kirchen beschäftigen. Sie wissen, daß tiefgehende Unterschiede bestehen und daß sie nur überwindbar sind durch einen Rückgang auf größere Tiefe. Aus dieser Einsicht ist ihre Konzentration auf den eucharistischen Gottesdienst und das Stundengebet erwachsen. Sie haben durch eine Synthese reformierter und orthodoxer Elemente eine eigene Form der Eucharistiefeier geschaffen (als Schallplatte erhältlich über Christophorus-Verlag). Thurian hat dazu ein vielbeachtetes Werk geschrieben, das auf das Memorial des alttestamentlichen Bundesopfers zurückgeht. Er hat ein Buch über Maria, ein anderes über die Bedeutung der Tradition geschrieben. Nach allen Seiten bahnt er Wege aus dem reformatorischen Getto heraus, neuerdings durch sein Buch „Liebe und Wahrheit".
Dies hat dazu geführt, daß Taizé anläßlich seines Jubiläums im „Sonntagsblatt" (22. 8. 65) durch den Aufsatz eines kalvinistischen „Integralisten", Pfarrer Jean Rilliet, „Nach 25 Jahren am Scheideweg", wieder einmal vor den Richterstuhl einer reformierten Synode Frankreichs gefordert wird, um sich prüfen zu lassen, ob die Bruderschaft nicht „den Boden des Protestantismus" verlassen habe, weil sie die Kirche und die Heilige Schrift nicht mehr in einem kritischen Verhältnis zueinander sieht. Aber Taizé kann dieser Anschuldigung mit Ruhe folgen, denn Bruder Giscard wurde erst 1963 von der Synode der reformierten Kirche Frankreichs in den Rat der Fédé-

ration gewählt, und schließlich binden die Versuche von Thurian nicht die Bruderschaft. Wichtiger für die Beurteilung des künftigen Weges der Bruderschaft wird das neue Buch ihres Priors Roger Schutz sein, das unter dem Titel „Dynamik des Vorläufigen" („Dynamique du provisoire" in: Les Presses de Taizé) angekündigt ist und einen revolutionierenden Appell zur Einheit darstellt, weil die junge Generation sich von gespaltenen Kirchen abwendet.

Die einzigartige Jubiläumsfeier in Taizé nannte „Le Monde" (31. 8. 65) „eine Lektion für christliche Koexistenz". Um 9 Uhr hat Kardinal Martin in der alten Dorfkirche, in der die Brüder von Taizé angefangen haben, mit vier Franziskanerpatres konzelebriert, um 11.30 Uhr wohnte er dann mit dem Bischof von Autun, Lucien Lebrun, und zahlreichen orthodoxen Bischöfen in der Versöhnungskirche der Profeß von Bruder Bruno bei.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Eine Umfrage über die Homilie (II)

1. Die erste Frage unserer Enquete (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 558 ff.) hatte gelautet: „Welcher Predigtart geben Sie im Lauf des Kirchenjahres, von Fesstagen und besonderen Anlässen abgesehen, für sich persönlich den Vorzug: einer Homilie, einer Predigt mit selbständigem, frei gewähltem Thema oder einem Predigtzyklus?"
Alle 52 Antworten, die wir erhielten, nehmen zu dieser Frage Stellung. 36 bevorzugen eine Homilie, 8 ein frei gewähltes Thema, 8 sind für Abwechslung, aber durchaus im Sinne, den wir in unserer Frage nahelegten und der sich mit der Auffassung des Konzils und der dazugehörigen Instruktion deckt: eine Predigt, die nicht an die liturgischen Texte anknüpft, aber sich mit dem Inhalt des Festes beschäftigt, darf nach dem jetzigen Sprachgebrauch auch „Homilie" heißen. Manche unserer Gesprächspartner wandten ein, Zyklen seien sowohl bei der Homilie als auch bei der thematischen Predigt möglich. Das wird wohl bei der jetzigen Perikopenordnung nicht ganz stimmen (aber es gibt Prediger — darauf kommen wir noch zurück —, die schon jetzt eine andere kontinuierliche Perikopenordnung zugrunde legen). So erklärt es sich, daß 6 Antworten für einen homiletischen Zyklus sprechen, 3 für einen thematischen Zyklus und 2 gegen jede Art von Zyklus.

Gründe für die Bevorzugung der Homilie

Die wesentlichen Gründe für die Bevorzugung der Homilie haben wir bereits im ersten Teil unseres Berichtes genannt. Sie zeigen, daß ein sehr großer Teil des Klerus nicht erst auf die Empfehlung der Homilie durch das Konzil gewartet hat, sondern aus selbstgewonnener Überzeugung der dienenden Verkündigung des Wortes Gottes den Vorrang gibt gegenüber bloß lehrhaftem Unterricht von der Kanzel aus und gegenüber der früher so beliebten Explikation moralischer Fragen. Es ist angebracht, hier noch einige Stimmen zu zitieren, die die Frage klären helfen, was nun genau unter „Homilie" nach der Intention des Konzils zu verstehen ist.
„Der Wortlaut der Konstitution könnte an sich nahelegen, an eine Erneuerung der Predigtweise zu denken, wie sie Bischof Keppler [der übrigens in vielen Antworten als Vorbild eines Homileten angeführt wird] in seinem Wirken als Exeget und Bischof versucht hat. Die Instruktion gibt jedoch in Art. 54 eine authentische Interpretation über den Inhalt dieser ‚Homilie'. Sie versteht darunter ‚die Erklärung der Schriftlesungen unter einem bestimmten Gesichtspunkt oder die Erklärung eines anderen Textes aus dem Ordinarium oder dem Proprium der Tagesmesse'. Dabei kann das Gewicht ‚entweder auf dem Mysterium, das gefeiert wird, oder auf besonderen Bedürfnissen der Hörer' liegen. Aus dieser Interpretation ist zu schließen, daß die Kirche realistisch genug ist, die hohe Kunst der Schriftauslegung, wie sie die ‚Homilie' als Predigtform fordert, nicht zur ausschließlichen Predigtform für alle Länder und Völker, ja nicht einmal für alle Predigtgelegenheiten zu machen, sondern sich mit einer ‚liturgienahen' Predigtweise begnügt. Das geht auch aus dem folgenden Artikel hervor, in dem von ‚Predigtreihen' die Rede ist und wo nur gefordert wird, daß der ‚innere harmonische Zusammenhang' wenigstens mit den Hauptzeiten und -festen des liturgischen Jahres, d. h. mit dem Erlösungsmysterium zu wahren ist" (ein Domkapitular aus Württemberg).

Größere Nähe zur Liturgie

Dennoch unterscheidet sich diese Predigtweise, auch wenn sie nicht reine Schriftauslegung ist, von der üblichen, und zwar eben durch die Nähe zur Liturgie, die immer auch Wortgottesdienst ist.
„Die Homilie ist schlicht, einfach, unpathetisch; sie verlangt selbstlosen Dienst und eine sehr ernsthafte Bemühung um den Text der Heiligen Schrift oder der Liturgie. All das kommt dem Empfinden des gläubigen Christen von heute sehr entgegen. Er will, daß ihm sein Pfarrer am Sonntag gediegenes Brot vom ‚Tisch des Herrn' austeilt. Der Priester aber wird um so glaubwürdiger, je mehr er selbst ‚Diener des Wortes' ist" (ein Hochschulprofessor aus Baden).
„Wir sollen verkünden und nicht Schule halten und dozieren. Gewiß hätte das bei dem oft mangelhaften Wissen auch einen Sinn. Die meisten Menschen behalten aber nicht die Systematik, sondern wollen unmittelbar durch die Kraft des Gotteswortes gepackt und zum rechten Leben aus dem Glauben angeregt werden. Aus der Erfahrung von 38 Jahren kann ich sagen, daß diese Predigtweise am meisten anspricht. Auch glaube ich, daß dennoch die wesentlichen Wahrheiten, wenn auch nicht systematisch, darankommen und keineswegs immer Ähnliches gesagt werden muß" (ein Propst aus Niederösterreich).
„Jede Homilie hat zwei Pole, von denen sie im Ganzen wie in jedem Teil bestimmt sein muß. Der eine Pol ist das Wort der Schrift. Es verlangt vom Prediger die Ehrfurcht, dieses Wort nicht sich dienstbar zu machen, sondern ihm zu dienen und es zu Gehör zu bringen. Der Homilet muß selbst zuerst Hörer des Wortes sein. Der andere Pol ist der Hörer unter der Kanzel. Ihm soll ja das Wort Gottes verkündet und erschlossen werden. Darum ist vom Prediger ein waches Hinhören an das, was den Menschen unter der Kanzel bewegt, verlangt. Er muß sich besinnen, wie er ihn am Wort der Schrift interessiert, so daß er sich vom Wort Gottes gemeint und getroffen fühlt" (ein Großstadtpfarrer aus Württemberg).
„Man will Christus kennenlernen, aber nicht auf gelehrte, sondern auf menschliche Art, so wie man sonst einen Men-

schen kennenlernt, nicht systematisch, sondern aus den Äußerungen und Handlungen, die man gelegentlich von ihm hört und an ihm beobachtet, so daß man allmählich daraufkommt, was er im Grunde genommen denkt und will" (ein Dorfpfarrer aus der Steiermark).
„Ich persönlich gebe der thematischen Homilie, die den zentralen Gedanken eines Abschnitts herauszuheben versucht, den Vorzug vor der satzerklärenden Homilie. Die Liturgiegeschichte zeigt ja, daß die Abgrenzung einer Perikope oft recht zufällig geschehen ist, oft nicht den sachlichen Abschnitten der betreffenden Schrift entspricht" (ein Kaplan aus dem Rheinland).

Die „Technik" der Vorbereitung

Wir erfahren aus den Antworten zu unserer Enquete auch einiges über die „Technik" der Homilie und möchten hier einige Anregungen weitergeben.
„Die älteren Priester sollten sich ruhig von jüngeren in die Fachprobleme einführen lassen, um ihrerseits dann über den heute so oft beschworenen ‚Sitz im Leben' ihre Erfahrungen den jüngeren Amtsbrüdern zu vermitteln. Es würde der Predigt im ganzen und der Homilie im einzelnen auf jeden Fall gut tun, wenn die Priester sie miteinander erarbeiten würden. In der Pfarrei St-Séverin in Paris wird die sonntägliche Homilie immer von der ganzen priesterlichen Kommunität beraten und dann von einem ausgearbeitet. Diese Predigten kommen auch an, weil sich in ihnen die Erfahrung von zehn lebendig in ihrer Gemeinde stehenden Priestern niederschlägt" (ein Hochschulprofessor aus Baden).
„Homilein heißt vertraulich sprechen, darum sitze ich bei der Homilie immer auf dem Stuhl vor der Gemeinde" (ein Propst aus Niederösterreich).
„Seit Jahren halte ich während der Messe nur eine Homilie, d. h. eine mystagogische Deutung der vorgelesenen Bibeltexte. Der Haupttext ist das Evangelium, ihm unter- und eingeordnet sollte die Epistel sein. Die Texte des Propriums sollen ein betrachtendes Echo auf diese Texte sein, die Oratio, besser die Fürbitten, eine betende Auswertung" (ein Großstadtpfarrer aus der Zentralschweiz).
„Jahrzehntelang habe ich jedes Jahr ein Buch des AT und ein Buch des NT in Predigtreihen behandelt. Die Perikopenauswahl für die Predigt (nicht für die Messe) ist dem Prediger überlassen" (ein Kleinstadtpfarrer aus Südbaden).
„Den Vorzug gebe ich einer Homilie in der Art, daß nicht eine ganze Perikope erklärt wird, sondern einzelne Sätze aus den Evangelien oder Episteln als Schwerpunkt unter besonderem Gesichtspunkt angeleuchtet werden" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).
Diese letzte Äußerung zeigt, daß es einen fließenden Übergang von der homiletischen zur thematischen Predigt gibt. Eine ganze Reihe unserer Gesprächspartner sprechen sich in der gleichen Richtung aus, und die nachkonziliare Liturgieinstruktion gibt ja gleichfalls der Homilie im weiteren Sinn Raum. Wer sich also mit der Schriftauslegung im engeren Sinn wirklich schwertut, braucht sich durch die Neuerung in Sachen der Homilie kaum entmutigt zu fühlen.

Vorzüge der thematischen Predigt

Aus den Mitteilungen zu den Vorzügen einer thematischen Predigt wählen wir folgende Beispiele aus.
„Man schätze die thematische Predigt keineswegs gering. Sie wird bei bestimmten, den Seelsorger im Hinblick auf seine Gemeinde brennend bewegenden Vorkommnissen und besonderen Anlässen zügiger sein als die Homilie, die mehr die Form der ruhigen Unterweisung ist. Thematische Predigt ist bisweilen geradezu notwendig und allein möglich. Aber auch in ihr sollte immer deutlicher hörbar sein, daß der Prediger sich letztlich am Wort Gottes orientiert" (ein Benediktinerabt).
„Mir scheint, daß thematische Predigten von der Gemeinde als lebensnaher empfunden werden als eine klassische Homilie" (ein Kleinstadtpfarrer aus Westfalen).
Andere Gründe als die „Lebensnähe" erfuhren wir zugunsten der thematischen Predigt nicht. Hier dagegen die andere Meinung.
„Die überkommene thematische Predigt entstammt der einseitig essentialen, also der essentialistischen und intellektualistischen Geisteshaltung und Denkweise, der scholastischen Bildung, die gar zu leicht zu einer Verbildung wird, und findet bei mehr und mehr existential empfindenden Zuhörern immer weniger Verständnis. Anders die Homilie, wenn sie das mehr aufs Faktische und Existentiale ausgerichtete Bibelwort wirklich zum Sprechen bringt" (ein Großstadtdekan aus Nordbaden).

Homiletischer Zyklus

Wo ein homiletischer Zyklus für möglich gehalten wird, lautet die positive Stellungnahme folgendermaßen:
„Ein Homilienzyklus hat den Vorzug, daß man durch ihn wichtigste Grundanliegen der Offenbarung in immer neu besinnlicher und neu anspornender Weise den Hörern einprägen kann. Solche Zyklen könnten etwa folgende Themen behandeln: ‚Was haltet ihr von Christus?', ‚Was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?', ‚Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche', ‚Wahrhaft Gott suchen', ‚Stand und Aufgabe des Christen in Kirche und Welt' usw. Im Sinne eines dieser Themen etwa alle Evangelienperikopen des Jahres zu befragen ist überraschend anregend, ergiebig und bereichernd, zwingt heilsam den Prediger und den Hörer zu mannigfachsten Forschungen im Wort Gottes (natürlich darf dieses nicht vergewaltigt oder umgebogen werden)" (ein Benediktinerabt).
„Ein Thema, einen Monat oder eine Reihe von Wochen durchgeführt, greift tiefer und wirkt anhaltender als ein Themenwechsel an jedem Sonntag" (ein Dechant aus dem Rheinland).
„Ich habe schon mehrmals ein ganzes Jahr hindurch einen Zyklus gepredigt, z. B. ein Jahr lang über die Apostelgeschichte" (ein Kleinstadtpfarrer aus dem Ruhrgebiet).
Gegen Predigtzyklen führen unsere Partner folgende zwei Gründe an:
„Zyklen setzen eine wenig fluktuierende Hörerschaft voraus" (ein Großstadtpfarrer aus Nordbaden).
„Zykluspredigten lehne ich ab, weil bei den Zuhörern das Überraschungsmoment fehlt und beim Prediger die Gefahr des Zerredens vorhanden ist" (ein Prälat und pensionierter Pfarrer aus dem Rheinland).

Schwierigkeiten der Perikopenordnung

2. Unsere zweite Frage, in fünf Punkte untergeteilt, suchte zu erfahren, welche Schwierigkeiten der Prediger gegenüber der Homilie empfindet.
Zunächst fragten wir, ob die heute noch geltende Peri-

kopenordnung, nach der alle Jahre der gleiche Text wiederkehrt, Schwierigkeiten mache und ob die in Aussicht genommene Änderung der Perikopenordnung die Schriftauslegung während der Messe erleichtere. Hierzu nahmen alle unsere 52 Gesprächspartner Stellung, und zwar machten 50 Schwierigkeiten durch die Perikopenordnung geltend; 50 begrüßten eine Neuordnung, während zwei eine solche ablehnten.

Unter den Befragten befanden sich zwei Persönlichkeiten, die an der Perikopenreform mitarbeiten. Von ihnen erfahren wir:

„Die neue Perikopenordnung wird keine lectio continua (= fortlaufende Lesung von Abschnitten eines Buches der Schrift an aufeinanderfolgenden Tagen) bringen, sondern nur in den festlosen Zeiten eventuell hier und da eine Bahnlesung." „Überlegt wird eine Sammlung von geeigneten Perikopen, aus denen mindestens etwa für Wochentage frei gewählt werden könnte."

Dadurch werden manche Wiederholungen gewiß vermieden werden können; auch werden dadurch manche Gewaltsamkeiten beseitigt, die sich im Lauf der Liturgiegeschichte ergeben haben und auf die nicht wenige der befragten Priester hinweisen: „Die Bibeltexte sind nicht selten ausgewählt, um ein Heiligenleben zu illustrieren, statt daß der Heilige eine Illustration der Bibel wäre" (ein Großstadtpfarrer aus der Zentralschweiz).

„Ich würde begrüßen, wenn werktags (Schulmessen!) an Stelle der stark eingeschränkten Zahl der Perikopen des durch die vielen Heiligenfeste gegebenen Commune Sanctorum eine lectio continua gegeben oder freigestellt würde" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

Das Problem der Sonntagsperikopen ist damit freilich nicht gelöst. Bekanntlich wurde in dieser Hinsicht die Situation in Deutschland durch die Kleine Liturgiereform verschlechtert, da früher die Erlaubnis gegeben war, das Sonntagsevangelium, das vor der Predigt deutsch gelesen wurde, frei auszuwählen. Die deutschen Bischöfe haben einen entsprechenden Antrag schon vor Monaten an die Ritenkongregation gerichtet. Mehrere unserer Gesprächspartner sagen ausdrücklich, daß sie diese Freiheit aus Verantwortung vor dem Gotteswort gern praktizieren.

„Seit einigen Jahren verwende ich die Perikopenordnung nach Schürmann, damit dem Volk durch neue Texte eine größere Schriftkenntnis vermittelt wird" (ein Propst aus Niederösterreich).

„In praxi ersetze ich seit einigen Jahren an den meisten Sonntagen die vorgeschriebenen Evangelien-Perikopen durch andere Stücke des Evangeliums. Im Jahre 1964 habe ich eine Art lectio continua des Markus-Evangeliums gehalten (wobei lectio continua nicht besagt, daß Vers an Vers gereiht wurde, sondern zusammenhängende Teile aufeinanderfoglten)" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

Ob die als erstes Stück der Großen Liturgiereform in Aussicht gestellte Neuordnung der Perikopen die „Mündigkeit" des Predigers wohl so weit respektieren wird, daß sie bei aller Beibehaltung eines Ordnungsrahmens dem Prediger am Sonntag die Freiheit läßt, die in Deutschland rund zwanzig Jahre lang herrschte? Dieser Wunsch wird von den von uns befragten Priestern jedenfalls in übergroßer Mehrheit und sehr energisch ausgesprochen.

Exegetische Schwierigkeiten

Im zweiten Punkt fragten wir, ob eine mangelhafte exegetische Ausbildung während der Studienzeit heute Schwierigkeiten bei der Abhaltung von Homilien mache. Auf diese Frage antworteten von 52 Antwortenden 44. Nur vier von diesen schrieben, ihre exegetische Ausbildung sei gut gewesen. 40 übten Kritik und fühlen sich heute noch durch die Mängel belastet, insbesondere solche Priester, die ihr Studium an der römischen Gregoriana absolvierten.

Weiter fragten wir, ob der ständige Fortschritt der wissenschaftlichen Exegese das homiletische Predigen erschwere. Von 52 Antworten äußerten sich hierzu 43. Davon sagten 17: nein, dieses Voranschreiten der Wissenschaft erschwere das biblische Predigen nicht. 26 dagegen sahen solche Schwierigkeiten; und zwar meinten 18, daß der Priester heute aus Mangel an Zeit nicht auf dem laufenden bleiben könne, aber bleiben müßte, wenn er wirkliche Homilien halten solle, während acht fürchten, der exegetische Fortschritt bringe den Glauben auch des Priesters ins Wanken.

Einige Beispiele pro und contra mögen für sich sprechen.

„In der Fachexegese handelt es sich oft nur um Randprobleme oder um Hypothesen, die sich krampfhaft an einen neuen Papyrusfund klammern und einige Jahre später von einem andern Papyrus überholt werden" (ein Kleinstadtpfarrer aus Südbaden).

„Es herrscht heute im Klerus eine große Unsicherheit bis in die Landdekanate hinein" (ein Kreisdechant aus dem Rheinland).

„Manchmal wagt der Seelsorger nicht einmal, den Gläubigen die neuesten Forschungsergebnisse mitzuteilen, da er um ihr Seelenheil fürchtet" (ein Dorfpfarrer aus Hessen).

„Viele Geistliche haben den Verdacht, daß die exegetische Wissenschaft unkirchlich ist und nur einem Neoliberalismus dient" (ein Großstadtpfarrer aus Bayern).

„Die Zuhörer wollen doch Sicherheiten und nicht Zweifel, sie wollen keine Probleme, sondern Brot für den Alltag. Sie wollen Tröstung aus der Heiligen Schrift, nicht Ansichten der Exegeten. Tun wir das nicht, dann haben die Sekten gewonnenes Spiel" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).

„Ich meine, daß die exegetischen Schwierigkeiten, die je länger je mehr entstehen, die Predigt nicht behindern, sondern im Gegenteil durch die erzwungene kritische Auseinandersetzung mit dem Text die Verkündigung bereichern" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Der Fortschritt der Exegese wird von älteren Geistlichen als irritierend empfunden. Die wacheren Gemeindemitglieder sind dankbar für eine Verkündigung, welche die Beschäftigung mit der Exegese neuesten Standes voraussetzt" (ein Kleinstadtpfarrer aus Westfalen).

„Der Seelsorger ist oft einfach innerlich zu unruhig, um sich etwa am Vormittag, an dem er am ehesten Zeit hat, hinzusetzen und zu lesen. Dagegen habe ich den Eindruck, daß die neuere exgetische Forschung der Homilie außerordentlich hilft, weil die von ihr herausgehobenen Gedanken eines Textes außerordentlich aktuell sind, heutigen menschlichen Nöten eine Antwort geben, so homiletisch viel fruchtbarer sich darbieten lassen als das Allerweltsverständnis eines Textes, das wir im Kopf haben. Zum Beispiel haben mir der Epheser-Kommentar von Schlier und ein Band des (evangelischen) ‚Neues Testament Deutsch' sehr zu Epistelpredigten geholfen" (ein Kaplan aus dem Rheinland).

„Der Prediger muß sich über den Fortschritt der Exegese orientieren. Es ist aber nicht seine Aufgabe, bei der ex-

egetischen Analyse des Textes stehenzubleiben, seine Aufgabe ist die Verkündigung. Das meint ganz sicher nicht, naive Wundergeschichten zu erzählen oder sich beim äußeren Gewand des Textes aufzuhalten, sondern die im Text enthaltene geistliche Wahrheit des Gotteswortes zu entfalten. Mögen manche Texte größere Schwierigkeiten bereiten (Weihnachts-, Oster- oder Himmelfahrtsgeschichte), dem gläubig betenden Umgang werden sie sich gewiß zur Verkündigung öffnen" (ein Großstadtpfarrer aus Nordbaden).

Im nächsten Unterpunkt fragten wir, ob ein Mangel an homiletischer Literatur bestehe. Von 52 Antworten äußerten sich dazu 32. Davon waren 13 der Meinung, ein solcher Mangel bestehe nicht, man werde im Gegenteil „überschwemmt", während 19 einen solchen Mangel konstatierten. Im Zusammenhang mit dieser Frage sagen 20, es bestehe kein Mangel an exegetischen Kommentarwerken, während sieben das Fehlen von wissenschaftlichen Kommentaren auf katholischer Seite bedauern. Mehrere machen darauf aufmerksam, daß das vorhandene evangelische Material bei uns längst nicht genügend ausgewertet werde.

Fehlt es an Zeit?

Aus dieser Fragestellung ergab sich von selbst der letzte Unterpunkt: ob der Mangel an genügender Zeit zur Vorbereitung gerade das Halten von Homilien erschwere. Hierzu erhielten wir 39 Antworten. 11 sind der Meinung, dieser Zeitmangel bestehe objektiv und lasse sich schlechterdings bei der heutigen Situation in der Seelsorge nicht beheben. 28 weisen darauf hin, daß wegen der Würde der Predigt ihrer Vorbereitung gegenüber den meisten anderen Obliegenheiten der Vorrang zukomme und der Priester eher andere Aufgaben vernachlässigen dürfe als die Predigtvorbereitung. Einige Antworten enthalten wertvolle Anregungen.

„Man muß die nächste Predigt (Homilie) die ganze Woche hindurch mit sich herumtragen, dann wächst sie wie ein Kristall" (ein Großstadtpfarrer aus Nordbaden).

„Seelsorgliche Überlastung läßt sich durch kluge Zeit- und Arbeitseinteilung und durch Mitarbeit der Laien genügend vermeiden, um Zeit zu gewinnen für Gebet und Studium. Es ist eine Täuschung zu meinen, eine Predigt nur durch Studium genügend vorbereiten zu können" (ein Prälat und Erzbischöflicher Rat aus dem Rheinland).

„Ich habe mir eine Wertordnung an Pflichten aufgestellt und ruhig anderes zurückgestellt, weil ich die Sonntagspredigt als primäre Pflicht gegenüber den Erwachsenen betrachte und gegenüber allen möglichen Zirkeln, Runden und Bewegungen als die große Chance ansehe, an Menschen wirksam innerhalb des Gottesdienstes seelsorglich heranzukommen, die man sonst nicht mehr erreicht" (ein Dorfpfarrer aus Niederösterreich).

„Die Vorbereitung auf die Sonntagspredigt erfordert viel Literatur, Zeit und Mühe. Aber sie lohnt sich mehr als viele heute überholte und darum unnütze Praktiken der ‚Seelsorge', auch wenn sie von den bischöflichen Kurien, ihren Seelsorgeämtern und den Visitatoren nach wie vor postuliert werden" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

Die rechte Rangordnung

„Wenn der Prediger sich nicht am Anfang jeder Woche auf mindestens drei Stunden zur Predigtvorbereitung völlig der Welt und aller seelsorglichen Belastung verschließt, ist er für die Kanzel abzuschreiben. Haus- und Krankenbesuche, Vereins- und Caritastätigkeit in Ehren: in einer Gemeinde von 10000 Seelen erwarten sonntäglich an 3000—4000 die klärende, wegweisende, stärkende, tröstliche Predigt. Neupriester haben den fatalen Mut, in der sonntäglichen Frühe kurz vor ihrem ‚Auftritt' eine Predigt zu arrangieren. Ob hier nicht das Priesterseminar und seine Ausrüstung zur Praxis versagt? Oder hat schon einer der eifrigst Sünden konstruierenden Moralisten eine miserable Predigtvorbereitung ein schweres Versäumnis vor der Gemeinde, ein Laster gegen die Liebesverpflichtung am Kirchenvolk genannt? Da geht man dann hin und beichtet, die Vesper nicht gebetet zu haben!!!" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

Mehrere Priester äußern den Wunsch, Diakone zur Entlastung in der Seelsorge zu haben, gerade auch damit sie mehr Muße zur gründlichen Vorbereitung der Homilie hätten. So bestätigt auch die Fülle der Antworten auf unsere zweite Frage die ehrfürchtige Gesinnung unseres Klerus vor der Predigt.

Schwierigkeiten bei Prediger und Hörer

3. In der nächsten Frage erkundigten wir uns nach den Schwierigkeiten der Hörer gegenüber der Homilie.

Der erste Unterpunkt handelte von den Schwierigkeiten, die ein durchschnittlicher Predigthörer heute gegenüber der literarischen Eigenart und gegenüber dem Weltbild der Bibel empfinden würde. Dazu nahmen von 52 Antwortenden 46 Stellung. Nur 11 sagen, daß solche Schwierigkeiten existieren, 35 verneinen sie.

„Besonders Großstadt und Industriegebiet sind dem Bauern- und Hirtenleben der Heiligen Schrift entfremdet, wenn auch einzelne Gleichnisse noch ankommen" (ein Prälat und pensionierter Pfarrer aus dem Rheinland).

„Die Schwierigkeit besteht in hohem Maße, wenn der Prediger die Herausschälung des eigentlich Gemeinten, die Entmythologisierung und die Übersetzung in das Hier und Jetzt nicht versteht" (ein Großstadtdekan aus Nordbaden).

„Das Weltbild der Heiligen Schrift wird von den Hörern zwischen 20 und 40 Jahren (Atom- und Kosmonautenzeitalter!) als Mythos und Märchen belächelt (dennoch Verlesung des Schöpfungsberichtes in der Karsamstagsliturgie!). Die exakten Erkenntnisse einer ernsten Wissenschaft müssen demnach den Hörern durch die Kirche dankbar vorgetragen werden" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Solche Schwierigkeiten sind ohne Zweifel vorhanden. Glaubensgut und Spiritualität des durchschnittlichen Katholiken sind vielfach mit Randphänomenen möbliert; eine biblische Spiritualität, die aus der katechetischen Unterweisung erwächst, ist erst im Kommen, braucht zwei bis drei Generationen" (ein Dozent aus Westfalen).

„Wenn solche Schwierigkeiten bestehen, liegen die Gründe auf der Seite des Predigers. Er versäumt es dann nämlich, die biblische Botschaft auf seine Hörer hin zu übersetzen, weil er gar nicht in deren geistiger Welt mit ihren Fragen und Problemen lebt und keinen Zugang zu ihr findet. Diese Fragen und Probleme bestehen, auch wenn sie nicht ausgedrückt werden können. Und auch ein ‚ungeistiger' Mensch lebt in einer geistigen Welt. Falls aber diese Übersetzerarbeit nicht geschieht, tritt an Stelle des sonst üblichen katholischen Bla-Bla ein biblisches Bla-Bla, in dem Ausdrücke verwandt werden, die den Hörern völlig fremd sind. Wenn es Fremdworte sind wie kyrios,

pneuma, agape, gehen die Rolladen des Hörers noch schneller herunter. Erfreut und überrascht war ich, in dem Vortrag von Prof. Schnackenburg auf einer Priestertagung beim Stuttgarter Katholikentag zu lesen, daß er vom Prediger sehr die ‚Transformierung' für den ‚Verstehenshorizont der jeweiligen Hörer' fordert (S. 21) und dafür sogar auf die Arbeitsweise der biblischen Autoren verweisen kann. Das sagt eben, daß mit der Rückkehr zur Schrift allein nicht geholfen ist, sondern eine mühsame Übersetzerarbeit zu leisten ist" (ein Kaplan aus dem Rheinland).

Einseitiges Interesse am Moralisch-Praktischen

Im zweiten Punkt fragten wir, ob die Hörer Abneigung gegen eine Homilie hätten, weil sie einseitig am Praktischen und Moralischen interessiert sein könnten und darum zum Geschichtlich-Einmaligen der biblischen Frohbotschaft vielleicht keinen rechten Zugang hätten. Von 52 Antwortenden erhielten wir hierzu nur 26 Antworten. Von diesen meinten 13, es bestehe wirklich ein einseitiges Interesse am Moralisch-Praktischen, während zehn schrieben, das Interesse gelte dem Geschichtlich-Einmaligen. Drei Antworten protestieren: ein Interesse am Moralisch-Praktischen sei nicht einseitig, sondern vielmehr vorherrschend! Auch hier mögen einige Beispiele die Stellungnahmen verdeutlichen.

„Einseitig praktisch-moralisch interessiert, durchaus, und zwar infolge der Verbildung seit Jahrhunderten. Vielleicht kann man sagen: die Leute leben in den unteren Schichten ihrer Seele in der Gegenwart, oberschwellig aber in der Vergangenheit, näherhin in Barock-Imitation" (ein Großstadtdekan aus Nordbaden).

„Die meisten erwarten ihre moralischen Auffassungen in der Heiligen Schrift restlos bestätigt zu sehen" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).

„Die Verhältnisse, unter denen die Zuhörerschaft im Alltag lebt, sind so unterschiedlich, daß es unmöglich ist, auch nur für eine größere Gruppe der Zuhörer brauchbare praktische Anweisungen zu geben" (ein Großstadtpfarrer aus dem Ruhrgebiet).

„Unsere Gläubigen sind noch allzu stark unter der Nachwirkung der Aufklärungs-Rationalisten. Sie wollen bestimmte in Definitionen zusammengefaßte Erkenntnisse und in Punkten ausgedrückte Ergebnisse. Dazu wurden sie durch die ganze Predigtpraxis erzogen" (ein Dorfpfarrer aus Niederösterreich).

„Darüber wird immer wieder geklagt, daß in der Predigt zuviel geschimpft und zuviel Moral gepredigt würde" (ein Dorfpfarrer aus Nordbaden).

„Ein einseitiges Interesse am Praktischen und Moralischen haben Leute, die nach einer Predigt gern sagen: ‚Denen hat er es aber mal wieder gesagt!', vor allem dann, wenn die Predigt lautstark vorgetragen war. Sie sind vielfach unter unseren treuen Kirchgängern zu finden. Daß Jugendliche auch stark am Praktischen und Moralischen interessiert sind, ist durch ihre Entwicklungsphase bedingt. H. Thielicke macht darauf aufmerksam, daß man den heutigen Hörer einen Rest an Konsequenzen selbst ziehen lassen müsse; er könne es nicht ertragen, daß ihm alles vorgekaut werde" (ein Kaplan aus dem Rheinland).

„Am Einmaligen und Geschichtlichen ist nicht das Moralische und Praktische aufzuweisen, sondern das der christlichen Existenz Gemäße und sie Treffende. Das ist immer auch praktisch" (ein Großstadtpfarrer aus Bayern).

„Das Praktische und Moralische darf immer fehlen" (ein Kleinstadtpfarrer aus dem Ruhrgebiet).

„Wendelin Rauch hat mich gelehrt: Agere sequitur esse. Das gilt auch für die Predigt. Auf die kurze Darlegung der Dogmatik folge die konkrete Anweisung fürs christliche Leben. Das ist das Kurz- und Normalschema für jede Predigt" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).

Kurzpredigt das Ideal?

Im dritten Unterpunkt wurden unsere Gesprächspartner gefragt, ob sie eine allgemeine Abneigung gegen die Predigt festgestellt hätten. Von 52 antworteten dazu 38. Von ihnen konnten 26 noch nie eine solche Abneigung feststellen, 12 aber doch, wobei als hauptsächlicher Grund angeführt wurde, die Fähigkeit zum Zuhören-Können nehme immer mehr ab; ein weiterer Grund lautet, den Katholiken sei leider die heilige Messe immer noch wichtiger als die Predigt.

Schließlich baten wir, weitere Schwierigkeiten zu nennen, die sich gegenüber der Predigt sonst noch erheben. Nicht weniger als 13 nennen die Länge der Predigt.

„Die moralistische Predigt hat naturgemäß eine Länge, die der Fassungskraft des heutigen Menschen nicht mehr entspricht, widert diesen aber durch Mangel an Substanz und Takt an. Zum Wichtigsten heute rechne ich die Kurzpredigt von zwei bis fünf Minuten, die bei der Homilie wohl keine ernste Frage ist. Es kommt sicher nicht von ungefähr, daß im Augenblick die wenigsten Prediger einer gehaltvollen Kurzpredigt fähig sind. Von den bischöflichen Hirtenbriefen dürfte ähnliches gelten" (ein Großstadtdekan in Nordbaden).

„Mehr als 12 Minuten darf man nicht predigen" (ein Pfarrer aus einer Hansestadt).

„Predigten über 15 Minuten Dauer können von den Gläubigen nicht mehr aufgenommen werden" (ein Dorfpfarrer aus Hessen).

„Grundregel: je häufiger man predigt, um so kürzer muß die Predigt sein. Nur Kurzpredigten! Die Homilie an Werktagen darf fünf Minuten nicht übersteigen" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

„Der Typ der modernen Predigt ist die Fünf-Minuten-Predigt, es dürfen auch sechs bis zehn sein, wie mir die Männer immer wieder sagen" (ein Dorfpfarrer aus Südbaden).

Keiner unserer Gesprächspartner empfiehlt eine Homilie, die länger als 15 Minuten dauert.

Gründe für verbreitetes Unbehagen

Nun seien noch einige andere Schwierigkeiten in Beispielen genannt, die die von uns befragten Priester erwähnen.

„Pathetisches, unredliches Daherreden" (ein Propst aus Niederösterreich).

„Technischer und methodischer Monolog" (ein Domkapitular aus Württemberg).

„Billige Gags und Sensationen werden als solche durchschaut" (ein Großstadtpfarrer aus Württemberg).

„Überlastung der Priester infolge eines aufkommenden geistlichen Managertums der Zentralstellen; mangelnde Ausbildung der jungen Priester" (ein Dorfpfarrer aus Niederösterreich).

„Unsere Predigt kann mit den raffinierten Methoden der Massenmedien nicht Schritt halten. Ein weiterer Grund ist die autoritative Art, in der gepredigt wird. Viele Menschen lieben das Gespräch, die Diskussion. Bei der

Predigt ist man nur stummer Zuhörer. Schließlich: die Zuhörer haben das Gefühl, daß der Prediger in die Welt der Bibel fliehen will, um vor den aktuellen Fragen sich zu drücken" (ein Dorfpfarrer aus Nordbaden).
„Ist die Predigt schlecht, wird sie abgelehnt. Ist der regelmäßig sonntäglich amtierende Prediger schlecht, dann beginnt die Aktivität des Kirchenvolkes, die Predigtflucht. In der Großstadt hat es eine Ausweichmöglichkeit. Und der arme Dörfler?" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).
„Ein Bedenken gegen die Homilie ist ein möglicher und vielleicht verbreiteter Mißbrauch von der Art, daß die biblischen Texte lediglich hin und her gewendet und etwas kommentiert werden, wenn also der Prediger glaubt, eine systematische Vorbereitung sei nicht vonnöten. Solche Homilien erwecken dann oft den Eindruck einer unvorbereiteten Plauderei über den Bibeltext" (ein Stadtpfarrer aus Niederbayern).
Sachlich tauchen keine anderen Gründe auf. Eine Beurteilung ist darum schwer, weil dem Predigthörer hier teils ein gesundes und kritisches Urteil, teils ein von den Massenmedien verdorbenes Vorurteil zugeschrieben werden.

„Liturgische Meßhomilie"

4. In unserer letzten Frage machten wir darauf aufmerksam, daß auch die Predigt über andere liturgische Texte als über Evangelium und Epistel „Homilie" heißen darf. Wir fragten unsere Gesprächspartner nach ihrer Erfahrung. Insgesamt erhielten wir bei 52 Antwortenden zu dieser Frage 47 Stellungnahmen. Aber nur acht äußerten sich grundsätzlich zu dieser sogenannten „liturgischen Meßhomilie", davon sechs zustimmend (wobei dann natürlich auch die später zu erwähnenden Stellungnahmen zu Predigten über Orationen und Psalmen zu berücksichtigen sind), zwei ablehnend. Hier möge nur ein Beispiel einer Ablehnung zitiert werden.
„Die liturgische Meßhomilie lehne ich grundsätzlich ab! Das sind Spielereien, die man heute (wegen der Rangordnung der Wortverkündigung!) nicht einmal mehr in beschaulichen Klöstern verantworten kann. In der kurzen Zeit, die mir zur Verfügung steht, muß ich das ‚tägliche Brot der Frohbotschaft' bieten" (ein Berufsschulkatechet aus der Steiermark).

Orationen und Psalmen

Im Zusammenhang mit dieser Frage erkundigten wir uns, ob die Orationen genug Stoff für Homilien böten. 34 antworteten mit Ja, 13 mit Nein.
„Ich halte es für eine besonders hohe Kunst der Predigt, jeden Sonntag über die Oration zu predigen, deren römische Termini oft einer langen Forschung und Auslegung bedürfen" (ein Benediktinerabt).
„Die Orationen der Messe enthalten eine Fülle von Aussagen über Gott, über den Menschen und über christliches Dasein in der Welt, aber sie müssen homiletisch erschlossen werden, weil ihre lateinische Formulierung sie für den Menschen unseres Kulturkreises sehr verschlüsselt" (ein Großstadtpfarrer aus Württemberg).
„Jede Oration bietet genügend Stoff für mindestens drei Homilien (in der Praxis erprobt!)" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).
„Es ist mir noch nicht gelungen, die Nüsse dieser Worte zu knacken und den reichen Inhalt der Orationen ans Licht meines Geistes zu bringen. Ein Mitbruder meinte allerdings, diese Orationen stammten aus einer Geistesart — der römischen Spätantike und des römischen Frühmittelalters —, die von der biblischen Botschaft und von eigentlichem christlichem Glauben sehr weit entfernt sei" (ein Kaplan aus dem Rheinland).
„Vor allem am jetzt verdeutschten Text der Orationen spürt man am deutlichsten die Grenzen einer Übertragung aus fremdem Sprachgeist. Eigentlich müßten sie deutsch ganz neu und ausführlicher formuliert werden" (ein Universitätsprofessor aus Baden).
„Die römischen Orationen sind allzu häufig stark formal gebaut. Das wird zum Greifen klar, wenn man sie mit ihrer Entfaltung im ‚Book of Common Prayer' vergleicht" (ein Großstadtdekan aus Nordbaden).
„Mir scheint, diese Gebete müßten einmal gründlich überarbeitet werden. Insbesondere stört mich der nicht selten wiederkehrende Aspekt ‚unsere Opfergaben', ‚unser Opfer' und auch der relativ starke Bezug auf die Heiligenverehrung. Mir scheint, daß dies eine nicht ganz gerechtfertigte Verlagerung der Akzente ist" (ein Studentenpfarrer aus Hessen).
Unser letzter Fragepunkt bezog sich auf die Psalmen: ob es sich so sehr bewährt habe, über die Psalmen der Messe zu predigen, daß sie noch erweitert werden sollten, oder ob dies nicht der Fall sei. 36 sprachen sich für Psalmenpredigt und Erweiterung der Psalmen aus, neun hielten die Psalmen für ungeeignet als Predigtstoff. Wir geben zum Abschluß unseres Berichtes auch hier einige charakteristische Antworten wieder.
„Die Psalmverse sind eigentlich nur Psalmfetzen und deshalb weniger zur Predigt zu gebrauchen. Besser wäre es, wenn etwa ein einziger Psalm auf Introitus, Graduale, Communio, Offertorium als Ganzes verwendet würde" (ein Kleinstadtpfarrer aus Südbaden).
„Die Stufengesänge haben nach altkirchlicher Tradition auch eine kerygmatische Funktion. Die anderen Propriengesänge werden im deutschen Raum weitgehend durch hymnische Lieder ersetzt werden müssen, da sie nicht volksnah und nie in der Geschichte eigentliche Gemeindegesänge gewesen sind" (ein Professor aus Thüringen).
„Die Aussage der Psalmen erscheint mir zu wenig christlich" (ein Kaplan aus dem Rheinland).
„Erfahrungsgemäß sind nicht alle 150 Psalmen für das Gebet und den Gesang der Gemeinde und für die Predigt brauchbar. Viele Psalmen haben ein so starkes geschichtliches und lokalgebundenes Gepräge, daß sie — wenn überhaupt — nur nach gründlicher Interpretation und Umformung (wie im Ulenberg-Psalter) zu verwerten sind. Das gilt vielfach auch für manche einsame Psalmverse in den Meßantiphonen (daß ihre Vertonungen im Gregorianischen Choral zumeist faszinierend sind, ändert nichts an dieser Tatsache). Wir wissen heute, daß der sogenannte Pianische Psalter übers Knie gebrochen wurde und weder den Erkenntnissen der Textkritik noch denen der Sprech- und Gesangsrhythmik in jedem Fall entspricht. Eine einheitliche Übersetzung der Psalmen ins Deutsche muß so lange fehlen, als der Pianische Psalter nicht aufs neue revidiert ist (daß das bereits in Beuron geschieht, ist mir wohl bekannt). Der Guardini-Psalter weist so viele Mängel auf, daß er für den Gebrauch nur bedingt in Frage kommt, wurde er doch seinerzeit gegen den Einspruch der Bibelwissenschaftler von den Bischöfen offiziell verordnet. Ein deutsches Pendant zu den Gelineaux-Psalmen fehlt. Der Einzelne und die Gemeinde bedürfen im industriellen Zeitalter anderer Gebete und Gesänge" (ein Großstadtpfarrer aus dem Rheinland).

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Lateinamerika und die USA

Seit einem Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein sind die USA ein entscheidender Faktor für die Gestaltung und Entwicklung der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme Lateinamerikas. Die jüngste Intervention der 22 000 Marineinfanteristen in Santo Domingo hat die antiimperialistische Empfindlichkeit der lateinamerikanischen Staaten wieder erweckt. Die 100 Jahre der Geschichte des Verhältnisses zwischen den USA und Lateinamerika lassen diese heutige Situation verstehen.

Monroedoktrin und Dollardiplomatie

Die erste Phase dieser Geschichte ist durch die Monroedoktrin gekennzeichnet (1823). Das Prinzip „Amerika den Amerikanern" ist aber nicht als eine Folge angeblicher Bestrebungen der USA entstanden, die Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Staaten zu unterstützen, sondern als Folge des Entschlusses, den Expansionsdrang der europäischen Mächte im amerikanischen Raum zu bremsen, um damit einen freien Raum für die eigene Expansion zu schaffen. Von 1848 bis Ende des Jahrhunderts annektrierten die USA Nordmexiko, Neu-Mexiko, Arizona und Kalifornien (Mexikokrieg), Puerto Rico, die Philippinen, Hawai und Kuba (Krieg gegen Spanien 1898).

Mit Theodore Roosevelt beginnt die Zeit des amerikanischen Imperialismus als zweite Phase der Politik gegenüber Lateinamerika. Er verkündet den „Zusatz zur Monroedoktrin" (1904), in dem die USA Anspruch auf eine internationale Polizeigewalt im Karibischen Raum erheben. Der Bau des Panamakanals (mit der von den USA gesteuerten Unabhängigkeit Panamas) ermöglicht die Befestigung der amerikanischen Herrschaft im pazifischen und atlantischen Raum. Diese Zeit, die auch als „Interventionismus" oder „Dollardiplomatie" bezeichnet wurde und der sog. „Isolationismuspolitik" der USA gegenüber den europäischen Mächten (besonders unter Präsident Wilson) entspricht, besteht bis 1934 aus einer ununterbrochenen Reihe von militärischen Interventionen der Vereinigten Staaten in Lateinamerika. Mit „Dollardiplomatie" wird in den zwanziger Jahren die große Wirtschaftsexpansion der USA im lateinamerikanischen Raum mit dem darauffolgenden politischen Druck charakterisiert. Die Akkumulation von Kapitalien in den USA nach dem Ersten Weltkrieg und das Fehlen der europäischen Produkte in den lateinamerikanischen Gebieten ermöglichen hier in den folgenden Jahren eine gewaltige Entfaltung des wirtschaftlichen Einflusses der Vereinigten Staaten. Die nordamerikanischen Investitionen waren im Jahre 1929 fünfmal größer als im Jahre 1914, und die Exportquote, die 1920 etwa 600 Millionen Dollar betrug, überstieg neun Jahre später eine Milliarde Dollar.

Das Ende des Interventionismus

Der Interventionismus, der eine wirkliche „Praxis" der amerikanischen Politik geworden war, wenn er auch während der Präsidentschaft Wilsons etwas gemildert wurde, erstarkte unter Präsident Coolidge wieder, der in Wort und Tat mit Selbstverständlichkeit und als Lebensnotwendigkeit beanspruchte, seine Bürger und seine wirtschaftlichen Interessen im amerikanischen Raum auch militärisch zu verteidigen. Im Januar 1928 fand in La Havana die sechste Panamerikanische Konferenz statt, die noch heute als Symbol des amerikanischen Imperialismus in Lateinamerika gilt, aber auch die selbstbewußt nach Autonomie strebende antiamerikanische Reaktion der zwanzig Staaten zeigte. Hier waren seit Gründung der panamerikanischen Union zum erstenmal alle lateinamerikanischen Staaten vertreten. Zum erstenmal wurde hier die nordamerikanische Politik in Lateinamerika frontal angegriffen und der militärische bzw. politische Interventionismus der USA von allen Staaten (außer Nicaragua und Peru) verurteilt. Die Havanna-Konferenz bedeutet das Ende der militärischen Intervention der USA und seiner „Dollardiplomatie", die schon in der Krise der zwanziger Jahre etwas gedämpft wurde; und eine neue Periode des Panamerikanismus beginnt.

Bis dahin hatten schon verschiedene Faktoren in Lateinamerika die öffentliche Meinung gegen den Expansionsdrang und Interventionismus der USA stark beeinflußt: die antiimperialistische Propaganda des Kommunismus und der Sozialdemokratie und die sogenannte „Universitätsreform" in Argentinien; nicht weniger die Faszination der sozialreformerischen, nationalistischen Regime in Mittel- und Südeuropa der zwanziger und dreißiger Jahre; und vor allem die nationalistische Bewegung, etwa die APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) in Peru.

Politik der guten Nachbarschaft

Die dritte Phase begann mit der ersten Präsidentschaft Franklin Roosevelts und seiner neuen „Politik der guten Nachbarschaft", womit er auf den Zusatz zur Monroedoktrin verzichtete (1933). Trotz der groben Interventionen der USA in die inneren Angelegenheiten der lateinamerikanischen Staaten wurden die Versuche zu einer gesamtamerikanischen Integration (der sog. Panamerikanismus) weitergeführt, um zumindest zu einem freundschaftlichen Modus vivendi zwischen den lateinamerikanischen Staaten und den USA zu kommen, der schon bei der ersten Panamerikanischen Konferenz zu Washington (1889) und noch vorher auf der Lima-Konferenz von 1847 und 1864 gefordert wurde. Während der siebten Panamerikanischen Konferenz in Montevideo (1933) und trotz aller Versprechen Roosevelts, die Freiheit, Unabhängigkeit und die inneren Angelegenheiten der amerikanischen Staaten zu respektieren, wurde das Gefühl der Unzufriedenheit der Lateinamerikaner deutlich; man fürchtete die Wiederkehr der alten Politik. Der Vorschlag Cordell Hulls, die wirtschaftlichen Beziehungen durch neue bilaterale Verträge auf Grund gegenseitiger Konzessionen und Maßnahmen zu verbessern, wurde gutgeheißen. So folgten darauf: die Abschaffung der Zollhindernisse und des Platt-Vertrages (Kuba), die verschiedenen Wirtschaftsabkommen mit Haiti, Brasilien, Kolumbien, Costa Rica, Salvador, Guatemala, Honduras und Nikaragua, der Verzicht auf neue militärische Interventionen der USA in Panama und Nikaragua auf Verlangen der jeweiligen Regierungen, die strikte Neutralität der USA im Chaco-Krieg zwischen Bolivien und Paraguay (der Kongreß verbot den Verkauf von Waffen an die beiden streitenden Seiten). Dies alles stärkte die enger werdenden Beziehungen einer „guten Nachbarschaft". Gleichzeitig nahmen die Investitionen der USA zu.

Die Konferenz von Buenos Aires (1936), an der der neugewählte Präsident F. Roosevelt teilnahm, legte durch Unterzeichnung von drei Konventionen als Richtlinien der neuen interamerikanischen Politik fest:
1. Gegenseitige Konsultation im Falle eines außeramerikanischen Krieges, in den ein amerikanischer Staat verwickelt ist (was die Kriegserklärung gegen Deutschland zum Ende des Zweiten Weltkrieges erklärt); man sprach mit Bedacht von „Konsultation", um die „Kontinentalisation" der Monroedoktrin — als alte Tendenz der USA — zu verhindern.
2. Das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten.
3. Die Verwirklichung, Weiterführung und Entfaltung gegenseitiger Verträge.
Das wichtigste Ergebnis der Konferenz von Buenos Aires war der Verzicht der USA auf die Anwendung der Monroedoktrin und die Anerkennung des Prinzips der Nichteinmischung.

Wandlungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Die Prinzipien der interamerikanischen Politik, die auf rein juridischer Ebene während der Präsidentschaft F. Roosevelts gegenseitig anerkannt wurden, vor allem die Gemeinsamkeit politischer Ideale, die Gleichheit und Gleichberechtigung aller amerikanischen Staaten, die gegenseitige Anerkennung der Souveränität, der Unabhängigkeit und freien Entwicklung eines jeden Staates, die Verpflichtung zur friedlichen Lösung interamerikanischer Streitigkeiten, das Bekenntnis zur moralischen Einheit der lateinamerikanischen Staaten und die Notwendigkeit gegenseitiger Konsultationen auf demokratischer Ebene für die Regelung der interamerikanischen Fragen — diese Prinzipien wurden in den letzten zwei Jahrzehnten nicht immer beachtet.
Eine Vielzahl von Faktoren veränderten die Beziehungen zwischen den USA und Lateinamerika nach dem Zweiten Weltkrieg. Die beiden bedeutsamsten sind:
1. Eine Wiederbelebung der „Dollardiplomatie", indem gewisse amerikanische Wirtschaftskreise versuchen, Druck auf die USA-Regierung auszuüben, um direkt oder indirekt die Politik der Regierung zur Unterstützung ihrer gefährdeten Wirtschaftsinteressen einzusetzen. Dennoch ist es aber naiv, zu behaupten, wie viele Lateinamerikaner, vor allem bestimmte Demagogen (z. B. Perón), es in fester Überzeugung tun, daß die politischen Entscheidungen des State Department von der „United Fruit Co" oder der „International Petroleum Co" gesteuert werden. Wenn es so wäre, wäre auch die Lösung dieser politischen Konflikte sehr viel leichter und einfacher. Mögen diese Einflüsse auch eine Tatsache sein, so sind sie doch nicht die einzige Kausalerklärung. Hier kamen wieder die alten Slogans des Kommunismus oder der APRA gegen den Yankee-Imperialismus zum Zuge, und so wurden sie vom Peronismus übernommen. Auf Grund dieser propagandistischen Parolen versuchen viele, wenn nicht die meisten politischen Parteien, auf demagogische Weise an die Macht zu kommen, indem sie damit die unwissenden Massen für sich zu gewinnen suchten. Damit soll nicht die oft unsoziale Wirtschaftspolitik der amerikanischen Interessen beschönigt oder gerechtfertigt, sondern bloß gesagt werden, daß man das Phänomen des amerikanischen Imperialismus in Lateinamerika viel mehr zu ideologisieren und demagogisch auszunutzen als sachlich nachzuprüfen und zu klären suchte.
2. Die amerikanische Unterstützung der Militärdiktaturen, die in den fünfziger Jahren fast in allen lateinamerikanischen Staaten an die Macht kamen. Diese teilweise sozial fortschrittlichen Diktaturen schufen in den durch ständiges Putschen und durch Revolutionen gekennzeichneten Ländern eine für den wirtschaftlichen Fortschritt unerläßliche Ordnung und Disziplin als Vorbedingung für weitere ausländische Investitionen. Gleichzeitig waren sie auch eine Garantie gegen jeden Linksextremismus. Heute gibt es nur noch wenige Militärdiktaturen alten Stils (Paraguay und Haiti). Dennoch aber bleibt die Haltung der USA — nach der öffentlichen Meinung Lateinamerikas — nach wie vor unverändert, da Washington geneigt ist, jede soziale Unruhe mit Kommunismus zu identifizieren. Das bringt langsam die Mittelschichten, vor allem Intellektuelle und Studenten, zu der Überzeugung, daß die Demokratie eine optische Täuschung ist, daß jede Bemühung um soziale Reform mit Gewalt unterdrückt wird und daß letzten Endes immer nur der Weg der gewaltsamen Revolution offenbleibt. Die Lateinamerikaner sind überzeugt, daß die USA nicht an die Möglichkeit der Demokratie in Lateinamerika glauben. Die jüngsten Interventionen in Guatemala und Santo Domingo, die Unterstützung übelster und korruptester Diktatoren, wie Trujillo und Batista, erhärten diese Überzeugung.

Die gegenwärtige Haltung gegenüber den USA

Im wesentlichen kann man die gegenwärtige Haltung der lateinamerikanischen Staaten den USA gegenüber wie folgt kennzeichnen:
1. Im allgemeinen unterstützen sie die internationale Politik Nordamerikas, besonders im Ost-West-Konflikt. Damit versuchen die Regierungen Lateinamerikas, die Gefahr einer Wiederholung des gewalttätigen Extremismus — Fall Kuba — zu verhindern und den Einfluß des Kommunismus zu dämpfen.
2. In interamerikanischen politischen Fragen ist ihre Haltung skeptisch, oft sogar ablehnend, doch ist sie in den verschiedenen Staaten sehr unterschiedlich. Die politische Wahlpropaganda und die Prinzipien aller heute noch geltenden politischen Parteien — Regierungs- oder Oppositionsparteien — ist von der antiimperialistischen, genauer Anti-Yankee-Stimmung geprägt. Das äußert sich in häufig unbegrenzten Wahlversprechen auf Verstaatlichung ausländischer bzw. amerikanischer Konzerne und Unternehmen (vgl. Illia und die ausländischen Erdölgesellschaften, Belaúnde und die International Petroleum Co usw.). An die Macht gekommen, auf die finanzielle Hilfe der USA angewiesen und damit unter dem Druck derselben, lösen die Regierungen dann die Versprechungen nicht ein, verschieben die Entscheidung und suchen eine Kompromißlösung, die dann neue Reaktionen der Opposition gegen den USA-Imperialismus und seine „Lakaien" im Lande auslöst.
3. Die lateinamerikanischen Staaten versuchen infolgedessen einen neuen Weg zu finden, um die vom Nationalismus verlangte Autonomie zu erreichen und gleichzeitig die auf Grund der sozialen und wirtschaftlichen Rückständigkeit dringend erforderliche Entwicklung voranzutreiben. Zwei Möglichkeiten bieten sich dafür an: sich den Ostblockländern anzunähern oder die notwendige finanzielle Hilfe bei anderen westlichen bzw. den europäischen Ländern zu finden, um sich von der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit von den USA zu befreien, ihren

eigenständigen Platz in der modernen Staatengemeinschaft zu behaupten und die Reste der Monroedoktrin endgültig zu überwinden.
Der Verzicht auf jede amerikanische Hilfe und die Annäherung an die kommunistischen Länder, die Forderung der linksradikalen Gruppen, ist nach der Kuba-Erfahrung in Mißkredit geraten. Die Nachteile dieser Lösung sind für das öffentliche Bewußtsein ziemlich klar: eine lange Austerityperiode (die von den Arbeiterschichten abgelehnt wird), Gefahr eines unkontrollierbaren Einflusses der Linken, möglicherweise sogar die Bildung von Volksfrontregierungen sowjetischen Musters, zumindest die Aufhebung der Grundfreiheiten der Bürger und die Ausbildung einer neuen, bedingungsreichen, entfremdenden Abhängigkeit.
Einen neuen Weg eröffnet die neuerliche hegemonialpolitische Haltung Frankreichs den USA gegenüber mit dem Versuch, in den Entwicklungsländern einen mit den USA konkurrierenden Einfluß zu gewinnen. Der Besuch de Gaulles (September 1964) in Lateinamerika war der Anlaß für häufige Äußerungen führender Persönlichkeiten über die Notwendigkeit, die Isolierung der lateinamerikanischen Staaten durch die USA mit einer Angliederung an Europa zu überwinden und damit gleichzeitig ein Mittel zu gewinnen, die kommunistische Gefahr zu beseitigen. Aus diesem Grund fand die spätere, überraschend schnelle, öffentliche Verurteilung des nordamerikanischen Eingreifens in Santo Domingo durch de Gaulle in vielen lateinamerikanischen Staaten ein nicht geringes Echo. Maßgebend war die Reaktion chilenischer Politiker — heute Vertreter einer unermüdlichen, friedlichen Sozialreform —, die darin ein „erfreuliches Anwachsen des europäischen Verständnisses für die Probleme der Nichteinmischung und des Selbstbestimmungsrechtes der iberoamerikanischen Völker" sahen. Trotzdem betrachtet man den Anspruch de Gaulles, Weltmacht zu sein, als Ressentimentsreaktion, und vor allem ist man skeptisch hinsichtlich der Kapazität Frankreichs, mit der amerikanischen Wirtschaftshilfe zu konkurrieren. Außerdem bedeutete die Intervention der französischen Fallschirmjäger im Staat Gabun (Februar 1964) eine der amerikanischen ähnliche Einmischung.

Die Allianz für den Fortschritt

Einen Wendepunkt für die Beziehungen zwischen Lateinamerika und den USA bedeutete die Konferenz der Außenminister der amerikanischen Staaten in Punta del Este, Uruguay, im Januar 1962. Dort sollte eine „Allianz für den Fortschritt", die von der Regierung Kennedy geplant und ausgearbeitet und als eine Art Marshallplan für Lateinamerika angekündigt worden war, geprüft und angenommen werden. Drei Themen wurden von dem US-Staatssekretär M. Dillon in seiner Eröffnungsansprache zur Diskussion gestellt:
1. Eine langfristige Hilfe der USA, verschiedener europäischer Länder und Japans in Höhe von 20 Milliarden Dollar, mit dem Ziel einer jährlichen Steigerung des Pro-Kopf-Einkommens um 2,5 %.
2. Die Zusammenarbeit der lateinamerikanischen Staaten für eine gesunde Entwicklungspolitik des Subkontinents.
3. Das Engagement der lateinamerikanischen Staaten für eine Reform der Sozialstrukturen der lateinamerikanischen Länder und für die Beseitigung der Privilegien gewisser Schichten und Cliquen.
Die USA forderten selbstverständlich und deutlich die Selbsthilfe der lateinamerikanischen Staaten; die Hilfe der USA sollte nur komplementär sein. Die Versprechungen finanzieller Hilfe stießen jedoch auf Skepsis. Zunächst fragte man sich, wie die USA die Mithilfe anderer Länder (Europa und Japan) und der internationalen Wirtschaftsinstitutionen versprechen könnten; auch schlossen die 20 Milliarden Dollar die privaten, durch die politische Instabilität fraglich gewordenen Investitionen mit ein. Der Gesamteindruck war: viele Versprechungen und wenig Mittel. Außerdem wurde darauf hingewiesen, daß die Allianz für den Fortschritt ohne den Fall Kuba nicht zustande gekommen wäre und also nur die unmittelbare Gefahr eines kommunistischen Lateinamerikas die USA zu ihren Maßnahmen veranlaßt hatte.
Zwischen 1945 und 1961 hatte Lateinamerika von den USA eine finanzielle Hilfe in Höhe von 2,6 Milliarden Dollar erhalten, gegenüber 24,8 Milliarden für Europa, 11,4 für Fernost und 8,1 Milliarden für den Vorderen Orient und Südostasien. Diese Zahlen bekommen ihre Bedeutung erst, wenn man bedenkt, daß der Bevölkerungszuwachs Lateinamerikas der größte der Welt ist; der angezielte Pro-Kopf-Zuwachs entspricht also kaum dem natürlichen Bevölkerungszuwachs. Dies war ja auch der frühere Vorwurf des Senators J. F. Kennedy (Strategie des Friedens) gegen die Lateinamerikapolitik der USA: Lateinamerika, das wichtigste Einflußgebiet für die USA, bekomme nur 3,5 % der amerikanischen Auslandshilfe.
Die Veröffentlichungen des Sekretariats der Allianz für den Fortschritt zeigen, daß die Ergebnisse, so relativ groß sie gewesen sein mögen (360 Krankenhäuser, 17 250 Schulräume, 168 000 Wohnungen, 25 000 km Straßen), nur einen kleinen Beitrag im Vergleich zu den Bedürfnissen (Brasilien z. B. braucht jährlich 400 000 Wohnungen) bedeuten. T. Moscoso, der Sekretär der Allianz, gab zu, daß die Kredite bis jetzt noch zum großen Teil verwandt wurden, um das Defizit der jeweiligen Regierungen zu decken (vgl. Argentinien: 1962 500 Millionen Dollar).
Im Jahre 1961 lenkte J. F. Kennedy die Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung auf die Fehlpolitik der USA, die sich darin zeigte, daß die USA 1961 in die Entwicklungsländer 200 Millionen Dollar investierten, dagegen aber 1,3 Milliarden gewannen, während sie in Westeuropa im gleichen Jahr 1,5 Milliarden Dollar investierten und nur 1,3 Milliarden Dollar gewannen.

Der Konflikt hat sich verschärft

Die Konferenz von Punta del Este brachte eine Verschärfung der ständigen, latenten Konflikte zwischen den USA und Lateinamerika mit sich, hauptsächlich in Form prokubanischer Demonstrationen, Streiks und antiamerikanischer Stellungnahmen breiter Kreise der Intellektuellen. Dazu kamen gleichzeitig aber auch eine ganze Reihe von Maßnahmen der rechtsgerichteten bzw. antikommunistischen Kreise: Die christliche Demokratie Ekuadors schloß den Außenminister aus ihrer Partei aus, da er sich nach Meinung der Partei auf der Konferenz zu neutralistisch verhalten hatte. Der argentinische Präsident Frondizi wurde von den Militärs gezwungen, die Beziehungen zu Kuba abzubrechen — kurze Zeit später wurde er gestürzt. Die Anwesenheit Kubas bei der Konferenz, vertreten durch „Che" Guevara, löste große Spannungen aus, denn die Hauptfrage der unmittelbar darauffolgenden Zeit war gerade der Ausschluß Kubas aus der Organisation Amerikanischer Staaten. Das war dann auf einer Gegenkonferenz der lateinamerikanischen Völker in Havana zu

gleicher Zeit, bei der nicht unbedeutende Politiker anwesend waren (Allende aus Chile, Juliao aus Brasilien, Cardenas aus Mexiko), für Castro der Anlaß, sich im Februar 1962 unmißverständlich als Kommunist zu bekennen und die Unvermeidbarkeit einer gewaltigen Revolution in Lateinamerika als einzigen Weg zu wirklicher Befreiung der lateinamerikanischen Länder anzukündigen.

Ein Jahr nach der Konferenz von Punta del Este betonte J. F. Kennedy (November 1962) die Entschlossenheit der USA, „das umfangreiche Bemühen der USA weiterzuführen, um dem Bedarf der lateinamerikanischen Völker im Bereich der Wohnungsnot, Arbeit und Boden, Gesundheit und Schulung" gerecht zu werden. Gleichzeitig erklärte Kennedy, daß die Revolution nur vermeidbar und eine evolutionäre Entwicklung möglich sei, wenn die oberen Schichten auf ihre Privilegien verzichteten und eine raschere Reform der ungerechten Sozial- und Wirtschaftsstrukturen durchführten.

Solange aber nicht gegen die zwar latente, aber doch wirksame imperialistische Politik der amerikanischen Wirtschaftsinteressen vorgegangen wird, ist auch keine Änderung der mit der amerikanischen Wirtschaftspolitik gekoppelten Interessen der einheimischen priviligierten Schichten der lateinamerikanischen Völker zu erwarten.

Antikommunismus führt zu Interventionismus

Seit dem Sturz der Militärdiktatoren (um 1958) in fast allen lateinamerikanischen Staaten und der folgenden Machtübernahme durch sozial fortschrittliche, gemäßigte Regierungen, die dennoch auch stark unter dem Druck der alten, priviligierten in- und ausländischen Interessengruppen stehen, hauptsächlich aber seit der deutlichen Tendenz der Castro-Revolution zum Kommunismus, beginnt allmählich wieder das alte Prinzip des Interventionismus der Monroedoktrin an Boden zu gewinnen. Der Anlaß der Wiederbelebung des amerikanischen Interventionismus ist die wachsende Gefahr des Kommunismus in Lateinamerika. Schon 1959 sagte Foster Dulles, daß die Beherrschung und Kontrolle der politischen Institutionen irgendeines Staates durch den internationalen Kommunismus die größte Gefahr für die Souveränität und Unabhängigkeit der amerikanischen Staaten darstelle und zu einem politischen Herrschaftssystem in dieser Hemisphäre führe, das einer außerkontinentalen Macht eigen ist. Die Intervention in Guatemala (Sturz des fortschrittlichen Präsidenten Arbenz) wurde auf Grund dieses Prinzips gerechtfertigt. Auch J. F. Kennedy stand am Anfang seiner Präsidentschaft vor einer solchen Entscheidung, die von der Verwaltung seines Vorgängers schon vorbereitet war: die panamerikanische Politik des Nonintervention-ismus bedeutet nicht Passivität! „Wenn die Nationen dieses Kontinents ihre Entschlossenheit vergessen, gegen den Kommunismus zu kämpfen, will ich sie wissen lassen, daß meine Regierung entschlossen ist, ihre Pflicht, unser Land zu verteidigen, zu erfüllen." So identifizierte damals Kennedy wie heute auch Johnson die kommunistische Gefahr mit der Sicherheitsgefährdung der USA. Aus diesem Grunde kehrten die USA zu den alten Prinzipien ihrer Lateinamerikapolitik zurück. Nicht alles aber, was den Antikommunismus stützt, ist für die mit einer großen antiamerikanischen Empfindlichkeit belasteten lateinamerikanischen Staaten günstig. Die Ablehnung der proamerikanischen Haltung bedeutet nicht unbedingt eine prokommunistische Haltung. Die Fiktion der amerikanischen Politik, nach der als bedingungsloses Prinzip der Satz aufgestellt wird, „wer nicht für mich ist, der ist gegen mich", fördert den Kommunismus mehr, als sie ihn bremst.

Seit der Gründung der ersten kommunistischen Partei Lateinamerikas (Buenos Aires 1919) ist der Kommunismus in allen Ländern gescheitert. Castro selber wurde im Anfang, gleich nach seiner Machtübernahme, in New York bejubelt. So kann man die Frage stellen: Hätte Castro sich auch dann zum Kommunisten gewandelt, wenn die Hochfinanz der USA ihm seine Forderungen für eine Regelung der wirtschaftlichen Situation Kubas erfüllt hätte?

Durch das jüngste Geschehen in Santo Domingo gewinnt diese Frage erneut an Aktualität. Auch wenn die Haltung der lateinamerikanischen Staaten hinsichtlich der Intervention der USA vom 14. April sehr unterschiedlich war, so stellt doch ihre Ablehnung durch gemäßigte, sozial fortschrittliche Regierungen — wie Frei — die Gültigkeit, Wirksamkeit und Nützlichkeit der „Organisation Amerikanischer Staaten" und damit eines der letzten Instrumente der Lateinamerikapolitik der USA sehr in Frage. Die Schwäche der OAS ist allzu deutlich, ebenso wie die Kompromißsituation vieler Regierungen zwischen Oligarchie und Linksparteien.

Aus der totalitären Welt

Aktuelle Probleme kommunistischer Politik in Mitteldeutschland

Am 7. Oktober 1964 wurde in Mitteldeutschland der 15. Jahrestag der Gründung der „DDR" und am 8. Mai 1965 der 20. Jahrestag der „Befreiung" von der Hitler-Diktatur ausgiebig mit Reden über die „Errungenschaften" und mit der Proklamation großer Zukunftsperspektiven gefeiert. Und es ist nicht zu verkennen, daß es in jüngster Zeit Anzeichen für eine langsame, aber stetige Aufwärtsentwicklung gibt. Innen- und außenpolitisch beginnt sich im Unterschied zu früheren Jahren eine relative Stabilisierung des Ulbricht-Regimes abzuzeichnen. Die krisenartige Situation der Jahre 1959 bis 1963 wurde überwunden. Dieser Entwicklungstrend findet in zunehmendem Selbstbewußtsein der SED-Führer seinen sichtbaren Ausdruck.

Der wirtschaftliche Aufstieg Mitteldeutschlands

Die Anwendung bisher verpönter Kategorien der Betriebswirtschaftslehre, wie Gewinn, Kosten, Preis, Umsatz, als sogenannter ökonomischer Hebel im Rahmen des „Neuen ökonomischen Systems der Planung und Leitung der Volkswirtschaft" (Beschluß des Präsidiums des Ministerrats vom 11. Juni 1963) sowie die Reform der Industriepreise haben erheblich zu einer rentableren Produktion beigetragen. Die Verluste, die durch die zentralistische Planbürokratie früher entstanden sind, haben sich vermindert. Ein pragmatischeres Vorgehen in der Wirtschafts-

führung und die Übertragung größerer Befugnisse an die Generaldirektoren der Vereinigungen Volkseigener Betriebe (VVB) und die Direktoren der Volkseigenen Betriebe (VEB) reduzierten die Einmischungsversuche fachlich wenig qualifizierter Parteifunktionäre. Bereits auf der Fünften Tagung des Zentralkomitees der SED (3.—7. Februar 1964) bezeichnete Ulbricht die Generaldirektoren der 80 VVB als „Schlüsselfiguren des gesamten Wirtschaftssystems". Ohne Zweifel ist ihr Einfluß gewachsen. Die SED-Führung unternimmt auch beträchtliche Anstrengungen, um politisch zuverlässige wirtschaftliche Führungskräfte heranzubilden. Beim Zentralkomitee der SED wurde als Ausbildungsstätte ein „Zentralinstitut für Sozialistische Wirtschaftsführung" geschaffen. In die leitenden Parteiorgane wurden mehr Wissenschaftler, Techniker, Ingenieure, Ökonomen gewählt. Das Abrücken von dogmatischen alten Führungsmethoden trug erheblich dazu bei, in der industriellen und landwirtschaftlichen Produktion (nach einer Zeit relativer Stagnation) wieder sichtbare Fortschritte zu erzielen. Die Versorgungslage mit Lebensmitteln und Konsumgütern aller Art hat sich gegenüber den vergangenen Jahren beträchtlich gebessert, wenngleich das Warensortiment noch immer unter dem bundesdeutschen Niveau liegt.

Bei der Beurteilung der Situation in Mitteldeutschland werden im Westen vorwiegend nur Vergleiche mit der Bundesrepublik herausgearbeitet. So richtig dieses Verfahren auch vom Gesichtspunkt der innerdeutschen und europäischen Auseinandersetzung mit dem Kommunismus ist, so muß doch auch die Position der „DDR" innerhalb des kommunistischen Machtbereichs richtig eingeschätzt werden.

Aber selbst bei einem Vergleich der Industrieproduktion der einzelnen Länder in der Welt ist hervorzuheben, daß die „DDR" im Umfang der Industrieproduktion auf den achten Platz vorgerückt ist (die Bundesrepublik steht auf dem zweiten Platz und ist der größte Industrieexporteur der Welt). Laut Angaben der „Zentralverwaltung für Statistik der DDR" ergibt sich in einzelnen Produktionsbereichen folgende Plazierung:

„Im Vergleich der Pro-Kopf-Produktion mit den USA, Westdeutschland, Frankreich, Großbritannien, Japan und Italien hat die DDR folgende Positionen erreicht: Elektroenergie 3. Stelle, Zement 4. Stelle, Rohstahl 6. Stelle, Plaste und synthetische Harze 6. Stelle, Fernsehgeräte 4. Stelle" („Neues Deutschland", 9. 5. 65, S. 10).

Das industrialisierteste Land des Ostblocks

Im „Europa-Archiv" (Heft 21, 1964) veröffentlichte Hans-Dieter Schulz sehr beachtenswerte Angaben zum Industriepotential der „DDR". An Hand von statistischem Material wird die wirtschaftliche Potenz der „DDR" mit der der Sowjetunion und anderen kommunistischen Staaten verglichen. Schulz stellt u. a. fest:

„Die flächenmäßig nur kleine DDR ist das am dichtesten besiedelte Mitgliedsland des Rates für Gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW). Die politisch zu Osteuropa, geographisch zu Mitteleuropa, der Kultur und Geschichte nach aber zu Westeuropa gehörende DDR verfügt nach der Sowjetunion über das zweitgrößte Industriepotential aller sozialistisch regierten Länder Europas. Ihre Landwirtschaft, ihr Handel und Verkehr nehmen gleichfalls Spitzenstellungen innerhalb des RGW ein.

... Kein Land des sozialistischen Wirtschaftssystems ist so stark industrialisiert wie die DDR. 1961 wurden hier 63,7 % des Nationaleinkommens von der Industrie erwirtschaftet. In der Tschechoslowakei, die der DDR ein hartes Kopf-an-Kopf-Rennen liefert, entfielen dagegen 62 % (1960) des Nationaleinkommens auf die Industrie, in Ungarn 56,7 % und in der UdSSR nur 51,8 % ...

In vielen Fällen rückt die DDR auch ... vom zweiten auf den ersten Platz vor, wenn man die Produktion nicht in absoluten Zahlen vergleicht, sondern auf die jeweilige Bevölkerungsgröße bezieht. Pro Kopf gerechnet, erreicht die DDR-Produktion die erste Stelle im RGW bei Rundfunkgeräten und Fernsehempfängern, aber auch bei Margarine und Butter. Besonders groß wird der Vorsprung der DDR vor allen anderen RGW-Ländern einschließlich der Sowjetunion bei der chemischen Produktion. Nach Unterlagen der Ständigen RGW-Kommission für Chemie betrug 1958 die Pro-Kopf-Produktion an Düngemitteln in der DDR 113 kg (ČSSR 16,7 und UdSSR 14,3 kg). Bei Kunststoffen erreichte die DDR 1958 rund 5,4 kg pro Kopf (ČSSR 3,5 und UdSSR 1,1 kg). Die Erzeugung von Chemiefasern betrug 1958 in der DDR 8,7 kg pro Kopf, während die Tschechoslowakei nur auf 4,1 kg und die Sowjetunion lediglich auf 0,81 kg kam.

... Dem industriellen Rang der DDR entspricht seit Jahren auch ihre führende Position im Außenhandel des Rates für Gegenseitige Wirtschaftshilfe. Schon 1960 lag sie mit einem Außenhandelsvolumen von 3,9 Milliarden neuen Rubeln nach der Sowjetunion (10,1 Milliarden) und vor der Tschechoslowakei (3,4 Milliarden) auf dem zweiten Platz. Die Umsatzzahlen im Außenhandel des Jahres 1962 lauten (neue Rubel): UdSSR 11,8 Milliarden, DDR 4,24 Milliarden, ČSSR 3,8 Milliarden, Polen 3,19 Milliarden, Ungarn 1,98 Milliarden, Rumänien 1,53 Milliarden und Bulgarien 1,33 Milliarden."

Die „DDR" ist auch der größte Maschinenlieferant im Osten. Schon 1960 betrug der Maschinenanteil am „DDR"-Export 48,4 %. Bei der ČSSR lag dagegen der Maschinenanteil im Export bei 45,1 % und in der UdSSR nur bei 20,5 %. Unter dem Stichwort der zweiten industriellen Revolution unternimmt die „DDR" gegenwärtig die intensivsten Anstrengungen im Ostblock, die Produktionsmethoden auf den wissenschaftlich-technischen Höchststand zu bringen. Im Vergleich mit anderen kommunistischen Staaten hatte Mitteldeutschland im vergangenen Jahr die höchste Wachstumsrate in der industriellen und landwirtschaftlichen Produktion aufzuweisen.

Selbst in den meisten Bereichen der Landwirtschaft steht Mitteldeutschland in Hektarerträgen an der Spitze im kommunistischen Block. 1962 betrug der Hektarertrag an Weizen 31,1 Doppelzentner, die ČSSR folgte mit 24,4 — alle anderen kommunistischen Länder (auch die Sowjetunion) lagen unter 20 Doppelzentnern. Man kann heute behaupten, daß die Bevölkerung der „DDR" den höchsten Lebensstandard im kommunistischen Machtbereich hat und, vom Osten her gesehen, sich in Mitteldeutschland ein wahres Wirtschaftswunder vollzogen hat.

Natürlich ist dieses „Wirtschaftswunder" nicht als Ausdruck eines Triumphes der sozialistischen Ordnung in Mitteldeutschland zu werten. Schon vor der kommunistischen Herrschaft war Mitteldeutschland hochindustrialisiert und verfügte über eine breite Schicht qualifizierter Facharbeiter, Ingenieure und Landwirte. Wenn heute die „DDR" eine so beachtenswerte Position in der Weltwirtschaft und vor allem im kommunistischen Machtbereich einnimmt, so ist dies vornehmlich das Verdienst der mitteldeutschen Arbeiter, Bauern und Techniker, die unter äußerst mißlichen Bedingungen (Materialmangel, alte Maschinen und Anlagen, hemmende Planbürokratie, mangelnde Freiheit, Abneigung gegen das Regime usw.) dennoch erstaunliche Leistungen vollbrachten. Es ist jedoch auch zu berücksichtigen, daß Mitteldeutschland nach 1945 relativ ungünstige Startbedingungen hatte. Es war von starken Kriegszerstörungen betroffen, viele Jahre hatte es riesige Reparationslasten zu tragen, lange Zeit mußte es einen sehr unvorteilhaften Außenhandel

mit der Sowjetunion treiben, und es erhielt keine dem Marshallplan vergleichbare ausländische Starthilfe.

Das Verhältnis zur Sowjetunion

Die SED-Führung war im übrigen in den vergangenen Jahren bemüht, sich im Rat für Gegenseitige Wirtschaftshilfe (RGW) beispielhaft zu verhalten, ungeachtet zeitweiliger erheblicher Nachteile für die mitteldeutsche Wirtschaft und den Lebensstandard der Bevölkerung.
Die „DDR" steht auch in bezug auf den Osthandelsanteil, wenn man von Bulgarien absieht, an der Spitze der RGW-Staaten. 1963 betrug ihr Osthandelsanteil 78,5 %. Die „DDR" hat sich im RGW einen angesehenen Platz erworben und hat sich bislang konsequent für einen stärkeren wirtschaftlichen Zusammenschluß eingesetzt.
Auch im Handel mit dem Westen steht die „DDR", gemessen an ihrer Bevölkerungszahl im kommunistischen Machtbereich, mit an der Spitze. Die Handelsorgane der „DDR" unterhalten Handelsbeziehungen mit mehr als 100 Ländern. Die „DDR" bemüht sich stetig um den Ausbau dieser Beziehungen und erstrebt vor allem Handelsabkommen auf Regierungsebene.
Schadenfroh weisen die SED-Funktionäre darauf hin, daß die nach dem 13. August 1961 ausgegebene Boykottlosung gegen die Leipziger Messe einen Mißerfolg hatte und daß sich die führenden Firmen aus der freien Welt danach drängen, in Leipzig vertreten zu sein.
Gestützt auf ihre wirtschaftliche Potenz und eine geschickte Taktik, ist die „DDR" zunehmend bemüht, als gleichberechtigter Partner der Sowjetunion aufzutreten und die Satellitenrolle abzustreifen. Der „Vertrag über Freundschaft, gegenseitigen Beistand und Zusammenarbeit zwischen der Deutschen Demokratischen Republik und der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken", der am 12. Juni 1964 in Moskau von Chruschtschow und Ulbricht unterzeichnet wurde, festigte die Position Ulbrichts durch eine eindeutige Garantieerklärung für die „Staatsgrenzen der DDR". Durch diesen Vertrag wurde aber nicht nur die Existenz der „DDR" garantiert, sondern die Sowjetunion bekräftigte darin auch ihren außenpolitischen Grundsatz, daß die Wiedervereinigung nur eine Angelegenheit der „beiden souveränen deutschen Staaten" sei. Erstmalig wurde in einem Vertrag West-Berlin als „selbständige politische Einheit" bezeichnet.

Größere Aktionsfreiheit

Gestützt auf ihr wirtschaftliches Gewicht im kommunistischen Machtbereich und auf den allgemeinen Trend begrenzter nationalstaatlicher Regungen im einst homogenen Ostblock, gewinnt auch die „DDR" einen größeren Aktionsradius für eine selbständigere Politik, jedoch liegt vornehmlich in den entscheidenden Fragen, in denen eine unmittelbare Konfrontation kriegerischer Art mit den Westmächten droht, weiterhin die gesamte Entscheidungsbefugnis in den Händen der Sowjetunion. Zwar gibt es in diesen Fragen, die sich insbesondere um das Problem West-Berlin konzentrieren, zwischen Ulbricht und den Sowjetführern nicht unbeträchtliche Meinungsverschiedenheiten, dennoch muß man feststellen, daß angesichts der härteren Deutschlandpolitik von Breshnew und Kossygin die Meinungsverschiedenheiten sich in jüngster Zeit verringert haben.
Da die mitteldeutschen Machthaber bisher folgsam gewesen sind und sich als angenehme Statthalter bzw. Partner der Sowjetunion bewährt haben, ist auch von seiten des Kreml nicht zu erwarten, daß sie die keimhaften nationalkommunistischen Regungen in Mitteldeutschland, die aus wohlerwogenen Gründen in jüngster Zeit von Ulbricht gefördert und zum Teil initiiert wurden, unterdrücken. Im Gegenteil, gerade unter dem Aspekt begrenzter Auflockerungstendenzen im kommunistischen Machtbereich wird die „DDR" für die Sowjetunion als zuverlässiger Partner noch wichtiger. Die „DDR" mag politisch zwar weiterhin in entscheidenden Fragen Satellit der Sowjetunion sein, doch zugleich ist sie der bedeutendste Außenhandelspartner der UdSSR. Zwar ist Mitteldeutschland von sowjetischen Rohstoffen abhängig, aber es ist kein einseitiges wirtschaftliches Abhängigkeitsverhältnis mehr, da die Sowjetunion auch auf bestimmte Erzeugnisse aus Mitteldeutschland angewiesen ist. Zugleich ist die „DDR" aber infolge niedrigerer Bevölkerungszahl, unmittelbarer Berührung mit dem Westen und vor allem wegen weitverbreiteter Ablehnung des kommunistischen Regimes durch die Bevölkerung ein politisch und militärisch schwaches Glied in der Kette kommunistischer Staaten. Dieser Zustand kann gegenwärtig nur durch die ständige Anwesenheit sowjetischer Truppen wettgemacht werden.

Innenpolitische Festigung des Ulbricht-Regimes

Doch gelang es in jüngster Zeit dem Ulbricht-Regime, sich auch innenpolitisch weiter zu stabilisieren. Der Sturz Chruschtschows hatte günstige Auswirkungen, weil die neue Sowjetführung Ulbricht viel entschlossener unterstützt. In jüngster Zeit konnten die kommunistischen Behörden und die Justiz zunehmend den Weg „sozialistischer Legalität" gehen und im Innern auf die Anwendung offener Terrormethoden weitgehend verzichten. Widerstandshandlungen aktiver und passiver Art haben — soweit es dafür Anhaltspunkte gibt — abgenommen. Die von Ulbricht zum 15. Jahrestag der Gründung der „DDR" ausgegebenen Losungen von der allmählichen Umwandlung der „Arbeiter-und-Bauern-Macht" zum „Volksstaat" und der SED zur „Volkspartei" weisen die Richtung eines begrenzt reformerischen Kurses in der Innenpolitik.
Das „Neue ökonomische System der Planung und Leitung der Volkswirtschaft" ist offenbar das Kernstück des neuen Kurses. Im Rahmen dieses Systems wird stärker an die materiellen Interessen des einzelnen appelliert. Die SED-Führer bemühen sich, der Bevölkerung die Mitarbeit am Aufbau des Sozialismus schmackhafter zu machen. Die Durchführung von Ulbrichts Reformen in der Wirtschaftsführung erfordert gegenüber der Bevölkerung weitgehend eine Haltung der Verträglichkeit. Brutale Unterdrückung, plumpe Bevormundung und aufdringliche Erziehung sind daher heute weniger zweckmäßig. Dennoch darf man nicht erhoffen, daß die Durchsetzung der Reform in der Wirtschaftsführung die gesamte kommunistische Ordnung verändert, denn erstens beabsichtigt die Reform der Wirtschaftsführung die ökonomische Basis des Sozialismus zu festigen, sie führt keineswegs zur Aufhebung des zentralen Dirigismus (in ihr ist kaum eine Spur des jugoslawischen Beispiels enthalten), und zweitens gibt es noch die starke Gruppe der Parteiideologen, die darüber wacht, daß sich die Wirtschaftsfachleute nicht der Parteikontrolle entziehen.
In den letzten Jahren wurden kleine Erleichterungen im täglichen Leben geschaffen. Die Furcht vor dem SSD ist geringer geworden. Wenigstens für die Rentner wurde eine begrenzte Freizügigkeit im innerdeutschen Reise-

verkehr wiederhergestellt. (Anderseits offenbart die Tatsache, daß die SED-Führung nur den Rentnern dieses Zugeständnis machen kann, die immer noch vorhandene Labilität.) In kleinen Fragen ist die SED etwas großzügiger geworden und reglementiert weniger, z. B. wird modernste Tanzmusik geduldet. West-Stars durften auftreten. Die „Deutsche Künstler-Agentur" bemühte sich um ein Gastspiel der „Beatles". Die Verdammung der „dekadenten Pseudokunst des Hüftenwackelns und Johlens nach Noten" wurde im allgemeinen aufgegeben. Dennoch darf man diese kleinen Zugeständnisse nicht überbewerten oder daraus gar Hoffnungen auf eine Aufweichung des Ulbricht-Regimes ableiten. Zwar kann man heute unbeanstandet twisten, westfernsehen und auch „heiße Eisen" (Bürokratismus, Überheblichkeit, Selbstzufriedenheit u. a.) ansprechen, doch an der Herrschaft der SED darf auch weiterhin nicht ungestraft gerüttelt werden. Der Fall des kommunistischen Rebellen Prof. Robert Havemann ist ein Beispiel dafür, daß die SED-Führung alle echten Aufweichungstendenzen bekämpft.

Stärkere Beachtung der öffentlichen Meinung

Sehr bemerkenswert ist in jüngster Zeit, daß die öffentliche Meinung zunehmend als Machtfaktor berücksichtigt wird. Nachdem schon seit dem Tode Stalins in der mitteldeutschen Presse organisierte Diskussionen einen größeren Raum einnahmen und häufiger auch bemerkenswert kritische Stellungnahmen abgedruckt wurden, werden nun Meinungsbefragungen systematisch durchgeführt. Beim Zentralkomitee der SED wurde ein Institut für Meinungsforschung gegründet, zu dessen Leiter der Altkommunist und frühere Innenminister Karl Maron ernannt wurde. Die Errichtung eines derartigen Parteiinstituts ist ein Novum.

Die SED-Führung hat offenbar erkannt, daß die Leitung von Wirtschaft und Gesellschaft und die Erziehung der Menschen nicht durch Agitation, Propaganda und einschüchternden Terror allein zu meistern sind, sondern durch Anwendung soziologischer Erkenntnisse ergänzt werden müssen. Auf der Fünften Tagung des Zentralkomitees der SED wurde ein Entwicklungsprogramm für (angewandte) Soziologie propagiert. Dieses Programm wurde inzwischen von der Ideologischen Kommission beim Politbüro und dem Institut für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee weiter ausgearbeitet und ist am 15. September 1964 vom Politbüro verabschiedet worden.

Es verdient Beachtung, daß die Zentren der Meinungsforschung in Parteiinstitutionen konzentriert werden, die direkt dem Zentralkomitee unterstellt sind. Einerseits ist die SED damit in der Lage, unangenehme Ergebnisse leichter zu verbergen bzw. unliebsame Untersuchungen von vornherein zu verhindern, anderseits kann dadurch die Meinungsforschung der Parteiführung helfen, ihr ein besseres Bild von der Wirklichkeit zu vermitteln, um, daran anknüpfend, zweckmäßigere Lösungen im Sinne der Partei zu ermöglichen. In Ergänzung zu diesen Initiativen wurde auch ein „Institut für Bedarfsforschung" beim Ministerium für Handel und Versorgung errichtet. Aus all diesen Initiativen ist zu entnehmen, daß die SED-Führer der Sozial- und Werbepsychologie heute große Aufmerksamkeit schenken.

Die begrenzten Erfolge der letzten Zeit ermutigen die SED-Führer, stärker auf den Faktor Zeit zu bauen. Eine langfristigere Planung und ein behutsameres Vorgehen werden erkennbar. In den letzten Jahren wurden neue Gesetze (u. a. Jugendgesetz und Bildungsgesetz; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 475 ff.) verabschiedet, die das gesamte gesellschaftliche Leben auf lange Sicht grundlegend umgestalten sollen.

Wenn auch Ulbricht bisher mit dem Hinweis, es habe in Mitteldeutschland nie einen Stalinismus gegeben und demzufolge sei eine Entstalinisierung gegenstandslos, jede wirklich bedeutsame Maßnahme zur Entstalinisierung verhindert hat, so ist auch hier in den letzten Jahren manche Auflockerung eingetreten. Zwar hat das Ulbricht-Regime in allen wesentlichen Fragen auch innenpolitisch keine Konzessionen gemacht, doch die Methoden der Ausübung kommunistischer Diktatur wurden erheblich verfeinert.

Auf diese Weise wurde bisher eine grundlegende Veränderung in der SED-Führung verhindert. Ulbricht und seine getreuesten Gefolgsleute haben ihren Platz im Politbüro erfolgreich behauptet. Sofern es in den Jahren nach Stalins Tod Veränderungen im Führungskollektiv gegeben hat, so wurden nicht die am meisten belasteten Stalinisten, sondern nur Widersacher von Ulbricht ausgestoßen.

Außenpolitische Erfolge

Außenpolitisch konnte das Ulbricht-Regime weitere Erfolge in der internationalen Aufwertung erzielen. Systematisch wurde mit teilweisem Erfolg versucht, die Hallstein-Doktrin auszuhöhlen und zu umgehen. Vielfach wird übersehen, daß für die SED-Machthaber der Status, wie die „DDR" in einem anderen Staat vertreten ist, zwar eine bedeutsame, jedoch nicht die wichtigste Frage ist. Für die SED-Führer ist das Wesentlichere, daß die „DDR" sichtbar vorhanden ist. Wenn die „DDR" heute von Nasser noch nicht diplomatisch voll anerkannt ist, so ist dies nicht unbedingt als ein Mißerfolg Ulbrichts zu werten.

In zahlreichen blockfreien Staaten genießen die „DDR"-Vertretungen (ob als Generalkonsulat, Konsulat oder nur Handelsvertretung) inoffiziell fast alle diplomatischen Vorrechte wie die offiziellen diplomatischen Vertretungen. Oft sind die „DDR"-Vertretungen personell stärker besetzt als die Botschaften der Bundesrepublik. Gemeinsam mit den Auslandskorrespondenten der kommunistischen Allgemeinen Deutschen Nachrichtenagentur (ADN) und des SED-Zentralorgans „Neues Deutschland" wird dort eine zielstrebige Informationspolitik getrieben.

Kontakte auch mit Lateinamerika

Schwerpunkt außenpolitischer Aktivität sind die blockfreien Staaten in Afrika und Asien, in jüngster Zeit auch Südamerika. Der eindeutigste Erfolg war bisher der Staatsbesuch Walter Ulbrichts in der Vereinigten Arabischen Republik und der Staatsbesuch von Marschall Tito in Ost-Berlin. Die „DDR" beschränkt sich aber nicht nur auf politische und wirtschaftliche Einflußnahme, sondern strebt auch nach kulturellen, sportlichen und wissenschaftlichen Kontakten, die sie unmittelbar politisch ausnutzt. Es gelang ihr z. B., Kulturvereinbarungen mit Indien und Freundschaftsverträge mit Universitäten in Kolumbien und Bolivien abzuschließen. In 45 internationalen, vornehmlich wissenschaftlich-technischen Organisationen wirken Experten aus Mitteldeutschland als gleichberechtigte Partner mit. Im Sport konnte die „DDR" die Isolierung vielfach durchbrechen. Es ist möglich, daß im Herbst dieses Jahres zwei deutsche Olympia-Mannschaften sanktioniert werden.

Die SED-Führung versucht, im Konflikt zwischen Peking und Moskau die eigenen Interessen wahrzunehmen. Zwar neigt die SED-Führung schon wegen der Anwesenheit sowjetischer Truppen, aber auch wegen des hohen industriellen Niveaus der „DDR" stärker zur Sowjetunion. Das schließt jedoch nicht aus, daß die SED-Führung zeitweilig (z. B. bei ihrem Druck gegen das freie Berlin) den konsequenteren rotchinesischen Standpunkt für sich zu nutzen sucht, um Moskau unter Druck zu setzen. So lähmend der Konflikt zwischen Moskau und Peking auf die Anziehungskraft des Weltkommunismus auch wirken mag, so muß dies nicht unmittelbar negative Auswirkungen für die SED-Führung haben. Sie hat die Chance, mehr umworben zu werden und auch sichtbarer aus ihrer Satellitenrolle herauszukommen.

Die Differenzen im früher einheitlichen kommunistischen Machtblock schwächen zwar die Stoßkraft des Kommunismus, aber man sollte diesen Trend nicht überschätzen. Von sowjetischer Bevormundung befreite kommunistische Parteien und Staaten, die im Innern mehr Freiheit gewähren, die konzilianter sind, mehr nationale Traditionen und Eigenarten berücksichtigen und die Macht behutsamer gebrauchen, können Kräfte anziehen, die bisher abgestoßen wurden.

Eingeständnisse der SED

Dieser Entwicklung steht die Tatsache entgegen, daß es den SED-Machthabern bisher noch nicht gelang, einen Stimmungsumschwung unter der Bevölkerung zu erreichen. Nach wie vor ist die Mehrheit der Bevölkerung gegen das Ulbricht-Regime. Die Entwicklung der freiheitlichen Gesellschaftsordnung in der Bundesrepublik wirkt auf Mitteldeutschland so ansteckend, daß letztlich nur durch Mauer und Stacheldraht die Existenz der „DDR" wirksam gesichert werden kann. Ohne Nennung neuer „Überhol-Termine" sind die mitteldeutschen Wirtschaftsmanager jedoch bestrebt, den Rückstand gegenüber der Bundesrepublik weitgehend aufzuholen und die wirtschaftliche Spitzenposition im kommunistischen Machtbereich auszubauen.

Aus den Ausführungen des Leiters der Ideologischen Kommission beim Politbüro der SED, Prof. Kurt Hagers, und des Chefs der Agitationskommission, Prof. Albert Nordens, sowie des „Kronprinzen" von Ulbricht, Erich Honeckers, auf der Siebten Tagung des Zentralkomitees der SED (2. bis 5. Dezember 1964) konnte man entnehmen, daß es der SED trotz aller Anstrengungen nicht gelungen ist, die Kritik an der Errichtung der Mauer und an der mangelnden Freizügigkeit im Reiseverkehr zu überwinden und die Zweifel an der Richtigkeit der kommunistischen Wiedervereinigungspolitik zu zerstreuen.

Kurt Hager mußte in seinem „Bericht des Politbüros" an das Siebte Plenum des Zentralkomitees eingestehen:

„Dennoch müssen wir uns darüber klar sein, daß noch viele Fragen über die Lehren der deutschen Geschichte, die Ursache der Spaltung Deutschlands durch die westlichen Imperialisten, die Rolle der DDR und die Herrschaft des staatsmonopolistischen Kapitalismus in Westdeutschland, die Sicherungsmaßnahmen vom 13. August 1961 und andere Probleme beantwortet werden müssen. Die Arbeit vieler Parteiorganisationen zur Klärung der Grundfragen unserer Politik ist jedoch noch ungenügend entwickelt. Viele Parteimitglieder sind einer offensiven Stellungnahme zu den politisch-ideologischen Fragen noch nicht gewachsen" („Neues Deutschland", 4. 12. 64, S. 3).

Erich Honecker stellte fest:

„Die Ergebnisse der Meinungforschung und die Berichte der Kreis- und Bezirksleitungen sowie der Grundorganisationen, die direkt an das Zentralkomitee berichten, zeigen, daß die Friedenspolitik unserer Partei und Regierung vorbehaltlose Zustimmung findet. Anders verhält es sich jedoch bei Problemen, die den Charakter der beiden deutschen Staaten sowie das Verhältnis zwischen ihnen betreffen. Nach wie vor bestehen Unklarkeiten auf diesem Gebiet. Man könnte hier Beispiele anführen. Im wesentlichen zeigen sie alle, daß es erforderlich ist, noch prinzipieller als bisher — ich möchte sagen, bis in den letzten Winkel unserer Deutschen Demokratischen Republik — Klarheit über die historische Rolle der Deutschen Demokratischen Republik und Klarheit über den Charakter und den Weg zur Überwindung des staatsmonopolistischen Kapitalismus in Westdeutschland zu schaffen" („Neues Deutschland", 5. 12. 64, S. 3).

Auch aus jüngster Zeit sind Fragestellungen von mitteldeutschen Landsleuten bekannt, in denen deutlich Kritik und Skepsis gegenüber der Politik der SED enthalten sind. Die Aktionen während der letzten Bundestagssitzung in Berlin (7. April 1965) stießen z. B. auf Mißfallen. Vielfach wurde beanstandet, daß die West-Berlin-Frage wieder hochgespielt worden ist. Man fragte, ob nicht Protestnoten genügt hätten, da doch „an den Reden des Bonner Parlaments noch niemand gestorben sei". Verschiedene Ostberliner, die sich ebenfalls durch Tiefflüge von Düsenjägern belästigt fühlten, protestierten bei den Polizeirevieren bzw. meldeten bei den Bezirksämtern die entstandenen Fensterschäden. Auch der Besuch der britischen Königin in West-Berlin und deren gemeinsames Auftreten mit dem Bundeskanzler hinterließ in Mitteldeutschland ein sehr positives Echo.

Trend zur Resignation

Aber es lassen sich in jüngster Zeit auch andere Momente erkennen. Der Prestigeerfolg Ulbrichts in Ägypten förderte bei der Bevölkerung die unliebsame Erkenntnis, daß das Ulbricht-Regime mehr und mehr an internationalem Ansehen gewinnt und daß die Zeit für den Osten arbeite. Trotz anfänglicher Genugtuung über die Bundestagssitzung in Berlin zeigte sich ein Großteil der Bevölkerung skeptisch. Weit verbreitet war die Ansicht, „eine Bundestagssitzung in Berlin ist ja ganz schön, aber demonstriert worden ist in erster Linie die Ohnmacht des Westens gegenüber kommunistischer Willkür". Zahlreiche Menschen äußerten auch die Befürchtung, daß derartige Bonner Initiativen nur die Chancen für neue Passierscheinabkommen vermindern könnten.

Zwar ist die Wiedervereinigung noch immer der sehnlichste Wunsch der mitteldeutschen Bevölkerung, doch kann nicht verkannt werden, daß die abnehmenden Hoffnungen auf eine baldige Wiedervereinigung dazu führen, den Trend zur Resignation und Anpassung in Mitteldeutschland zu stärken und den Willen zum Widerstand zu schwächen. Zahlreiche Mitteldeutsche haben nach 20 enttäuschenden Jahren sogar die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung ganz aufgegeben, obwohl sie vielfach innerlich dem Kommunismus immer noch skeptisch, abwartend oder gar feindlich gegenüberstehen. Dennoch ist zu beachten, daß offensichtliche Erfolge — die heute die SED-Führer klugerweise meist in erster Linie nicht sich, sondern dem Volk zuschreiben — die Menschen in Mitteldeutschland unzweifelhaft in zunehmendem Maße mit einem gewissen Stolz auf das erfüllen, was sie in harter Arbeit unter mißlichen Umständen selbst geschaffen haben.

Der 20. Jahrestag der sogenannten Befreiung — der 8. Mai — war auch für die SED-Führer eine gute Gelegenheit, ihr gestiegenes Selbstbewußtsein in der inner-

deutschen Auseinandersetzung kräftiger herauszustellen. In Anspielung auf die Erwägungen einer westlichen Deutschlandinitiative erklärte Ulbricht auf der Neunten Tagung des Zentralkomitees der SED (26. bis 28. April 1965):

„Die Deutschlandinitiative muß darin bestehen, in Westdeutschland die Macht der ewigen Störenfriede, die Macht der Rüstungsmillionäre und Hitlergenerale zu überwinden. Das ist die Deutschlandinitiative, auf die es zunächst in Westdeutschland ankommt" („Neues Deutschland", 28. 4. 65, S. 4).

Für den Fall einer erneuten Einberufung des Bundestages nach West-Berlin bzw. anderer „Provokationen" drohte Ulbricht entsprechende Gegenmaßnahmen wie in der Zeit vom 7. bis 12. April 1965 an (Durchführung großer Truppenmanöver, zeitweilige Sperrung einzelner Verkehrswege nach West-Berlin). Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Ulbricht bei derartigen Aktionen vom Kreml voll gedeckt wird. Die Sowjetführung billigt jedoch nur in bedeutenden Angelegenheiten eine harte Reaktion. Bei West-Berlin-Besuchen des Bundespräsidenten, des Bundeskanzlers oder einiger Minister sollen sich die SED-Führer mit Protesten oder Pressekampagnen begnügen.

Anerkennungsversuche

Obwohl das eindeutige Bekenntnis von Kossygin, Józef Cyrankiewicz, Luigi Longo, Jacques Duclos und anderen KP-Führern zur „DDR" sowie die erste gemeinsame Berliner Parade von Truppenteilen der Sowjetarmee und der „Nationalen Volksarmee" bei den Feierlichkeiten anläßlich des 20. Jahrestages der „Befreiung" zur Steigerung von Ulbrichts Selbstbewußtsein beträchtlich beitrugen, so ist jedoch auch zu beachten, daß Kossygin die Berlin-Frage in seinen Reden nicht berührte. In der „Prawda" und in der „Iswestija" wurde beim Abdruck des Manifestes der „Volkskammer der DDR" zum 20. Jahrestag der „Befreiung" der Passus ausgelassen, in dem die These aufgestellt ist, West-Berlin liege auf dem Territorium der „DDR". Offenbar wünscht der Kreml keine neue Offensive. Lediglich der Vertreter Rotchinas forderte bei den „Befreiungs"-Feierlichkeiten noch den Abzug der „ausländischen Besatzungstruppen" aus West-Berlin.

Das gesteigerte Selbstbewußtsein des Ulbricht-Regimes dürfte die Passierscheinverhandlungen kaum erleichtern. Als Nachfolger des verstorbenen Staatssekretärs im Ministerium für Kultur, Erich Wendt, führt nun der neuernannte zweite Staatssekretär beim „Vorsitzenden des Ministerrates der DDR", Michael Kohl, die Verhandlungen. Kohl war bisher Leiter der Rechtsabteilung im Außenministerium und wirkte als Experte für die Fixierung internationaler Abkommen. Während früher Alexander Abusch im Präsidium des Ministerrates für die Passierscheinverhandlungen zuständig war, ist nun damit zu rechnen, daß Willi Stoph die Kompetenz an sich zieht und damit die Passierscheinverhandlungen auf eine noch höhere Ebene zu heben trachte.

In den Reden zum 20. Jahrestag der „Befreiung" war aufgefallen, daß von einer Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen nicht mehr die Rede war. Man kann dies als Indiz dafür werten, daß Ulbricht sich innenpolitisch so fest im Sattel fühlt, daß er glaubt, auf materielle Konzessionen verzichten zu können. Alle verfügbaren Mittel sollen offenbar wieder für Investitionen in der Wirtschaft konzentriert werden. Aus den letzten Reden der SED-Führer und auch aus den jüngsten Ereignissen in der Sowjetunion kann man schließen, daß die seit dem Sturz Chruschtschows sich verzögernde Entstalinisierung zum Stillstand gekommen ist und vorerst keine weiteren Lockerungen mehr zu erwarten sind, wenngleich eine Restalinisierung wenig wahrscheinlich ist.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Die Eröffnung der Vierten Session

Mit der Eröffnung der Vierten Session am 14. September 1965 ist das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil in seine Endphase eingetreten. Sie soll nach dem Willen des Papstes und nach dem Wunsch der Mehrheit der Väter die letzte sein. Dieser Wunsch war bei der Wiedereröffnung der Beratungen von der Hoffnung begleitet, man werde ohne nochmalige Unterbrechung die Beratungen noch vor Weihnachten abschließen und die noch vorliegenden elf Entwürfe bis dahin endgültig verabschieden können. Der Ordo für die täglichen Konzilsmessen, der zu Beginn der Session an die Väter verteilt wurde, reicht bis zum 8. Dezember. Damit scheint wenigstens die Absicht verbunden, nach Möglichkeit an diesem Tage das Konzil zu schließen. Man glaubte das enorme Programm sogar ohne wesentliche Veränderung der Geschäftsordnung bewältigen zu können. Kardinal Döpfner stellte in der ersten Pressekonferenz des Konzilspresseamtes am Vorabend der Eröffnungsfeier eine Beschleunigung des Abstimmungsrhythmus und eine mögliche Reduzierung der Generalkongregationen nach Abschluß der eigentlichen Debatten in Aussicht, um den Kommissionen mehr Zeit für die Überarbeitung der Schemata zu lassen.

Das „Konzilsklima" schien bei der Wiederaufnahme der Arbeiten vor allem durch drei Faktoren bestimmt, in denen sich Skepsis und Zuversicht der Väter, der gläubigen Katholiken und der interessierten Beobachter aus den verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften und aus der „Welt" spiegeln: durch die psychologischen Nachwirkungen der Ereignisse der letzten Wochen der Dritten Session; durch das Fortbestehen eines klaren Gegensatzes zwischen der Mehrheit und einer kleinen Minderheit in wichtigen und für den Ausgang des Konzils entscheidenden Fragen wie in der Frage der Religionsfreiheit und in der Judenfrage; durch die Sorge um die Realisierung der Beschlüsse in der postkonziliaren Zeit, in die die laufende Session bereits überleitet.

Trotz Beschwichtigung und mancher Richtigstellung sind die negativen Eindrücke vom Ende der Dritten Session nicht ganz verwischt. Es blieb etwas von der Befürchtung zurück, die vermittelnden, aber autoritativ ausgesprochenen Maßnahmen des Papstes könnten sich einseitig gegen den Willen der übergroßen Konzilsmehrheit auswirken und diese Tendenz könnte sich in der Vierten Session von neuem bestätigen. Die Gerüchte um das Judenschema

während der letzten Zwischensession verstärkten diesen Eindruck: zu Unrecht, betrachtet man den Fortgang der Arbeiten als ganzen; denn die Kommissionen haben in dieser letzten Übergangsphase nicht nur gründlicher und koordinierter, sondern — mit wenigen Ausnahmen — auch im Sinne der Reformwünsche der Mehrheit gearbeitet.
Es kann freilich nicht übersehen werden, daß die Position einer kleinen Minderheit unverändert bleibt. Der Diskussionsbeginn über die Religionsfreiheit hat das deutlich gezeigt. Die Minderheit hat klare Stellung bezogen. Auch wenn sie numerisch klein ist, kann mit einer Meinungsänderung bis zu den Abstimmungen nicht gerechnet werden. Stimmen der Opposition, die sich auf der Dritten Session zurückgehalten hatten, wurden von neuem laut. Die Wiedereröffnung der Arbeiten wurde begleitet von neuen Protesten gegen das Judenschema. Die Tatsache, daß dieses Schema an den Schluß der Tagesordnung gesetzt worden ist (an sich nichts Außergewöhnliches, denn es bedarf ja nur noch der Billigung der „modi"), ließ von neuem Besorgnis aufkommen. Das alles zeigt, daß es sich bei der letzten Session keineswegs um einen allmählichen Ausklang handelt, sondern um den spannungsvollen Übergang von der Phase der Diskussion in das Stadium der Realisierung konkreter Reformen.

Ereignisse zu Sessionsbeginn

Mehrere kirchliche bzw. römische Ereignisse zu Sessionsbeginn standen in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit dem Fortgang der Konzilsarbeiten: die Exhortatio Apostolica *Quarta sessio,* die der Papst am 28. August 1965 (vgl. „Osservatore Romano", 29. 8. 65) an Bischöfe und Gläubige richtete, die Ankündigung der Reise des Papstes zur UNO durch den Kardinalstaatssekretär, die Veröffentlichung der Enzyklika *Mysterium fidei* über die Eucharistie am 11. September 1965, die Einsetzung einer Bischofssynode durch das Motu proprio *Apostolica sollicitudo,* das bei der Wiederaufnahme der Arbeiten in der Hundertachtundzwanzigsten Generalkongregation in Anwesenheit des Papstes vom Generalsekretär Erzbischof Felici verlesen wurde.

Aufruf zur Buße

In dem Schreiben vom 28. August 1965 kündigte Papst Paul VI. die Bußprozession an, die am Nachmittag des Eröffnungstages unter seiner Führung in Rom stattfand, und rief alle Gläubigen zu verstärktem Gebet und Bußwerken für einen guten Abschluß des Konzils auf. Dem öffentlichen Bußakt der Konzilsväter sollten sich alle Gläubigen, „wo immer die Kirche ist, in den modernen Großstädten, in den Industriezentren, in den Dörfern auf dem Lande und in den Bergen bis zu den einsamen Vorposten in den Missionsländern" anschließen. Im gleichen Schreiben ordnete der Papst an, daß in der Paulinischen Kapelle des Vatikanischen Palastes für die ganze Dauer der Vierten Session das Allerheiligste ausgesetzt bleibe, „damit die Herzen und die Gebete der Konzilsväter, die für das Konzil arbeiten, und die Priester, Ordensleute und die treuen Laien, die in Unserem Hause den Dienst verrichten, auf Jesus Christus in der Eucharistie, den Mittelpunkt der Liebe und das Band der Einheit in der Kirche, gerichtet seien".
Auf das Eröffnungsdatum, das Fest Kreuzerhöhung, hinweisend, bezeichnete der Papst das Konzil als „ein Zeugnis für den heilbringenden Wert des Kreuzes" vor der Welt. „Es will so die Rechte bezeugen, die sich der Erlöser dadurch über jedes Menschenherz erworben hat. Es will die Botschaft der Hoffnung, der Liebe und des Friedens noch lauter verkünden, die er allein mit göttlicher Autorität an die Menschen richtet, die heute mit Recht stolz sind auf die Errungenschaften der Wissenschaften und den Fortschritt, auf die Kühnheit ihrer Entdeckungen und wissenschaftlichen Experimente, auf die sozialen und politischen Errungenschaften, die aber ohne Christus, d. h. ohne Annahme seiner himmlischen Lehre und ohne bereitwillige und treue Beobachtung seines Gebotes der Liebe, der quälenden Ungewißheit unbeantworteter Fragen, der Zersetzung durch gegenseitiges Mißtrauen, den betrüblichen Tatsachen noch nicht überwundener Leiden, Krankheiten, Hungersnöte und Kriege ausgeliefert sind."
Sowohl in diesem Schreiben an die Bischöfe wie in der Eröffnungsansprache wurde das Bemühen deutlich, den spezifisch religiösen und übernatürlichen Sinn des Konzils herauszustellen, die Welt der Gegenwart, um deren tieferes Verständnis sich dieses Konzil gerade durch das Schema 13 bemüht, mit der Realität des Kreuzes zu konfrontieren und die dynamische Erneuerungsbewegung, die vom Konzil ausgeht, auf ihren eigentlichen Ausgangspunkt zu verweisen. Im übrigen kehren in dem Schreiben und in der Eröffnungsansprache drei Wendungen häufig wieder: Verantwortung, Einheit, Liebe. Dahinter wird das Bemühen deutlich, die inneren Spannungen, die das Konzil in der Kirche ausgelöst hat, zu einem dynamischen, aber geordneten Ausgleich zu bringen, die Reformbestrebungen in geordnete Bahnen zu lenken, zwischen entgegengesetzten Tendenzen auszugleichen, realistisch das Mögliche anzustreben, vor möglichen Verflachungen und vor einem oberflächlichen Konformismus mit der Welt zu warnen.

Die Enzyklika über die Eucharistie

Die Enzyklika über die Eucharistie kam unmittelbar vor der Eröffnung der Vierten Session überraschend. Mit Recht wurde bemerkt, daß es sich bei dieser Enzyklika im Gegensatz zu den mehr pastoralen Rundschreiben Johannes' XXIII. und den beiden bisherigen Enzykliken Pauls VI. selbst um ein Rundschreiben dogmatisch-lehrhaften Inhalts handelt, das sich gegen bestimmte theologische Meinungen wendet, die gegenwärtig besonders in Holland, aber auch in Deutschland und Frankreich in der Diskussion um die Eucharistie eine Rolle spielen.
Obwohl die Enzyklika (wir werden den Wortlaut im nächsten Heft veröffentlichen) keine Irrtümer verurteilt und keine Lehrmeinung als häretisch oder häresiegefährdet verurteilt, sondern die Theologen, die sich zur Erklärung bestimmter Lehrzusammenhänge wie Realpräsenz und Transsubstantiation neuer, in der katholischen Theologie ungebräuchlicher Termini bedienen, nur zu begrifflicher und dogmatischer Klarheit mahnt und die traditionelle Lehre bestätigt, ohne weitere Präzisierung oder Differenzierungen auszuschließen, genügte allein die Tatsache, daß ein solches Mahnschreiben am Vorabend der Vierten Session veröffentlicht wurde, um alle möglichen Gerüchte zu nähren und von einem „holländischen Schisma" zu sprechen. Die Veröffentlichung der Enzyklika hat auch deswegen überrascht, weil die niederländischen Bischöfe — in den Niederlanden wurde in der letzten Zeit die Diskussion um die Transsubstantiation und die Realpräsenz am nachhaltigsten geführt — bereits in einem gemeinsamen Hirtenbrief im Juni dieses Jahres (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 519) klärend

eingegriffen hatten und damals zugleich die Hoffnung bekundeten, volle Diskussionsfreiheit gewähren zu dürfen.
In ungewöhnlich scharfer Form hat Kardinal Alfrink in einer Pressekonferenz im Holländischen Dokumentationszentrum in Rom Vorwürfe gegen den holländischen Katholizismus, wie sie besonders in der italienischen Presse nach der Veröffentlichung der Enzyklika verbreitet wurden, zurückgewiesen. Man könne es, so erklärte der Kardinal, als Zeichen besonderer Vitalität der Kirche ansehen, daß trotz der Spannungen, die die Reformbewegung des Konzils ausgelöst hat, kein Schisma ausbreche. Die Treue der holländischen Katholiken gegenüber Rom sei in ihrem Glauben zudem so fest verankert, daß die Vorstellung von einem holländischen Schisma nur außerhalb der Niederlande habe entstehen können. Sehr energisch sprach sich der Kardinal für ein Klima freier Diskussion aus, die einem glimmenden Feuer unter der Asche vorzuziehen sei, auch wenn man in der Diskussion manchmal zu weit gehe. Was den antirömischen Geist betreffe, den man den holländischen Katholiken nachsage, so gebe es diesen überall in der Kirche, auch in Rom. Aber Kritik an gewissen Methoden des zentralen Verwaltungsapparats der Kirche bedeute noch lange nicht antipäpstliche Einstellung. Was die verschiedenen Streitfragen betreffe — der Kardinal bezog sich dabei allerdings weniger auf die Diskussion über die Eucharistie, sondern auf die in Holland ebenfalls recht lebhaften Auseinandersetzungen um den Priesterzölibat —, so möchte er nochmals davor warnen, zu meinen, „es gebe das Problem dort nicht, wo niemand den Mut hat oder haben kann, öffentlich zu sagen, was er denkt". Auch wenn diese Äußerungen zunächst nur gegen die italienische Presse gerichtet waren, die im Zusammenhang mit dem Erscheinen der Enzyklika ein falsches oder zum mindesten ein zu aufregendes Bild des holländischen Katholizismus zeichnete, so erklären sie sich doch letztlich aus tiefer gehenden latenten Spannungen zum Beginn der Vierten Session. Ein verständlicher Vorgang zu einem Zeitpunkt, an dem die eine, weiterdrängende Strömung ungeduldig auf weitere konkrete Reformen wartet und die andere diese ablehnt oder zurückstellen möchte.

Die Bischofssynode

Ein weiteres Ereignis kam unerwartet: die Errichtung der vom Papst bereits in seiner Ansprache vor der römischen Kurie am 21. September 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 69 ff.) in Aussicht gestellten, im Schema über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe vorgesehenen und von der großen Mehrheit der Väter gewünschten Bischofssynode. Noch am Vorabend der Eröffnung hatte Kardinal Döpfner vor der Presse erklärt, der Bischofsrat werde zwar kommen, ob schon im Verlauf dieser Session, könne er aber beim besten Willen nicht sagen. Aber bereits in der Eröffnungsansprache hatte der Papst die bevorstehende Errichtung eines solchen Rats angekündigt, und in der ersten Generalkongregation der Vierten Session wurde bereits das Motu proprio, durch das die Bischofssynode als ständige Körperschaft errichtet wird, in Anwesenheit des Papstes von Erzbischof Felici verlesen.
Die Errichtung der Bischofssynode ist ohne Zweifel eines der entscheidendsten Ereignisse der ganzen Konzilszeit. Mancher wird geneigt sein, darin das wichtigste dauerhafte Ergebnis des Konzils überhaupt zu sehen. Denkt man dabei nur an strukturelle Reformen, mag dem auch so sein. Auf alle Fälle handelt es sich um ein einschneidendes kirchengeschichtliches Ereignis, um eine erste, weitreichende Konkretisierung der Lehre von der Kollegialität. Sie bedeutet einen guten Start für die Vierte Session und in gewissem Sinne den institutionellen Fortbestand des Konzils auch nach dessen Abschluß.

Die Struktur der Synode

Wieweit die neue Institution Ausgangspunkt und zugleich Bürge für die weiteren Reformen sein kann, hängt aber von vielerlei Faktoren ab, deren Gewicht sich erst in der Praxis zeigen wird. Überblickt man die 12 Paragraphen des Motu proprio, in denen das Statut der Synode niedergelegt ist (den Wortlaut werden wir ebenfalls im nächsten Heft veröffentlichen), zeigen sich drei „Tendenzen": trotz der „kollegialen" Zusammensetzung eine klar hierarchische Gliederung: die Synode, die als Generalversammlung, als Außerordentliche Versammlung oder als „Sonderversammlung" (aus Vertretern eines bestimmten Gebietes zur Behandlung von Fragen eben dieses Gebietes) zusammentritt, hat in erster Linie eine informierende und beratende, wenn der Papst es wünscht, aber auch beschließende Funktion; der Papst bestätigt die Wahl der Mitglieder, ernennt den ständigen sowie den jeweiligen Versammlungssekretär, legt die Tagesordnung fest, führt entweder persönlich oder durch einen Vertreter den Vorsitz und ratifiziert die Beschlüsse. Die Synode tagt nicht periodisch, sondern wird von Fall zu Fall an einen jeweils zu bestimmenden Ort nach dem Ermessen des Papstes einberufen.
Trotz dieser streng hierarchischen Gliederung ist für eine möglichst allseitige Präsenz der Gesamtkirche gesorgt. Der Verteilungsschlüssel der Mitglieder ist so angelegt, daß ein Übergewicht einer bestimmten nationalen oder regionalen Bischofskonferenz ausgeschlossen ist: die Ostkirchen sind durch die Patriarchen, Großerzbischöfe und Metropoliten, die Orden in der Generalversammlung durch zehn, in der Außerordentlichen Versammlung durch drei Mitglieder, die Dikasterien der Kurie jeweils durch die Vorsitzenden der Kongregationen vertreten. Da der Papst die Mitgliederzahl durch Ernennung bis zu 15 Prozent erweitern kann, kann sie in regionaler und sachlicher Hinsicht ergänzt werden.
Da die Mitgliedschaft am Ende der jeweiligen Sitzungsperioden erlischt, kann man vom neuen Organismus ein stärkeres Maß an Flexibilität erwarten. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß für die Mitgliedschaft nicht nur allgemeines Wissen und Klugheit, sondern auch Sachkenntnis in jeweils zu behandelnden Problemen erfordert sei. Auch die Einrichtung der Außerordentlichen Versammlung neben der Generalversammlung, an der statt einer Vielzahl von Vertretern der Bischofskonferenzen nur jeweils deren Vorsitzende, die Patriarchen, Großerzbischöfe und Metropoliten der Ostkirchen und die Vorsteher der römischen Kongregationen teilnehmen, kann die Funktionalität des neuen Organismus erhöhen.

Die Eröffnungsfeier

Die Eröffnungsfeier in St. Peter bot ein nun bereits gewohntes Bild. Um 9 Uhr begann die feierliche Konzelebration des Papstes mit 26 Konzilsvätern, zu seiner Rechten der Kardinaldekan, zu seiner Linken der Kardinalstaatssekretär, in der Form der Missa dialogata. Anschließend folgte die feierliche Inthronisierung des Evangeliars. Erzbischof Felici verlas die Professio fidei für die Väter, die zum erstenmal an einer Konzilssitzung teilnahmen.

Die übliche Obedienzleistung der Kardinäle und Bischöfe war auf ein symbolisches Minimum reduziert. Nach dem Veni creator richtete der Papst seine Ansprache an die versammelten Väter. Trotz des gewohnten Bildes gab es einige protokollarische Nuancen, die hier festgehalten seien: der Papst konzelebrierte mit allen Mitgliedern der Führungsgremien: den Mitgliedern des Präsidiums, der Koordinierungskommission, des Generalsekretariates und den Moderatoren. Die kollegiale Leitung des Konzils erhielt so ihren höchsten liturgischen Ausdruck, die Einheit in den Führungsgremien, die so notwendig ist für einen fruchtbaren Verlauf der Arbeiten, aber nicht immer leicht herbeizuführen ist, ihre eucharistische Tiefe. Zwei Mitglieder waren zum erstenmal in den Führungsgremien vertreten: Kardinal Sheehan, Erzbischof von Baltimore, der an Stelle des verstorbenen Kardinals Meyer von Chicago in das Präsidium berufen wurde, und der Weihbischof von Paris St.-Denis, der an Stelle des zum Kardinal ernannten Erzbischofs Villot von Lyon zum Untersekretär berufen wurde.

Der Papst hat zum erstenmal das Evangeliar selbst inthronisiert. Auch diese Geste entbehrte nicht einer gewissen symbolischen Bedeutung, denkt man an den Entwurf über die Offenbarung, über den in der zweiten Woche der Session als erstes abgestimmt wurde. Der Papst lehnte es ab, die Sedia gestatoria zu benützen. Er betrat zu Fuß mit den Kardinälen und den Konzelebranten die Aula. Beim Segen und beim Auszug trug er den Primatialstab, den Paul VI. als bischöfliches Symbol neu eingeführt hat, womit er eine urkirchliche Tradition wieder aufgenommen hat.

Am Nachmittag folgte die vom Papst verordnete Bußprozession von der Basilika Santa Croce in Gerusalemme zur Lateranbasilika. Der Papst trug die 700 Meter lange Strecke das Kruzifix mit der Kreuzesreliquie. Über 1000 Väter nahmen an der Prozession teil.

Die Ansprache des Papstes

Die Eröffnungsansprache des Papstes am Schluß der Eröffnungsfeier (vgl. lateinischen Text im „Osservatore Romano", 15. 9. 65) hat folgenden Wortlaut:

Ehrwürdige Brüder!

Wir freuen Uns, daß Wir im Namen des Herrn die Vierte Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils für eröffnet erklären können.

Lob und Dank sei Gott, unserm allmächtigen Vater, durch Jesus Christus, seinen Sohn und unsern Erlöser, im Heiligen Geist, der die heilige Kirche belebt und leitet, dafür, daß wir glücklich zu der jetzigen letzten Sitzungsperiode dieser heiligen ökumenischen Synode geführt wurden in dem höchsten und gemeinsamen Vorsatz eines ergebenen und entschlossenen Willens gegenüber dem Wort Gottes, in der brüderlichen und tiefen Eintracht im katholischen Glauben, im freien und eifrigen Studium der vielfachen Fragen über unsere Religion und besonders über die Natur und Sendung der Kirche Gottes, in dem einmütigen Verlangen, ein engeres Band der Gemeinschaft mit den von uns getrennten christlichen Brüdern herzustellen, in dem von Herzen kommenden Bestreben, an die Welt eine Botschaft der Freundschaft und des Heils zu richten, und in dem demütigen und festen Vertrauen, von Gottes Barmherzigkeit die Gnaden zu erlangen, deren wir, ohne sie zu verdienen, bedürfen, um mit liebevoller und großmütiger Hingabe unsere pastorale Sendung zu verwirklichen.

Das Konzil ist eine große Sache

Dieses Konzil ist eine große Sache! Wir freuen uns über die feierliche und geordnete Kundgebung der Einheit der sichtbaren Kirche, einer Einheit, die nicht nur äußerlich, sondern mehr noch im Herzen durch das gegenseitige Kennenlernen und durch das betende, denkende, beratende und schließlich zustimmende gründliche Gespräch zustande kam; so haben wir hier, mit dem Ziel, sie eifrig und glücklich widerzuspiegeln und zu fördern, die mystische Einheit erfahren und bekannt, die Christus seinen Aposteln als das kostbarste und authentische Erbe und als oberstes Gebot hinterließ! Wir freuen uns auch, weil während dieser einzigartigen Feier, die regelmäßig jedes Jahr in dieser Basilika, die dem Gedächtnis des Apostels Petrus, dem sichtbaren Fundament der Kirche Christi geweiht ist, bereits dreimal stattgefunden hat und nun zum viertenmal beginnt, die katholische Hierarchie die Bande einer solidarischen und eindeutigen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht, bestärkt und erläutert hat, die die vielfache Verschiedenheit unserer menschlichen Herkunft und die unversöhnlichen Gegensätze, die die Menschen voneinander trennen, unmöglich zu machen schienen. Und statt dessen haben wir vor uns und durch uns als beglückende Tatsache die geheimnisvolle und lebendige katholische Wirklichkeit.

Die Worte des großen Kirchenlehrers, Unseres ehrwürdigen und heiligen Vorgängers Leo des Großen, kommen Uns hierbei in den Sinn: „Wenn ich diese wahrhaft großartige Schar meiner ehrwürdigen Mitbrüder im Priestertum sehe, dann meine ich inmitten so vieler Heiliger mich bei einer Zusammenkunft von Engeln zu befinden" (Sermo I — De annivers.).

Mit uns freue sich die ganze Kirche darüber, deren Hirten und Repräsentanten wir hier sind, daß sie sich mit uns eins weiß und fühlt in zustimmender innerer Harmonie, die sie ganz durchdringen und, wenn auch mit der notwendigen Nüchternheit, berauschen möge.

Eine große Sache ist dieses Konzil! Obwohl die regelmäßige Wiederkehr seiner Sitzungen den Eindruck des Neuartigen dieser historischen Begegnung abschwächt, betrachten Wir dieses Ereignis nicht weniger aufmerksam und bewundernd, sondern selbst die Gewohnheit, die aus der Aufeinanderfolge dieser Sitzungen entstand, soll uns geeigneter und frömmer machen, um dessen großen, vielseitigen und geheimnisvollen Sinngehalt zu ergründen. Lassen wir diese große Stunde nicht unbeachtet an uns vorübergehen. Man verwechsle nicht diese einzigartige Erfahrung mit den vielen und gewohnten Ereignissen, mit denen unser gewöhnliches Leben verwoben ist. An der gemeinsamen Gegenwart, die uns hier eint — vergessen wir es nicht —, nehmen ja nicht nur wir allein teil, weil jener Christus mit uns ist, in dessen Namen wir versammelt sind (vgl. Matth. 18, 20) und dessen Beistand unsern Weg durch die Zeit stets geleitet (vgl. Matth. 28, 20).

Hören auf den Heiligen Geist

Die Verpflichtung, diese Schlußphase des Konzils ganz bewußt mitzuleben, stellt für uns eine Verantwortung dar, die jeder in seinem Gewissen bewerten und der er mit besonderer sittlicher und geistlicher Haltung entsprechen muß. Brüder, es sei uns nicht lästig, den vielen

und schweren Arbeiten, die uns erwarten, diesen Augenblick des Nachdenkens voranzustellen, damit wir uns in die für die uns hier gestellte Aufgabe günstige Verfassung versetzen, nämlich das geheimnisvolle Zusammenwirken des göttlichen Tuns mit dem unsern. Ein Zusammenwirken, das immer im Reich der Gnade tätig ist, aber in hervorragender Form und in besonderem Ausmaß, wo es sich um das Schicksal der heiligen Kirche handelt, wie es gerade bei einem Konzil der Fall ist. Hier können wir tatsächlich das Wort des heiligen Paulus ganz auf uns anwenden: „Gottes Mitarbeiter sind wir" (1 Kor. 3, 9), nicht weil wir uns anmaßen könnten, dem Wirken Gottes zum Erfolg zu verhelfen, sondern weil wir hoffen, daß unser demütiges und bereitwilliges Tun Kraft und Verdienst vom göttlichen Wirken erhält. Wir sind uns dessen voll bewußt, daß es dieser Versammlung am Schluß aufgegeben sein wird, mit den heiligen und gewaltigen Worten der Apostel ihr Urteil zu fällen: „Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen" (Apg. 15, 28). Darum ist es erforderlich, daß wir alle Kraft aufwenden, um zu erreichen, daß das Wirken des Heiligen Geistes sich mit dem unsern verbinde und es ganz durchdringe, erleuchte, stärke und heilige. Um welchen Eifer es sich handelt, wissen wir ebenfalls. Siebenmal fordert die Botschaft des Apostels im Buch der Geheimen Offenbarung (2, 7 — 3, 22) die Hirten — Engel werden sie genannt — der Urgemeinden auf: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist zu den Gemeinden spricht." Hören! Die geheimnisvolle Stimme des Trösters zu hören muß in den nun folgenden Tagen der Schlußsitzung des Konzils unsere erste Pflicht sein. Den Heiligen Geist jene Liebe in unsere Herzen ausgießen lassen, die sich in Weisheit wandelt, d. h. in jene Richtigkeit des Urteils aus den tiefsten Gründen des Wissens, durch die der menschliche Geist zu Gott zurückkehrt, von dem er jene unaussprechliche Gabe erhalten hat, und zur Liebe werde. Die Liebe, die von Gott herabsteigt, wandle sich in Liebe, die zu Gott aufsteigt und die vom Menschen zu Gott zurückzukehren strebt.

Dieser Vorgang sollte den Abschluß unserer ökumenischen Synode kennzeichnen. Wir müßten mehr denn je imstande sein, ihn in uns selbst zu vollziehen, um dadurch diesem Augenblick der Lebensfülle der Kirche seine tiefste Sinnbedeutung und seine wirksamste Auswertung zu schenken. Aus der Liebe sollten wir Antrieb und Wegweisung gewinnen hin zu den Wahrheiten, die wir ins rechte Licht stellen wollen, und hin zu den Vorsätzen, die nichts anderes als Ausdruck der Liebe sind: sind sie doch von diesem Konzil verkündet worden, das ja selbst Träger der höchsten und von Liebe getragenen Hirtengewalt ist.

Bei diesem Suchen nach der Wahrheit, sei sie lehrhaft oder richtungweisend, möge uns die Liebe leiten, eingedenk des Wortes des hl. Augustinus: „Kein Gut kann vollkommen erkannt werden, wenn es nicht vollkommen geliebt wird" (De diversis quaest. — PL 40, 24).

Es dürfte auch nicht schwierig sein, unserem ökumenischen Konzil den Charakter der Liebe zu geben, einer großen, dreifachen Liebe: gegenüber Gott, der Kirche und der Menschheit.

Ein Akt der Liebe

1. Schauen wir zunächst auf uns selbst, verehrte Brüder. Wie könnte man die Lage, in die uns die Einberufung des Konzils versetzt hat, anders kennzeichnen als einen Zustand geistiger Spannung und Anstrengung? Diese Einberufung hat uns aus der Erstarrung des gewohnten Lebens herausgerissen, hat uns zum vollen Bewußtsein unserer Berufung und unseres Sendungsauftrags neu erweckt, hat schlummernde Kräfte in uns aufgerüttelt, hat in unserer Seele den Geist der Prophetie, der der Kirche eigen ist, entzündet, hat in uns den Drang und die Verantwortung erweckt, unsern Glauben zu verkünden, Gott zu loben, uns enger Christus anzuschließen, das Geheimnis der Offenbarung und der Erlösung der Welt laut zu verkünden. Verdient das etwa nicht den Namen Liebe?

Auf dieser Bühne, von der aus man die heutige Welt betrachtet, die vom Nebel des Zweifels verdeckt ist, vom Dunkel der Glaubenslosigkeit, mutet es uns an, als wären wir emporgehoben in die Sphäre des Lichtes Gottes, wenn wir auch selbst Gefährten und Brüder der Menschen sind, unter denen wir leben. Von dieser Höhe des Geistes kam es uns vor, als wären wir herausgehoben aus dieser Erde, aus ihren Wirren und Trümmern und sähen, strahlend und wärmend, die Sonne des Lebens — „und das Leben ward das Licht der Menschen" (Joh. 1, 4) —, als sprächen wir, demütig, kindlich und froh, in Geist und Wahrheit, mit Gott unserm Vater, als sagten wir ihm Lob mit Liedern und, vor Freude weinend, das Lob seiner gewaltigen Herrlichkeit, die uns Heutigen wegen des Fortschrittes in der Erforschung des Weltenraums noch viel zugänglicher geworden ist, als sprächen wir von unserm Glück, daß er uns seinen Namen, sein Reich, seinen Willen geoffenbart hat. Dann könnten wir den Schmerz der Welt lindern, die Not, die Ungeheuerlichkeit unseres Elends und der sich ausbreitenden Irrungen; aber in diesem Punkt fühlen wir uns, mehr denn je, stark in der Gewißheit, die in uns lebt und uns erfüllt mit einzigartiger Macht und die uns erinnert, daß wir die Verteidiger des Geistes, die Behüter des menschlichen Geschickes und die Künder der echten Hoffnung sind. Und ist das nicht Liebe, die in der Heiligen Schrift ihren großartigen und plastischen Ausdruck findet: „Wir haben an die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hat" (1 Joh. 4, 16)?

Das Konzil wird wohl in die Weltgeschichte eingehen als die höchste, die glänzendste und menschenfreundlichste Bestätigung einer erhabenen Religion, die nicht von Menschen erfunden, sondern von Gott geoffenbart wurde und die er, der unfaßbare Vater, in großer Liebe zur Menschheit durch Christus, seinen Sohn, im Heiligen Geiste, dem Lebensspender, begründet hat.

In der Praxis die Einheit verwirklichen

2. Und nun das zweite Moment unserer Liebe, die das Konzil wecken will. Denn wenn wir so sprechen, finden wir uns nicht allein. Wir sind eine besondere Gemeinschaft, sichtbar und geistig zugleich. Das Konzil läßt uns deutlicher erkennen, daß unsere Kirche eine Gemeinschaft ist, gegründet auf der Einheit des Glaubens und auf der allumfassenden Liebe. Das Suchen nach einer vollkommenen und besseren Gesellschaftsförmigkeit, die die Hauptaufgabe der Geschichte ist, aber unlösbar zu sein scheint, wenn wir an das ständig wiederkehrende Geschick Babylons denken, das tragischerweise in unserem Zeitalter bezeugt wird, ist im Gegenteil für uns in seinen Grundzügen vollendet. Auch wenn es in seiner Verwirklichung nicht vollends zufriedenstellt. Und wir wissen, daß unsere Lösung nicht als falsch erwiesen werden kann, nämlich die Gemeinschaft, die uns vereint und die wir verkünden, weil sie nicht auf der Auffassung der persönlichen oder kollektiven Vergötzung gegründet ist, sondern auf einem unwiderlegbaren Grundsatz: der Liebe, der

Liebe zu den Menschen nicht wegen ihrer Verdienste noch wegen unserer Vorteile, sondern aufgrund der Liebe zu Gott. Und niemals bis heute, vom Tage an, an dem die werdende Kirche „ein Herz und eine Seele war" (Apg. 4, 32), hat sie die wirkliche und mystische Einheit, die Christus ihr geschenkt hat, so erlebt und sich ihrer gefreut, gebetet und danach verlangt, daß diese Einheit vollkommen werde, wie bei der Feier des gegenwärtigen Konzils. In der Unruhe der heutigen Ereignisse, in Voraussicht anderer künftiger Umwälzungen, in der enttäuschenden Erfahrung der immer wieder aufbrechenden menschlichen Zwietracht, im unaufhaltsamen Drängen der Völker nach Vereinigung, müssen wir in der Praxis die Einheit verwirklichen, die uns alle zur Familie und zum Tempel Gottes und zum mystischen Leib Christi macht. Wir müssen uns begegnen und uns wirklich als Brüder fühlen, den Friedenskuß schenken und einfach uns lieben, wie Christus uns geliebt hat.

Ökumenischer Umschwung

Unsere Liebe hier hat das schon gezeigt und wird es noch weiterhin tun, so daß dieses Konzil heute und in Zukunft gerade dadurch gekennzeichnet ist. Diese Zeichen der Liebe werden eines Tages dem Geschichtsforscher, der sich bemüht, die Kirche in diesem entscheidenden Höhepunkt ihrer Existenz zu charakterisieren, und der fragen wird: „Was tat die katholische Kirche in diesem Zeitpunkt?", antworten: „Sie liebte!" Sie liebte mit dem Herzen eines Hirten; wir alle wissen, auch wenn es sehr schwer ist, in die Tiefe und in den Reichtum dieser Liebe einzudringen, die Christus dreimal aus dem reuigen und glühenden Herzen des Simon Petrus aufbrechen ließ. Ihr erinnert euch! Jesus sagte zu Simon Petrus: „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese?" Er antwortete ihm: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe." Er sagte zu ihm: „Weide meine Herde!" (Joh. 21, 15). Und dieser Auftrag, seine Herde zu weiden, der von der Liebe zu Christus ausgeht, dauert noch an und gibt dieser Kathedra ihre Existenzberechtigung, und er weitet sich aus und gilt auch für eure einzelnen Bischofssitze, ehrwürdige Brüder; und er wird heute gestärkt mit neuem Bewußtsein und neuer Kraft. Dieses Konzil sagt: die Kirche ist eine Gesellschaft, gegründet auf der Liebe und von der Liebe geleitet! Die Kirche unseres Konzils war erfüllt von Liebe, wird man weiter sagen, sie liebte mit einem missionsbegeisterten Herzen. Alle wissen, wie diese heilige Synode jedem guten Katholiken nahegelegt hat, Apostel zu sein, und wie sie die Ziele ihrer apostolischen Sendung ausgedehnt hat auf die Menschen aller Rassen, Nationen und Klassen: die allumfassende Liebe, auch wenn sie verfolgt wurde oder wenn man von ihr volle und heldenmütige Hingabe verlangte, hier hat sie ihr feierliches Wort gesprochen, und sie möge es immer sprechen.

Die Kirche des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils hat mit ökumenischem Herzen, d. h. mit weiter Offenheit, demütig und innig alle christlichen Brüder geliebt, die noch außerhalb der vollkommenen Einheit mit dieser unserer einen, heiligen, katholischen, apostolischen Kirche stehen. Wenn in den Konzilsverhandlungen ein Zug immer wieder eindrucksvoll hervorgetreten ist, dann ist es gewiß der Umschwung in dem großen Problem der Wiederherstellung der von Christus für alle Christen gewollten Einheit, seiner Schwierigkeiten und Hoffnungen. Ist das nicht, ehrwürdige Brüder, und Sie, geliebte und verehrte Beobachter, ein Zeichen der Liebe?

Der Welt zugewandt

3. Diese Konzilsversammlung ist zwar ganz auf den Namen Christi und seine Kirche ausgerichtet und hat daher einen ganz bestimmten Charakter und genau umschriebene Grenzen; doch kann man deswegen nicht sagen, sie befasse sich nur mit sich selbst, sie sei verschlossen, ohne Verständnis, ohne Mitgefühl für die Interessen anderer, für die großen Menschenmassen, die nicht das Glück haben wie wir, ohne unser Verdienst diesem heiligen Reich Gottes, der Kirche anzugehören.

Nein, nicht so! Die Liebe, die unsere Gemeinschaft beseelt, schließt sich nicht gegen die Menschen ab; sie macht uns nicht abseitig, egoistisch. Da die Liebe von Gott kommt, erschließt sie uns vielmehr den Sinn für Universalität, unsere Wahrheit drängt uns vielmehr zu tätiger Liebe — erinnert euch an die Mahnung des Apostels: „veritatem autem facientes in caritate", wir werden uns an die Wahrheit halten und sie in Liebe wirken (Eph. 4, 15). Und hier in dieser Versammlung hat das Wort vom Gesetz der Liebe einen heiligen und bedeutungsvollen Namen: dieser heißt Verantwortung. Der heilige Paulus würde sagen Dringlichkeit: „Caritas Christi urget nos — die Liebe Christi drängt uns" (2 Kor. 5, 14). Wir fühlen uns der ganzen Menschheit gegenüber verantwortlich (vgl. Röm. 1, 14). In dieser Welt ist die Kirche nicht Selbstzweck. Sie dient allen Menschen. Sie muß Christus allen gegenwärtig machen, den einzelnen und den Völkern, möglichst weit, möglichst großzügig. Das ist ihre Sendung. Sie ist die Trägerin der Liebe, Fördererin des wahren Friedens. Sie wiederholt die Worte Christi: ignem veni mittere in terram — ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen (Luk. 12, 49). Auch dieses Bewußtsein, diese Selbstdarstellung braucht die Kirche. Das Konzil hat ihr dazu die Gelegenheit gegeben.

Können wir wirklich vergessen, daß hier die Heilsgeschichte und die irdische Geschichte in den Strom der göttlichen Liebe mündet? Könnten Wir es etwa unterlassen, darauf hinzuweisen, daß dieses Konzil für die Kirche selbst die Offenbarung eines volleren, vertieften Selbstverständnisses ist — der geheimnisvollen Gedanken Gottes, der die Welt geliebt hat (Joh. 3, 16) —, die Offenbarung ihrer für die Menschheit ewig reichen, fruchtbaren und erneuernden Sendung?

Das Konzil bietet der Kirche, und besonders uns, eine Überschau über die ganze Welt. Kann die Kirche, können wir etwas anderes tun, als schauen und sie lieben (vgl. Mark. 10, 21)? Diese schauende Betrachtung sei etwas vom Wichtigsten, das wir am Anfang unserer Konzilssession zu tun haben: nochmals und vor allem: Liebe! Liebe zu den Menschen von heute, wer immer und wo immer sie sind, zu allen. Während andere Ideologien und Bewegungen ganz andere Prinzipien für den Aufbau der menschlichen Kultur verkünden, Macht, Reichtum, Wissenschaft, Kampf, Interessen oder anderes, verkündet die Kirche die Liebe. Das Konzil ist ein feierlicher Akt der Liebe zur Menschheit. Christus stehe uns bei, daß es wirklich so sei.

Die Kirche in der Verfolgung

Hier drängt sich Uns ein Gedanke auf, der Unserer christlichen und menschlichen Sympathie zu widersprechen scheint, die jedem einzelnen und jedem Volk der Erde lebendig und liebevoll begegnen möchte. Wir wissen leider aus bitterer und immer sich wiederholender Erfahrung, daß auch die Liebe, und vielleicht gerade die Liebe, Gleichgültigkeit, Widerspruch, Geringschätzung, Feind-

schaft begegnet oder hervorruft. Kein Drama, keine Tragödie kommt dem Opfer Christi gleich, der gerade wegen seiner Liebe und der Feindschaft der anderen den Kreuzestod fand. Die Kunst, zu lieben, verwandelt sich oft in die Kunst, zu leiden. Wird die Kirche von ihrer Verpflichtung zur Liebe ablassen, weil es für sie riskant und schwierig ist?

Hört das Wort des heiligen Paulus: „Wer wird uns von der Liebe Christi trennen?" (Röm. 8, 35), und denkt noch einmal an die vielen Widerwärtigkeiten, die der Apostel, als ob er herausfordern wollte, vorlegt, um daran zu erinnern, daß nichts von der Liebe trennen kann und nichts von ihr trennen darf. Und auch dieses Konzil erbittet vom Herrn demütig die Gnade, würdig zu sein, daß es sich freue wie die ersten Apostel (vgl. Apg. 4, 41), für den Namen Jesu Schmach zu leiden. Denn die Schmach ist auch schwer und schmerzlich spürbar, die diesem den Frieden suchenden Konzil angetan wird: nicht wenige von denen, die hier mit uns sitzen sollten, ehrwürdige Brüder, konnten Unserer Einladung nicht folgen, weil sie ungerechterweise zu kommen gehindert sind. Das ist ein Anzeichen dafür, daß es noch eine schwere und harte Unterdrückung gibt, die in nicht wenigen Ländern die katholische Kirche bedrängt und mit berechnetem Despotismus sie zu ersticken und auszulöschen sucht. Wir empfinden es schmerzlich, wenn Wir daran denken müssen, wie die Welt noch weit weg ist von der Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und von der Liebe, d. h. vom Frieden, um die Worte Unseres verehrten Vorgängers Johannes XXIII. zu gebrauchen (vgl. Enz. *Pacem in terris*). Aber treu dem Geist des Konzils reagieren wir mit einem doppelten Akt der Liebe zu unseren Brüdern in der Verfolgung: mögen zu ihnen die Engel Gottes unseren Gruß bringen und unser Gedenken. Es sei ihnen Ermutigung, zu wissen, daß ihr Schmerz, ihr Beispiel Ehre für die Kirche Gottes sind, und statt vor Trauer zu vergehen, mögen sie aufleben in der Hoffnung der Verbindung der Liebe, die sie mit uns eint. Und die andere Reaktion gegen die, die Christus und seine Kirche bekämpfen und die in Gott Glaubenden einschüchtern und lähmen wollen, sei demütige und höhere Güte, wie sie uns der göttliche Meister gelehrt hat: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen und schmähen. Dieses Konzil, auch wenn es fest und unzweideutig sein muß in dem, was die Richtigkeit der Lehre betrifft, wird gegen jene, die aus Gründen antireligiösen Vorurteiles oder durch ungerechtes antikirchliches Verhalten die Kirche noch immer viel leiden lassen, Gefühle der Güte und des Friedens haben und beten. Beten wir alle mit Liebe, damit ihnen von Gott jene Barmherzigkeit zuteil werde, die wir für uns selbst erbitten. Die Liebe allein möge alle für sich gewinnen.

Friedensruf

Und siegen möge der Friede unter den Menschen! Der Friede, der gerade in diesen Tagen blutig verletzt ist durch bittere Konflikte von Völkern, die des Friedens so sehr bedürften! Auch in diesem Augenblick können Wir Unser dringendes Verlangen nicht verschweigen: Der Krieg nehme ein Ende! Die Völker mögen zu gegenseitiger Achtung und Eintracht zurückkehren, und der Friede möge wirklich rasch und für immer siegen!

Und hier findet diese Unsere Rede ein Ende, die nichts anderes will als Klarheit schaffen und den Geist der letzten Sitzung des Ökumenischen Konzils beleben. Wie ihr seht, ehrwürdige Brüder, haben Wir keines der Themen berührt, die der Untersuchung und den Überlegungen dieser Versammlung unterworfen werden. Aber Unser Schweigen ist nicht stumm, sondern es zeigt Unseren wohlüberlegten Vorsatz, mit Unserem Wort nicht der freien Orientierung eurer Meinungen über die vorgelegte Materie zuvorzukommen.

Wir können trotzdem einige Punkte nicht übergehen. Das erste ist Unsere Anerkennung für alle, die gearbeitet haben, und Wir wissen, mit welcher Sorgfalt in den Kommissionen und Subkommissionen für eine bessere Redaktion der Schemata, die zunächst diskutiert werden, gearbeitet wurde. Was auch immer das Urteil sein wird, das ihr euch vorbehaltet über diese Schemata, alle, die dafür Studium, Zeit und Mühen aufgewandt haben, verdienen Zustimmung und Dankbarkeit.

Einsetzung eines Bischofsrats

Das zweite ist die Vorankündigung, die Wir mit Freude euch machen über die Einrichtung einer Bischofssynode, die dieses Konzil gewünscht hat, die aus Bischöfen zusammengesetzt sein wird, deren größerer Teil von den Bischofskonferenzen mit Unserer Zustimmung ernannt wird, die vom römischen Bischof zusammengerufen wird nach den Bedürfnissen der Kirche, zu seiner Beratung und zur Mitarbeit mit ihm, wenn es Uns für das allgemeine Wohl der Kirche notwendig zu sein scheint. Wir halten es für überflüssig darauf hinzuweisen, daß diese Zusammenarbeit des Episkopats für den Heiligen Stuhl und die ganze Kirche von größtem Nutzen sein muß, und vor allem wird sie der täglichen Arbeit der römischen Kurie behilflich sein können, der Wir großen Dank schulden für ihre tatkräftige Hilfe, und die Wir genauso wie die Bischöfe in ihren Diözesen für Unsere apostolischen Aufgaben ständig brauchen. Bekanntmachungen und Normen werden so bald wie möglich dieser Versammlung zur Kenntnis gebracht. Wir wollten Uns nicht der Ehre und der Freude berauben, euch diese kurze Mitteilung zu machen, um noch einmal persönlich Unser Vertrauen, Unsere Hochschätzung und Unsere Brüderlichkeit zu bezeugen. Stellen Wir diese schöne und vielversprechende Neuigkeit unter den Schutz der Gottesmutter.

Die Reise zur UN

Das dritte, euch schon bekannt, ist der Entschluß, die Einladung anzunehmen, die an Uns gerichtet wurde, in New York aus Anlaß des 20. Jahrestages der Gründung dieser Welteinrichtung die Organisation der Vereinten Nationen zu besuchen. Und das werden Wir, so Gott will, während dieser Konzilssitzung tun, mit einem ganz kurzen Besuch, um den Vertretern der Völker, die dort vereint sind, eine Botschaft der Ehre und des Friedens zu bringen. Wir wollen hoffen, daß Unsere Botschaft eure Zustimmung finde, da Wir keine andere Absicht haben, als in Übereinstimmung mit euch im Dienst und in der Kraft der apostolischen Sendung, die euch und Uns von Christus anvertraut ist, um Eintracht, Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen, die von Gott geliebt und guten Willens sind, zu verkünden und zu wünschen.

Und Wir vergessen nicht den herzlichen Gruß in Christus an alle und an jeden von euch, Unsere Brüder, die ihr hier im Konzil aus dem Osten und Westen versammelt seid. Einen besonderen Ausdruck der Verehrung und der Anerkennung auch den Mitgliedern des Diplomatischen Korps. Wir danken auch allen und jedem einzelnen der Beobachter, voll Freude und geehrt, daß wir sie unter

uns haben, und Wir versichern ihnen Unsere herzliche Hochachtung. Dann grüßen Wir Unsere lieben Auditoren und Auditricen, die theologischen Berater und alle, die irgendwie zum guten Verlauf des Konzils beitragen, besonders die Presse, das Radio und das Fernsehen. Allen gilt Unser apostolischer Segen.

Die Teilnehmer der Vierten Session

Von den insgesamt 3090 teilnahmeberechtigten Patriarchen, Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen, Apostolischen Vikaren und Präfekten und Ordensoberen nehmen nach Angaben des Generalsekretariats 2567 an der Vierten Sitzungsperiode teil. 523 Väter seien aus gesundheitlichen Gründen oder wegen politischer Einschränkungen an der Teilnahme verhindert. Von den 523, die nicht an der Sitzungsperiode teilnehmen, stammen 181 aus europäischen Ländern, 91 aus Asien, 187 aus Nord- und Lateinamerika, 11 aus Ozeanien und nur 14 (von 324 teilnahmeberechtigten afrikanischen Vätern) aus Afrika. Die Mitglieder der Leitungsgremien waren zu Beginn vollzählig anwesend.

Die Väter aus dem Ostblock

Auch an der Vierten Sitzungsperiode können nicht alle Väter aus den Ländern des Ostblocks teilnehmen, obwohl ihre Zahl im Vergleich zu den früheren Sessionen etwas angestiegen ist. Aus der „DDR" und aus Jugoslawien konnten wiederum alle Väter teilnehmen. Die mitteldeutschen Bischöfe mußten mit ihren theologischen Beratern den Weg nach Rom jedoch wie immer über die Tschechoslowakei und Österreich nehmen. Von den polnischen Bischöfen sollen ebenfalls alle ein Ausreisevisum erhalten haben, die darum nachgesucht haben. Auch Erzbischof Kominek (Breslau), dem während der beiden vergangenen Sessionen die Ausreise verweigert wurde, konnte diesmal teilnehmen. Aus der Tschechoslowakei konnten wiederum nur vier Bischöfe teilnehmen: Bischof Tomasek, Apostolischer Administrator von Prag, Bischof Necsey, Administrator von Neutra, Bischof Lazik, Administrator von Tyrnau, und Bischof Pobozny, Administrator von Rosenau. Aus Ungarn konnten diesmal, begleitet von zwei Kanzleidirektoren und dem stellvertretenden Generalsekretär der Friedenspriesterbewegung, elf Bischöfe teilnehmen. Fünf Bischöfe, von denen drei an der Ausübung ihrer Ämter gehindert sind, erhielten keine Ausreisegenehmigung. Aus den von den Kommunisten beherrschten Ländern Asiens konnte auch diesmal kein einziger Konzilsvater teilnehmen. Bei der relativ großen Zahl chinesischer Bischöfe, die in Rom anwesend sind, handelt es sich ausschließlich um Exilierte.

Die Beobachterdelegierten

Nach der amtlichen Liste des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen nehmen an der Vierten Sitzungsperiode 83 Beobachter-Delegierte (einschließlich Substituten) teil, die 27 verschiedene Kirchen und kirchliche Gemeinschaften und den Weltrat der Kirchen vertreten. Hinzu kommen noch 15 Gäste des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen. Zahlenmäßig am stärksten vertreten sind die Anglikanische Gemeinschaft, der Lutherische Weltbund, der Methodistische Weltbund und die Kongregationalisten. Der Weltrat der Kirchen ist wiederum mit zwei Beobachter-Delegierten (Lukas Vischer, Forschungssekretär von Faith and Order, und Nikos A. Nissiotis, Direktor am Ökumenischen Institut in Bossey) und vier Substituten vertreten. Die EKD hat wiederum Prof. Schlink (Heidelberg) und Pastor Wolfgang Dietzfelbinger (Erbendorf) entsandt. Das Ökumenische Patriarchat ist diesmal durch drei Beobachter-Delegierte vertreten: Metropolit Emilianos, Archimandrit Maximos Aghiorgoussis und Archimandrit Andreas Scrima (als persönlicher Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, der anläßlich der Eröffnung auch ein eigenes Glückwunschtelegramm an den Papst gesandt hatte). Zum erstenmal vertreten sind: die Orthodoxe Kirche von Bulgarien, die Föderation der Protestanten Frankreichs (Pastor Hébert Roux), die Vereinigte Kirche Christi Japans, der Rat der Kirchen Australiens, die Lutherische Synode von Missouri und der Nationalrat der Kirchen Christi der Vereinigten Staaten.

Die Laien

Seit der Dritten Session wurden auch wieder mehrere neue Konzilstheologen und Laienauditoren und -auditricen ernannt. Unter den neu hinzugekommenen Laienauditoren und -auditricen befindet sich der Gründer und Vorsitzende der Legio Mariae, Frank Duff (Dublin), und als erste Deutsche Frau Gertrud Ehrle (Köln), Präsidiumsmitglied des Katholischen Deutschen Frauenbundes und Mitglied des Vorstandes der Weltunion Katholischer Frauenorganisationen.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BARBEL, Joseph, CSSR. *Dogmenentwicklung und Tradition.* In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 74 Heft 4 (Juli/August 1965) S. 213—231.

Dieser Aufsatz geht auf das Jahr 1951 zurück und verrät seine „Tendenz", die Weiterentwicklung der mariologischen Dogmen zu rechtfertigen. Der Autor hält die Ansicht, daß Definitionen nur in Auseinandersetzung mit dem aktuellen Irrtum erfolgen sollten, nicht für eine vorbehaltlos zu unterschreibende Wahrheit. Anderseits verurteilt er die dogmensüchtige Betriebsamkeit von Dilettanten.

BEA, Augustinus, Kardinal. *Eucharistie und die Einheit der Christen.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 12 (September 1965) S. 401—413.

Kardinal Bea stellt zwei Fragen: 1. Wie stellt sich die Einheit der Christen dar im Hinblick auf das Sakrament der Einheit? 2. Sind sich die Christen bewußt, welche Bedeutung der Eucharistie für die Herstellung der Einheit zukommt? Die Antwort auf die erste Frage gibt zwar ein trauriges Bild der Wirklichkeit. Aber überall melden sich Stimmen und Zeichen, daß die Einheit gerade durch die Vereinigung in der Eucharistie angestrebt werden muß. So ist auch die zweite Frage beantwortet. Wenn man sich an das Neue Testament hält, ist jeder ökumenische Fortschritt eine Gabe und Folgerung der Wirkkraft der Eucharistie.

MAHON, Leo T. *What is to be done?* In: Commonweal Vol. 77 Nr. 19 (20. August 1965) S. 590—597.

In diesem Heft, das aus Anlaß der Amerikanischen Liturgischen Woche u. a. einen Aufsatz von H. A. Reinhold, einem Pionier der Liturgischen Reform, enthält, schreibt ein Priester, der z. Z. in einer Pfarrei in Panama arbeitet, über das, was nach seiner Erfahrung zur Fortsetzung der Liturgiereform dringend wäre. Seine Ausführungen konzentrieren sich auf die Notwendigkeit einer „Pfarrliturgie" anstelle der „pontifikalen Liturgie", die wir jetzt haben und die dem einfachen Volk in Panama auch in der Muttersprache fremd und unverständlich bleibt. In den „primären" Gemeinden müßte eine einfache und intime Form der Liturgie, die dem Volke den Sinn des Geschehens in schlichten Formen verständlich macht, gefeiert werden, während die pontifikale Liturgie in den „sekundären" Gemeinschaften, z. B. der Kathedrale einer Diözese durchaus am Platze sein könnte. Das wird an den Verhältnissen seiner panamaischen Pfarrei erläutert.

MURRAY, John Courtney. *Die religiöse Freiheit und das Konzil. Die aktuelle Kontroverse im Spiegel der Tradition.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 8/9 (August/September 1965) S. 505—536.

Der amerikanische Jesuit und Gesellschaftsphilosoph gibt hier einen Überblick über die Entwicklung des Problems der cura religionis bzw. der libertas religiosa von Gregor VII. oder sogar Augustinus bis zu Johannes XXIII. und dem Konzil. Darin haben sich nicht die doktrinären Grundlagen geändert, wie sie etwa in dem Grundsatz ausgedrückt sind, daß der Irrtum nicht dasselbe Recht hat wie die Wahrheit. Geändert hat sich der Ansatzpunkt der Problematik, die einstmals abstrakt philosophisch, heute dagegen konkret historisch gegeben war oder ist. Die Rolle des Staates in der Gesellschaft hat sich grundlegend geändert. Der paternalistische und mehr oder weniger umfassende oder omnipotente Staat, früher repräsentiert durch den Fürsten, wird nicht mehr anerkannt, und das bedeutet die Unzuständigkeit des Staates auf religiösem Gebiet.

RICHARD, Lucien, OMI. *The Word and the Sacraments: an ecumenical approach to the sacraments.* In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 2 Nr. 2 (1965) S. 234—250.

Der katholische Autor dieser neuen interkonfessionellen und sehr gut entwickelten Zeitschrift von Duquesne University Press, Pittsburgh (Pa), geht von der reformatorischen Kennzeichnung des Sakramentes als verbum visibile aus mit ihrem Mißtrauen gegen das „magische" Verständnis der katholischen Tradition und führt dann über eine Besinnung auf das „Wort Gottes" in der Heiligen Schrift zu der Einsicht, daß Gottes Gegenwart nicht nur sakramental-dinglich verstanden werden dürfe. Die Kirche sei weder nur Sakrament noch nur lebendiges Wort, denn als Kirche des lebendigen Wortes ist sie auch Kirche des Sakramentes, „und zwar des Sakramentes unserer Begegnung mit Christus".

WULF, Friedrich, SJ. *Fragen um den Christen in der Welt.* In: Geist und Leben Jhg. 38 Heft 4 (August 1965) S. 300—309.

Ein wertvoller, breit angelegter Literaturbericht zum Verständnis des Laien nach der Kirchenkonstitution sowohl in den Begnadungen, die er mit allen Christen gemeinsam hat, wie in seiner besonderen, von den Aufgaben der Welt her bestimmten Spiritualität und seiner besonderen Askese, die Kreuz und Versagen im tätigen Leben annimmt und geduldig die „Nächte" dieses Lebens durchsteht. Noch sei diese Spiritualität nicht voll erarbeitet, aber es mehrten sich die Versuche, dieses Ganze für den Weltchristen von heute in den Blick zu bekommen, von dem in der geistlichen Tradition wenig zu finden ist.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 16 Heft 7 (August 1965).

Den einzelnen Kapiteln der Konstitution wird je ein eigener Aufsatz als Kommentar gewidmet. Dabei ist die Absicht bestimmend, den progressiven Charakter dieses Dokumentes herauszustellen. Das führt zuweilen zu recht kühnen Interpretationen und da und dort zu Widersprüchen.

Chronik des katholischen Lebens

BEYER, Jean, SJ. *L'Avenir des Institut Séculiers.* In: Gregorianum Jhg. 46 (1965) S. 545—594.

Diese ebenso aktuelle wie gründliche Studie geht von der Feststellung aus, daß die rund 80 heute bestehenden Säkularinstitute, die von der Hierarchie anerkannt worden sind, in ihrem eigentümlichen Apostolat von der Kirchenkonstitution *Lumen Christi* nicht recht erkannt werden. Denn sie sind weder Religiose noch Laien im gewöhnlichen Sinne. Beyer berichtet den Werdegang dieser Institute, die Pius XII. als „Gegenwart Christi in der Welt durch eine Aktion auf die Welt mit den Mitteln dieser Welt" gekennzeichnet hatte (unter Einfluß von A. Gemelli OFM). Die Analyse mehrerer Regeln solcher Institute schafft Klarheit darüber, daß damit ihre Besonderheit nicht ganz erkannt worden ist, weil sie als „Geweihte" nicht so sehr auf die Welt als in der Welt wirken wollen. Eine Darstellung ihrer schwierigen Ausbildung und der diskreten Form der Verantwortung ihrer Oberen läßt das Bild eines Apostolats erstehen, von dessen Eigenart und Wert wir leider eine zu geringe Vorstellung haben.

PAREL, Anthony. *État actuel de l'Église aux Indes.* In: Justice dans le Monde Jhg. 6 Nr. 4 (Juni 1965) S. 441—461.

Die Christen bilden nach den Hindu und den Moslems die drittgrößte religiöse Gruppe in Indien. Ihr Wachstum steht in direktem Zusammenhang mit dem Wachstum der wirtschaftlichen und sozialen Prosperität. Denn unter der Armut leiden die religiösen Minderheitsgruppen, die in ihrer großen Mehrheit aus Angehörigen der unteren Bevölkerungsschichten bestehen, am meisten. Sie sind unter solchen Umständen einer regelrechten Diskriminierung ausgesetzt. Die Stärkung der ökonomischen Grundlagen der christlichen Gemeinschaft bzw. ihrer Glieder ist die unerläßliche Vorbedingung ihres Wachstums.

Chronik des ökumenischen Lebens

DIETZFELBINGER, Wolfgang. *Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution „De Ecclesia".* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 3 (1965) S. 165—176.

Diese den anschließenden Aufsatz von Schlink zur Interpretation des Ökumenismusdekretes (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Heft, S. 602) ergänzende, ebenfalls dem Buch „Dialog unterwegs" entnommene Studie arbeitet mehr den fortschrittlichen Charakter der Kirchenkonstitution heraus und klammert sich an das „subsistit", d. h. die die eindeutige Identifikation zwischen der einen heiligen katholischen und der römisch-katholischen Kirche auflockernde Formel (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 320: „hat ihre konkrete Existenzform in"). Er bedauert freilich, „daß sich die römische Kirche nicht entschlossen hat, die Vorstellung von sich selbst als der konkreten Endgestalt dieser Einheit durchbrechen zu lassen . . ." Vor allem sei es keine gute Ausgangsbasis für das Gespräch, wenn die Konstitution die relative Zugehörigkeit der Christen zur römischen Kirche bzw. die Lehre vom votum ecclesiae auf die „ignorantia" der Andersgläubigen gründe.

KÜNNETH, Walter. *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.* In Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 8 (August 1965) S. 385—390.

Als „ein Nachwort zur Disputation von Sittensen", die im Oktober 1963 auf Wunsch von 350 Pastoren und Lehrern auf der siebten Religionspädagogischen Tagung zwischen dem Erlanger Systematiker und dem Tübinger Exegeten und Bultmannschüler Ernst Fuchs stattgefunden hatte (vgl. den Dokumentarband „Protestantische Texte 1964" im Kreuz-Verlag Stuttgart 1965), stellt Künneth hier nochmals seine Thesen zur Auferstehung Christi, die ausweichende Position von Fuchs und die unbeantworteten Fragen zusammen. Was er die „Entscheidungssituition" nennt, nämlich die existentiale Interpretation des Evangeliums durch die Bultmannschüler, trifft mutatis mutandis neuerdings auch für die katholischen Gemeinde zu.

McCAUGHEY, J. D. *Union d'Église en Australie.* In: Verbum Caro Nr. 74 (1965) S. 30—48.

Ein Bericht über die 1957 eingeleiteten Unionsverhandlungen zwischen den Kongregationalisten, Methodisten und Presbyterianern in Australien, die in Anlehnung an die Arbeit von „Faith and Order" und seine Themenfolge versucht wurden. Die Absicht, beim Thema der kirchlichen Ämter auch die Einführung des Bischofsamtes vorzunehmen, deutet darauf hin, daß die geplante Union die Anglikanische Kirche einbeziehen soll, die bekanntlich, wie bei der „Kirche von Südindien" und neuerdings bei den Verhandlungen mit den Methodisten in England, die Annahme der anglikanischen Weihen bzw. die Reordination durch Handauflegung seitens eines anglikanischen Bischofs vorsieht.

MOLNÁR, Amedeo. *„. . . constantiam in Constantia". Johannes Hus auf dem Konstanzer Konzil.* In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 16 Nr. 3 (Mai/Juni 1965) S. 41—45.

Diese rein historisch-theologische Würdigung von Hus' Tapferkeit in Konstanz wurde als Vortrag vor der Hauptversammlung des Evangelischen Bundes am 4. Juli 1965 in Konstanz veröffentlicht. Sie enthält sich aller kirchenpolitischer Polemik.

NISSIOTIS, Nikos A. *Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 3 (1965) S. 208—219.

Diese Kritik der Kirchenkonstitution und des Ökumenismusdekretes durch den orthodoxen Konzilsbeobachter des Weltrates der Kirchen entspricht in etwa seinem Aufsatz in „Journal of Ecumenical Studies", über den hier ausführlicher referiert wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 484 ff.). Unbeschadet der orthodoxen Selbstkritik, die Nissiotis angesichts des eigenen „Mangels an Autorität" auch hier fordert, spitzt er den Gegensatz etwas mehr zu durch die Frage: „Was geschähe mit dem Ökumenismus, wenn die orthodoxe Kirche ihrerseits von den ‚getrennten Brüdern des Westens' zu sprechen begänne, um die römische Kirche zu bezeichnen? Diese Reaktion ist aber zu befürchten."

SCHWEIZER, Eduard. *Was heißt „Gott"?* In: Evangelische Theologie Jhg. 25 Heft 7 (Juli 1965) S. 339—349.

Diese Rektoratsrede des Züricher Neutestamentlers ist ein Beispiel dafür, wie dogmatisch unbefangen und doch bibelnahe heute evangelische Theologie im Gespräch mit Naturwissenschaftlern die Gottesfrage stellt, um ganz neu die Unweltlichkeit Gottes zurückzugewinnen, die in der Bibel im durchgehenden Zeugnis, daß Israel das Wort Gottes nicht verstanden hat und ebenfalls die Jünger Jesu ihren Herrn mißverstanden haben und ihm davongelaufen sind, zum Ausdruck gelangt. Schweizer schließt mit der Feststellung: „Ob Europa leben bleiben wird oder nicht, das wird daran hängen, ob einerseits die Kirche frei wird von allem Verfügenwollen über Gott, als wäre er eine in unser Koordinatensystem einfügbare und darum manipulierbare Gegebenheit, und ob anderseits die Völker Europas zum Glauben zurückfinden . . .", daß der Gott Jesu Christi noch viel mit ihnen vorhat.

VAJTA, Vilmos. *De la participation au salut: Sacrement et Foi.* In: Irénikon T. 38 2. Trim. 1965 S. 148—160.

Der Leiter des ökumenischen Forschungsinstituts des Lutherischen Weltbundes in Straßburg stellt hier in seinem Eröffnungsvortrag vom 1. 2. 65 die Bedeutung des Terminus „plena et actuosa participatio" in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus, teils durch biblische, teils durch kontroverstheologische Erwägungen zum Tridentinum, mit dem Ergebnis, daß das neue Verständnis der Kirche und des Sakramentes eine Überprüfung der reformatorischen Positionen gegenüber der römischen Kirche erfordern.

VIELHAUER, Philipp. *Zur Frage der christologischen Hoheitstitel.* In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 90 Nr. 8 (August 1965) Sp. 569—588.

Der Beitrag ist eine Inhaltsangabe des Buches von Ferdinand Hahn: „Christologische Hoheitstitel" und eine kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen Befunden, wieweit sie „Gemeindebildung" oder wie weit sie Aussagen Jesu sind, kritisch vor allem bei der Ableitung des „Kyrios"-Titels und hinsichtlich der angewandten Methode.

Das Forumgespräch zwischen Kardinal und Präses. In: Evangelische Welt Jhg. 19 Nr. 17 (1. 9. 65) S. 497—501.

Unter geringfügigen Kürzungen sind hier die beiden Stellungnahmen dokumentiert, die Kardinal Jaeger von Paderborn und Präses Beckmann von der Evangelischen Kirche im Rheinland vor dem Zwölften Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln zum Ökumenismusdekret und seiner Durchführung abgegeben haben.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Oktober (Freitag)

19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.15 Der autoritäre Charakter — Seelische Struktur und soziale Rolle, *H. Krüger* (HR II)
22.00 Das radikale Wissen und seine negative Utopie, *R. Heiß* (WDR)

2. Oktober (Samstag)

11.45 Ideologie und Gesellschaft in der Sowjetunion nach Stalins Tod, *H.-J. Lieber* (SFB II)
18.00 Christliche Volkshochschulen in Skandinavien, *I. Sahlin* u. *H. R. Leptihn* (NDR II)
18.05 Probleme der Volkskirche, *L. Coenen* (WDR II)
18.15 Chance für die Einheit der Christen, *W. Marxsen* (NDR II)
19.45 Der Friede, *M. Fischer* (SR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.10 Die Christen und die Politik (I), *H. Bannach* (SWF II)
23.05 Kulturprobleme im technischen Zeitalter, *H. Zbinden* (SFB II)

3. Oktober (Sonntag)

8.15 Franziskus von Assisi und wir, *A. Göschel* (SWF II)
9.30 Die Juden und die Christen des Mittelalters, *E. Iserloh* (WDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *G. Waldmann SJ* (BR)
11.00 Über den Römerbrief des Paulus, *H.-W. Bartsch* (SDR II)
11.15 Ökumene und Frieden, *M. Hörhammer* (SWF II)
11.45 Das Gottesbild in der modernen Theologie, *R. Renner* (SWF II)
16.00 Die Menschenmacher (SDR II)
17.00 Thomas Wolfe — zum 65. Geburtstag, *P. Adlon* (BR II)
18.00 Bestseller, von denen man nicht mehr spricht, *H. Arens* (SWF II)
20.00 Zum 100. Geburtstag von Max Halbe, *H. v. Hülsen* (SDR II)

4. Oktober (Montag)

10.10 Erasmus von Rotterdam, *R. Bohne* (DLF)
17.30 Auftakt der Moderne im Geistesleben, *G. Oliass* (DLF)
21.00 Amerikanische Berufsausbildung, *O. Monsheimer* (HR II)
21.30 Max Halbe zum 100. Geburtstag, *H. v. Hülsen* (RB II)
22.30 Kirche und Demokratie, *H. Maier* (BR II)
22.30 Instinkt und Intelligenz in biologischer Betrachtung, *M. W. Schein* (RIAS)

5. Oktober (Dienstag)

9.00 Ist der Glaube krank?, *J. Lehmann* (SDR II)
17.30 König Saul, *H. Donner* (DLF)
20.00 Zur Geschichte des Ersten Weltkriegs, *D. Roß* (DLF)
21.45 Von der Arbeit des Reformierten Weltbundes, *K. Halaski* (HR II)
22.00 600 Jahre Universität Krakau, *D. Kraeter* (SR II)
22.15 Ulysses oder Die Weltsprache des Romans, *W. Höllerer* u. *K. H. Hansen* (NDR)
22.20 Gottfried Benn — Ein Porträt, *J. P. Wallmann* (HR)
22.20 Der Mensch im Bereich der Planung, *A. Portmann* (BR II)

6. Oktober (Mittwoch)

10.40 Freundschaft mit dem Rosenkranz, *H. Stenger* (BR)
17.45 Protestantismus in Belgien, *H.-M. Lutz* (SWF II)
18.30 Deutsche katholische Auslandsseelsorge, *B. Wittenauer* (BR)
19.30 Die alte und die neue Astronomie, *H. Haber* (BR II)
21.00 Der unerkannte Aberglaube, *J. Scharfenberg* (SDR)
21.05 Jargon und Tendenz völkischer Germanistik, *C. Wolff* (RB II)
22.00 Zur Enzyklika Johannes' XXIII. „Mater et magistra", *A. Beckel* u. *O. v. Nell-Breuning* (DLF)
22.15 Transformation des Kapitalismus? — Ein Gespräch (SWF)
22.30 Nervensystem und Verhalten, *R. L. Isaacson* u. *A. Arbor* (RIAS)

7. Oktober (Donnerstag)

17.30 Das theologische Problem im ökumenischen Zeitalter, *H. Bokelmann* (HR II)
18.10 Arbeiterschaft und Begabungsreserven, *G. Würtenberg* (WDR II)
20.30 Die Todesstrafe — ihre Rechtfertigung und ihre politische Funktion, *W. Sarstedt* (RB)
20.30 Die Benediktiner-Abtei Maria Laach, *U. Bomm* (RB II)
21.00 Die deutsche Frage, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.10 Das Todesproblem in der modernen französischen Literatur, *H. J. Schyle* (SR II)
22.30 Zum 300. Geburtstag von Christian Reuter, *E. Mannack* (DLF)

8. Oktober (Freitag)

9.15 Flucht vor der Wirklichkeit (SWF)
10.00 Menschen bezwingen ihr Leben — Margerite Teilhard de Chardin, *G. v. Mann* (SWF II)
10.30 Schulf. Die Sekten (HR II)
16.45 Bericht aus Neuguinea, *J. Bjerre* (HR II)
17.30 Das vielfältige Gymnasium, *H.-H. Groothoff* (DLF)
19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.15 Die Relativierung der Moral, *A. Mitscherling* (HR II)
21.25 Methoden der gewaltlosen Demonstration für die Rassengleichheit in den USA, *G. Maynard* (HR II)
22.30 II. Vatikanisches Konzil, *M. v. Galli* (SDR)

9. Oktober (Samstag)

10.30 Rimbaud, *R. Carti* (SFB II)
11.45 Der Marxismus und seine Entwicklung, *H.-J. Lieber* (SFB II)
18.00 1. Evangelisch-Katholischer Studententag in Göttingen — Ein Bericht (NDR II)
18.15 Friedensstrategie der Ökumenischen Bewegung, *H. Lilje* (NDR II)
19.45 Der Himmel, *W. Breuning* (SR II)
19.50 II. Vatikanisches Konzil in Rom, *M. v. Galli* (HR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.30 Ávila — Porträt einer spanischen Stadt, *H. J. Sell* (SDR II)
22.10 Die Christen und die Politik, *H. Bannach* (SWF II)
23.00 Rede zur Verleihung des Büchner-Preises, *G. Grass* (SWF II)
23.05 Marxismus und Humanismus (I), *A. Schaff* (SFB II)

10. Oktober (Sonntag)

8.15 Hebräisch unter den Völkern, *Y. L. Bato* (SWF II)
8.30 Reformation und Revolution in der Tschechoslowakei, *M. Linz* u. *P. Stoll* (BR II)
9.00 Religion und Gesellschaft als Thema der Gegenwart, *J. Matthes* (SR II)
9.30 Das katholische Lutherbild, *H.-R. Müller-Schwefe* (SR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Forster* (BR)
10.05 Moderne Malerei und moderne Gesellschaft, *H. Plessner* (SDR)
10.30 Zeitlose oder zeitgemäße Theologie?, *J. Hirschberger* (HR II)
11.00 Der aufrichtige Atheismus des Albert Camus, *U. Schmidhäuser* (SDR II)
11.00 Philosophische Strömungen in Polen, *D. Kraeter* (SR)
11.40 Gedanken zu Büchern, *W. Weber* (RB)
11.45 Gesprengte Tradition?, *R. Renner* (SWF II)
16.00 Sowjetische Kulturpolitik seit Chruschtschows Sturz, *H. v. Ssachno* (SDR II)
19.45 Schule als Raum für soziale Reifung, *E. Meyer* (SDR II)
21.25 Vom Geist der Satire, *M. Kessel* (RIAS)

11. Oktober (Montag)

19.45 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *J. C. Hampe* (WDR)
20.00 Heinrich Himmler — Der General des Schwarzen Ordens, *J. Wulf* (RB II)
20.00 Die Gewerkschaften als Unternehmer — Eine Bilanz nach Jahren der Expansion, *G. A. Friedl* (BR)
20.45 Die autoritäre Persönlichkeit — Ihre seelische Struktur und soziale Rolle, *H. Krüger* (SWF II)
21.00 Die öffentliche Aufgabe der Presse, *H. A. Kluthe* (HR II)
22.30 Rhythmus und biologische Zeit, *H. M. Webb* (RIAS)

12. Oktober (Dienstag)

9.00 Der unerkannte Aberglaube, *J. Scharfenberg* (SDR II)
11.15 Bestseller, von denen man nicht mehr spricht, *H. Arens* (SWF II)
16.45 Humor im Neuen Testament, *H. Braun* (SDR)
19.30 Die vierte Gewalt im Staat?, *F. Bautz* u. *M. Brauneiser* (BR II)
20.00 Wozu brauchen wir noch eine Buchmesse? (HR II)
20.05 Hölderlin und die Deutschen, *R. Minder* (NDR III)
21.05 Buchmesse 1965, *E. Herzfeld* u. *R. Seelmann-Eggebert* (NDR II)
22.20 Erkenntnis und Interesse — Über die Voraussetzungen wissenschaftlicher Wahrheit, *J. Habermas* (HR)
22.20 Mensch und Landschaft im technischen Zeitalter, *G. Albers* (BR II)
22.20 Die Universalität der Naturgesetze, *W. Braunbek* (SR II)

13. Oktober (Mittwoch)

10.40 Zufriedenheit, *H. Kanitz* (BR)
17.45 Was hält die Jugend von der Kirche?, *F. A. Hoyer* (SWF II)
18.30 Theologie an der Werkbank, *H. Winter* (BR)
20.45 Begegnung mit Gertrud von le Fort (SWF)
21.00 Der Glaube an die Moral, *F. E. v. Gagern* (SDR)
21.05 Gespräche in der Unterwelt zwischen Macchiavelli und Montesquieu, *M. Joly* (RB II)
22.15 Der Fall Ingmar Bergman, *P. M. Ladiges* (SWF)
23.00 Der Entdecker Picassos, *D. H. Kahnweiler* (SDR II)

14. Oktober (Donnerstag)

16.10 Was ist Sozialmedizin?, *E. Lausch* (SWF)
17.30 Begriff und Formen einer theologischen Propädeutik, *H. Bokelmann* (HR II)
20.30 Die Abtei der Benediktiner Rohr in Niederbayern (RB II)
21.00 Der Staatsbürger und die Klassen, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.30 Ein Bericht über die Salzburger Hochschulwochen 1965, *O. Schatz* (RB II)
22.05 Wegweiser zu einer Hausbibliothek, *H. Friedrich* (BR II)

15. Oktober (Freitag)

19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.00 Vor 100 Jahren erschien Adalbert Stifters „Witiko", *A. Schmidt* (HR II)
21.30 Standort des Christen. Evangelisch-Katholisches Studentengespräch in Göttingen (RB II)
22.00 Vatikanisches Konzil, Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)
22.00 Verlorener Kontinent? — Südamerika als gemeinsames Problem (WDR)
22.35 Neu-Konfuzianismus in China, *F. Huang* (ÖRW II)

16. Oktober (Samstag)

10.15 Aufbau und Struktur der heutigen Sowjetideologie, *W. Leonhard* (SFB II)
11.45 Der Entwurf des Menschen nach Jean-Paul Sartre, *W. Müller-Lauter* (SFB II)

14.30 20 Jahre Arbeit der FAO, *R. Heinrich* (SFB II)
16.30 O'Neill und das amerikanische Theater, *S. Melchinger* (RB II)
17.00 Weltreise durch den Aberglauben, *H. Leuenberger* (HR II)
18.00 Versäumnis und Hoffnung — Das Stuttgarter Schuldbekenntnis, *H. Zahrnt* (NDR II)
18.15 Trennt oder eint die Bibel?, *J. Gnilka* (NDR II)
19.45 Das Leben, *H.-R. Müller-Schwefe* (SR II)
19.50 II. Vatikanisches Konzil in Rom, *M. v. Galli* (HR II)
21.00 Zur Situation der literarischen Kritik, *G. Blöcker* (SDR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.10 Die Christen und die Politik, *H. Bannach* (SWF II)
23.05 Marxismus und Humanismus (II) — Eine Diskussion (SFB II)

17. Oktober (Sonntag)

8.00 Die Wahrheit des Heils, *A. Auer* (BR II)
8.30 Der Kirchenbau in Deutschland seit 1945, *W. Stählin* (BR II)
9.00 Askese, *T. Sartory* (SR II)
9.30 Die Gemeinde der Christen in einer veränderten Welt, *F. A. Hoyer* (SR)
9.40 Kirche und die Welt von heute, *H. Hirschmann* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *K. Forster* (BR)
10.05 Erkenntnisse in der modernen Naturwissenschaft, *W. Gentner* (SDR)
10.30 Wesen und Inhalt ökonomischer Gesetzmäßigkeit, *E. Streissler* (SWF)
11.00 Sartre und der liebe Gott, *R. Wisser* (SR)
11.00 Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Nelly Sachs (SDR II, SWF II)
11.00 Kritik an der Kirche, *H. Jungbluth* (HR II)
17.00 Erinnerungen an Thomas Wolfe, *H. M. Ledig-Rowohlt* (BR II)
19.00 Grundlagen, Aufgaben und Methoden der Vorgeschichte, *J. Werner* (BR II)

18. Oktober (Montag)

20.00 Genug Wasser für alle. Ein Existenzproblem der Menschheit, *A. Karbe* (BR II)
20.45 Freud und die Philosophen, *J. Taubes* (SWF II)
21.00 Kunst und Mechanik, *H. Malecki* (SDR II)
22.30 Zur Biologie des Todes, *E. S. Bücherl* (RIAS)
22.30 Vom Verlagsbüro zum Literaturkonzern, *R. Wintzen* (BR II)

19. Oktober (Dienstag)

9.00 Der Glaube an die Moral, *F. E. v. Gagern* (SDR II)
14.40 Die Bauten im Pyramidenzeitalter, *G. Franz* (ÖRG)
16.45 Hat die Kirche Schuld zu bekennen?, *O. Dibelius* (SDR II)
17.00 Schulf. Das Bild vom Menschen in der Dichtung — G. E. Lessing: Nathan der Weise (SDR II)
17.25 Christlicher Glaube und die Religionen, *W. Gruber* (ÖRG II)
20.00 Dreißig Jahre nach der ersten Saarabstimmung, *M. Zenner* (SR II)
22.00 Zum 500. Geburtstag des Erasmus von Rotterdam, *H.-J. Schoeps* (SR II)
22.20 Planung und Wachstum im technischen Zeitalter, *F. G. Jünger* (BR II)
22.20 Die Gesetze in der Sicht zeitlicher Entwicklung, *W. Braunbek* (SR II)

20. Oktober (Mittwoch)

17.45 Eine neue Reformation?, *H. W. Augustin* (SWF II)
19.30 Roboter im Weltall, *H. Haber* (BR II)
20.05 Verhalten der Tiere und Menschen, *E. Künzler* (SDR II)
21.00 Der Glaube an den Ritus, *M. Mezger* (SDR II)
22.15 Kritik der deutschen Literaturkritik, *P. Schneider* (SWF)
22.30 Physiologische Aspekte des Alterns, *N. W. Shock* (RIAS)
22.35 Philosophische Strömungen in China, *F. Huang* (ÖRW II)

21. Oktober (Donnerstag)

8.30 Die Diskussion um das Kirchenrecht, *H. Heimerl* (ÖRG)
14.40 Leibniz, der große Bahnbrecher der Neuzeit, *J. Fischl* (ÖRG)
16.10 Das Martyrium der geprügelten Kinder, *T. Lobsack* (SWF)
20.00 Reklame fürs Gymnasium, *A. Schardt* (BR)
21.00 Unmoderne Menschen in der modernen Welt, *R. Dahrendorf* (SDR II)
22.05 Die Katholische Kirche und das Dritte Reich, *H. Helbling* (BR II)

22. Oktober (Freitag)

11.30 Potsdam 1965, *D. Kraeter* (SWF II)
14.45 Im unbekannten Spanien, *I. Tubbesing* (SWF II)
17.40 Die Sendung der Familie in der Massengesellschaft, *J. David* (ÖRW II)
19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil, Kommentar, *M. v. Galli* (SDR II)
22.35 Massenkultur und Massenpresse, *A. Lowskowska* (ÖRW II)
23.00 Freiburg im Spiegel der Dichtung, *H. Gaupp* (SWF II)

23. Oktober (Samstag)

9.00 Ein Dichter zwischen gestern und morgen: Heinrich Heine, *E. Rudolph* (SDR II)
18.00 Unruhe im französischen Katholizismus, *F. Bernard* (NDR II)
19.45 Wahrheit, *A. Auer* (SR II)
20.00 Zehn Jahre nach der Volksabstimmung im Saarland im Jahre 1955, *K. Altmeyer* (SR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.00 Fragen an die Kirchen, *T. Sartory* (SWF II)

24. Oktober (Sonntag)

8.00 Die Wahrheit der Welt, *A. Auer* (BR II)
8.30 Seelsorge auf den Lofoten, *M. Lagois* (BR II)
9.30 Das ökumenische Lutherbild, *R. Müller-Schwefe* (SR)
9.40 Rechtgläubigkeit und Ketzerei in der alten Kirche, *B. Lohse* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Lupp* (BR)
11.00 Teilhard de Chardin, *H. J. Türk* (HR II)
11.00 Theologisch-philosophische Satiren aus Polen: Kolakowskis biblische Geschichten, *D. Böhler* (SDR II)
11.15 Die Freiheit im Anspruch der Mächte, *P. Jung* (SWF II)
11.45 Christ sein heißt hoffen, *J. Moltmann* (SWF II)
19.45 Die Situation der Erzieher — Ideal und Wirklichkeit, *T. Brocher* (SDR II)

25. Oktober (Montag)

19.50 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *J. C. Hampe* (WDR)
22.15 Der Dramatiker Gabriel Marcel, *H. Gerstinger* (ÖRG II)
16.45 Zur Problematik von Bibelübersetzungen, *H. Schlier* (SDR II)
20.45 Utopie und Wirklichkeit der kommenden Freizeitgesellschaft, *H.-E. Bahr* (SWF II)
21.00 Zur Entstehung des Namens Europa, *R. H. Foerster* (SDR II)

26. Oktober (Dienstag)

9.00 Der Glaube an den Ritus, *M. Mezger* (SDR II)
21.00 Jugend ohne Ideale, *P. Coulmas* (SDR)

27. Oktober (Mittwoch)

10.00 Menschen als Helfer, *G. v. Mann* (SWF)
14.35 Das Plagiat in der Antike, *E. Doblhofer* (ÖRG II)
16.00 Amerikanische Erzähler seit dem Zweiten Weltkrieg, *W. Puchwein* (ÖRG II)
17.00 Schulf. Die Macht des Wortes: Winston Churchill (SDR II)
17.45 Kritische Gedanken zum Kirchenlied, *W. Höck* (SWF II)
18.30 Kardinal Slipyi — Ein Porträt, *W. de Vries* (BR)
21.00 Der Glaube ans Detail, *K. Hutten* (SDR)
22.15 Zum 80. Geburtstag von Ezra Pound, *H. Bienek* (SWF)
23.00 Vom Überleben der Literatur, *F. Hartlaub* u. *M. Franke* (SDR II)

28. Oktober (Donnerstag)

9.00 Lebenskunst oder die Kunst zu leben, *F. H. Ryssel* (SDR II)
14.40 Locke, der Baumeister der modernen Demokratie, *J. Fischl* (ÖRG)
21.00 Mythos und Wahrheit. Nach Josef Piepers Buch „Über die platonischen Mythen", *A. Plankensteiner* (ÖRT II)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland — Konflikt und Freiheit, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.00 Kinder in Gefahr, *L. Lehmann* (SWF)

29. Oktober (Freitag)

14.40 Der Erzbischof von Salzburg und die steirischen Stände, *B. Sutter* (ÖRG)
14.45 Israelis entdecken eine antike Festung, *H. Gans* (SWF II)
17.25 Neuzeitliche Architektur in Afrika, *M. Fontana* (ÖRT II)
19.35 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil, Kommentar, *M. v. Galli* (SDR II)

30. Oktober (Samstag)

9.00 Die Story der Agathe Christie, *R. Milczewsky* (SDR II)
16.00 Entwicklungshilfe in Westafrika, *E. Rotter* (SDR II)
16.30 Zu Alfred Momberts Gesamtwerk, *H. Rüdiger* (ÖRS)
18.00 Ein Leben auf eigene Faust — Zur Autobiographie Jean Paul Sartres, *I. Lepp* (NDR II)
18.15 Bemerkungen zur „kulturellen Verspätung" der deutschen Katholiken, *H. Maier* (NDR II)
19.45 Heiligung, *G. Harbsmeier* (SR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.10 Künstler und Christ, *A. Goes* (SDR II)

31. Oktober (Sonntag)

8.30 Die neuen Bibeln in Deutschland seit 1945, *J. C. Hampe* (BR II)
9.00 Überlegungen zur Reformation, *H. Fries* (SR II)
9.40 Armutsideal und Entwicklungshilfe, *O. v. Nell-Breuning* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Lupp* (BR)
10.30 Das Lutherbild in der modernen Theologie in der evangelischen und katholischen Kirche, *W. v. Loewenich* (HR II)
11.00 Erwägungen zur Weltoffenheit der Kirche, *W. Jetter* (SDR II)
11.15 Die Hoffnung im Widerstand der Tatsachen, *P. Jung* (SWF II)
11.45 Hoffnung für unser Leben, *J. Moltmann* (SWF II)
16.15 Was ist aus dem Priestertum aller Gläubigen geworden?, *G. Ruhbach* (NDR II)
18.00 Überlegungen zur Kirchenreform, *M. Linz* (NDR)
18.40 Gedankensplitter über den Protestantismus, *H. J. Schultz* (SDR II)
19.15 Steckbrief der Reformation, *H. Heimpel* (NDR)
22.30 Das Burgtheater, *H. Weigel* (NDR III)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Vierzehntes Heft — 19. Jahrgang — November 1965

Eine Wandlung der menschlichen Zivilisation geschieht von selbst nur im materialistischen Sinn. Soll sie im christlichen Sinn geschehen, so kommt das nicht durch Zufall, sondern weil verantwortungsbewußte Christen sich an die Spitze der Wandlung gestellt haben, um sie im christlichen Sinn zu lenken.

F. Boulard

Die Menschen mögen die christliche Würde der Arbeit recht verstehen. Allgemeine Gebetsmeinung für Dezember 1965

1. Erste Voraussetzung eines sinnvollen Betens ist, daß die Gebetsmeinung selber recht verstanden wird. Man müßte beachten, daß sie im Zeichen eines Konzils des „aggiornamento" und des Schemas über „Die Kirche in der Welt dieser Zeit" ergeht, sonst besteht die Gefahr einer unangemessenen Vereinfachung des Themas. Dann nämlich, wenn man von der verbreiteten Annahme ausgeht, Arbeit sei gleich Arbeit, unabhängig davon, wann und wo und mit welchen Methoden sie getan wird. In diesem Fall beruht die Überlegung gern auf „Offenbarungswahrheiten": dem Menschen ist die Arbeit aufgegeben, um sich die Erde und was darin (oder darüber) ist, zu unterwerfen oder um die Schöpfung und sich selbst zu vollenden, sodann soll er den Sündenfall, der auf unerlaubte Wißbegier und Ungehorsam folgt, durch die Mühsal des Existenzkampfes abbüßen (1 Mos. 1, 28; 3, 17). Mit dieser Sicht entfernt man sich, wenigstens für einen Teil der Menschheit, weit von der Wirklichkeit dieser Zeit. Der sog. Paradiesesfluch meint in seiner konkreten Gestalt den Ackerbauer der Frühzeit. Er scheint ewig gültig für Hunderte von Millionen Menschen, die immer noch ihre Böden mit primitiven Hackpflügen bestellen und allen Schlägen der Natur ausgesetzt bleiben, ständig von Hungersnot bedroht. Ehe man aber solchen, z. T. auch christlichen Menschen zeigt, daß ihre mühselige Arbeit, als elende Schinderei oft der natürlichen Würde bar, als freiwillige Übung des Leidens und der Buße eine christliche, vom Kreuze Christi gezeichnete Würde empfängt, müßte man die Zeichen der Zeit zur Kenntnis nehmen. Denn sie bekunden, daß die Industrienationen bei sich selber diese antike und antiquierte Form der Arbeit durch Wissenschaft und Technik weitgehend überwunden haben, so daß sich die schaffenden Menschen freier fühlen. Die Industrievölker sind auch bemüht, die Segnungen ihrer Zivilisation den unterentwickelten Völkern zukommen zu lassen.

Dieses Beispiel erweist, daß das Wesen der Arbeit sich wandelt. Es hat mit dem biblischen Tatbestand, der auch dem Katechismus (Lehrstück 20) zugrunde liegt, nicht mehr viel zu tun. Die Berufsarbeit der Mehrzahl der Angestellten und Beamten ist eine durchaus erträgliche Beschäftigung geworden. Sie wird in der Wohlstandsgesellschaft so komfortabel und angenehm wie möglich gestaltet und verlangt gar nicht nach einer christlichen Aufwertung. Dagegen hat sich innerhalb der technischen Produktion ein Phänomen ausgebreitet, das eine neue Form der Mühsal, ja eine äußerste Bedrohung des Menschseins bedeutet. Fachleute der Soziologie wie der Technologie fragen sich bei manchen Ausartungen der Fließbandarbeit, ob dieses Einspannen menschlicher Hilfsarbeit mit den einseitigen, auf den maschinellen Rhythmus abgestimmten Verrichtungen und Zeiten überhaupt noch menschlich sei. Hier wird die Frage akut, wieweit dieser Arbeit eine natürliche, geschweige denn eine christliche Würde zukommt. Sie ist zum nervenstrapazierenden Job geworden und erhält ihren relativen Wert erst von der guten Entlohnung mit den neuen Möglichkeiten der Freizeit. Arbeit ist hier jedenfalls nicht gleich Arbeit. Man muß nicht nur um ihre natürliche, sondern auch um ihre christliche Würde besorgt sein. Die Kirche wird nicht mehr unbesehen jeder „Arbeit" die Möglichkeit christlicher Würde zuerkennen. Das tun auch einige unserer bedeutendsten, die Zeit aufmerksam erforschenden Moraltheologen nicht mehr. Da immer mehr Bischöfe sich darüber Gedanken machen, wie der Mensch in der technisierten Arbeit Mensch bleiben kann, enthält die Gebetsmeinung ein revolutionierendes Anliegen.

2. Leider kann die Fragwürdigkeit moderner Arbeitsverhältnisse nicht aus Lösungen päpstlicher Sozialrundschreiben beurteilt werden. Das neueste, *Mater et magistra* von Papst Johannes XXIII. aus dem Jahre 1961, bewegt sich mehr in sozialpolitischen Problemen, etwa einer Anerkennung der Facharbeiter als Teilhaber an der Mitverantwortung für die Betriebe, da sie durch ihr hohes Können eine größere Würde verdienen und nicht als Untertanen oder Befehlsempfänger behandelt werden sollten. Der verstorbene Papst denkt auch an ausreichende Gelegenheit zur religiösen Weiterbildung und zum Erwerb dauerhaften Eigentums. Ähnliches gilt für seine Sorge um die soziale Gleichstellung der landwirtschaftlichen mit der industriellen Arbeit. Hier geht es um das rechte Verständnis der natürlichen wie der christlichen Würde der Arbeit. Doch ungeachtet hoher Fortschrittlichkeit, bleibt das päpstliche Rundschreiben vor

den Problemen der Technologie und Automation mit manchen Auswirkungen auf die strukturelle Selbstentfremdung oder gar Entwürdigung der Arbeitenden stehen. Das tun auch die Überlegungen der 51. Sozialen Woche der Katholiken Frankreichs von 1964: „Die Arbeit und die Arbeiter in der Gesellschaft der Gegenwart" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 592—598), obwohl einige Referate die desintegrierenden Faktoren technischer Prozesse erwähnten. Im ganzen muß man wohl sagen — auch beim Schema 13 des Konzils —, daß außer bei wenigen Moraltheologen, die inmitten der Industriegesellschaft wirken, die Gefährdung der menschlichen Würde durch moderne Arbeitsprozesse nicht voll ins Blickfeld pastoraler Prüfung und Sorge gerückt ist. Auch ist die Fachliteratur über Automation als menschliches Problem nicht aufgearbeitet, obwohl z. B. Helmut Schelsky seit langem darauf hingewiesen hat, daß die Automatisierung in Verbindung mit Fließbandarbeit eine neue Form von Arbeitssklaven hervorbringt („Zukunftsaufgaben der industriellen Gesellschaft", 1953, jetzt in Gesammelte Aufsätze: „Auf der Suche nach Wirklichkeit", 1965, S. 88 f.).

Die von der Gebetsmeinung zu bewältigende Situation wird blitzartig erhellt durch ein Wort des Vaters der Automation, Norbert Wiener. Es steht in dem Buch des einstigen Beraters von Präsident Kennedy, Professor für Technologie, Walter Buckingham: „Automation und Gesellschaft" (Fischer-Paperback 1961, S. 113): „Es ist eine Entwürdigung des Menschen, ihn an ein Ruder zu ketten und ihn als Kraftquelle zu benutzen; fast ebenso entwürdigend ist es aber, ihn in einer Fabrik immer den gleichen Arbeitsgang wiederholen zu lassen, zu dessen Ausführung er nicht einmal einen Bruchteil seiner Geisteskräfte benötigt. Es ist leichter, eine Fabrik ... zu konstruieren, in der Menschen um eines geringen Teils ihrer Fähigkeiten willen verwendet werden, als eine Welt zu schaffen, in welcher der Mensch alle seine Anlagen entfalten kann." Nun ist nach Buckingham weithin „der Zweck der Automation, Arbeitsplätze zu schaffen, die so leicht und einfach auszufüllen sind, daß sie mit ungelernten Arbeitern besetzt werden können" (118). Selbst für höhere Angestellte, die mit Elektronenrechnern umgehen müssen, bevorzugt man „eine Kombination von hohem technischem Fachwissen und geringem Denkvermögen" (119). Aber, so sagt der Verfasser an anderer Stelle, „viele der bestqualifizierten Facharbeiter kommen nie dazu, mehr als einen Bruchteil ihrer Fähigkeiten anzuwenden. Obwohl sie höhere Löhne bekommen, weil sie zusammen mit den Maschinen eine hohe Produktivität erreichen, könnte doch ihre Arbeit ebensogut von dressierten Affen verrichtet werden" (121), solange auch diese Verrichtungen, falls es die Rentabilität erlaubt, noch nicht automatisiert worden sind. Daraus folgt: wo die Fachleute der Automation, die sie durchaus bejahen, ihre Gefahren für den Menschen aufzeigen, um sie abzuwenden, und wo sie die Entwürdigung und Erniedrigung des Menschen durch technisierte Arbeit kennzeichnen, wird die Pastoral nicht unbesehen eine „christliche Würde" der Arbeit verkünden, damit nicht die Betroffenen, vielleicht seelisch ausgelaugte Menschen, am Evangelium zweifeln.

3. Wie manche Konzilsaussprachen über konkrete Lebensfragen des Schemas „Die Kirche in der Welt dieser Zeit" erwiesen haben, ist hier ein viel differenzierteres Reden, Nachdenken und auch Beten notwendig. Es sollte nicht nur von vorgefaßten moraltheologischen Normen inspiriert sein, sondern ebensosehr von neuen Erfahrungen mit der sich wandelnden Welt. Diese Erfahrungen sind teilweise beschämend. Joseph Ratzinger, Konzilstheologe von Kardinal Frings, spricht in einem Gutachten zum Schema 13 (vgl. in: „Wort und Wahrheit" August/September 1965, S. 502) davon, daß in der Welt von heute „weithin ein pseudonyme Realisierung des Grundantriebes der Caritas christiana anzutreffen ist". Er meint, hinter der harten Sachlichkeit der Wissenschafts- und Arbeitswelt von heute wirke nicht ungebrochen, nicht unverzerrt, aber doch unaufgehoben und wirklich ein hoher ethischer Impuls, „den Menschen ihre Menschlichkeit zu gewähren". Die Kirche sollte sich nicht davor scheuen, zuzugeben und dankbar dafür zu sein, daß ihr Eigenes von außen her neu auf sie zukommt und sie selber einfordert. Allerdings müsse, unbeschadet der unleugbaren Anwesenheit heilvoller Faktoren in dieser modernen Welt, das Ja des Christen ein kritisches bleiben, doch nicht ein Ja mit halbem Herzen, denn „ein halbes Herz nützt nichts". Das kritische Ja, das mit ganzem Herzen vollzogen wird, werde dazu führen, daß der Christ die Arbeitswelt in größerer Freiheit, das heißt aber in christlicher Würde bewältigt: „Ihr höchster Sinn ist am Ende doch, den Raum der Freiheit zu schaffen, in dem der Mensch sich ganz dem Ewigen öffnen kann." Das ist nicht mehr die gewohnte biblische Sicht von der Arbeit als einer bloßen Sühne, sondern es lebt darin der Geist der sich ausbreitenden Herrschaft Christi, der von dieser — seiner — Welt Besitz ergreifen will. Zur christlichen Würde der Arbeit gehört, recht verstanden, daß die mühselige oder gar menschenunwürdige Arbeit nicht lediglich in bereitwilligem Leiden geduldig getragen oder „aufgeopfert" wird, es gehört ebensogut dazu, daß die Bedingungen der Arbeit durch ein Aufgebot an Geist, Erfindung, Kapital und — Liebe verändert, verwandelt und menschlicher gestaltet werden, um das von den Soziologen mit Sorgen beobachtete Schwinden des persönlichen Freiheitsraumes zumindest aufzuhalten oder gar mehr Freiheit zu gewinnen, wenigstens auf Hoffnung.

Denn auf diesem Wege eines „Fortschritts", der auch christliche Motive und Ziele enthält, droht dem Christen, vor allem seinen theologischen Ratgebern, eine Versuchung. Ratzinger sagt, sie sei die Folge einer irrigen Theologie der Inkarnation. Diese denkt an eine „Heimholung" der Welt in die sog. christliche Lebensform, oder sie meint, die Kirche könne sich noch in das irdische Leben der sehr weltbewußt gewordenen Welt „einwurzeln", um „eine private Musterwelt" nach kirchlichen Regeln zu bauen, „die in Wahrheit sehr schnell wieder eine recht typisch menschliche Welt werden würde, wie alle Versuche dieser Art in der Geschichte zur Genüge bewiesen haben". Es sei nicht Aufgabe der Kirche, eine eigene Musterwelt zu erbauen oder eine wissenschaftliche Synthese aller Lebensfragen des modernen Menschen zu versuchen. Wohl aber soll die Kirche die Welt, die heute ganz Welt sein will, für das Wort Gottes öffnen. Also muß sie auf die innerste Unruhe der Menschen achten, die mit allen ihren Leistungen und Errungenschaften unerfüllt bleiben und nach der zukünftigen Welt fragen, nicht aber nach einer kirchlich präformierten Welt von gestern.

Für diese Gebetsmeinung heißt das: es gibt keine abstrakte „christliche Würde" der Arbeit, weil Arbeit je etwas Verschiedenes ist. In jeder Arbeit jedes mensch-

lichen Bereiches bedarf es eines anderen Zeugnisses der christlichen Würde, anders bei Hausfrauen und Müttern, anders beim modernen Landwirt im Westen, wieder anders beim geplagten Reisbauern Asiens, anders beim angelernten Arbeiter am Fließband eines Automontagewerkes, anders beim Programmierer am Computer, wieder anders beim Manager oder seinem Büropersonal. Die christliche Würde der Arbeit weist eine große „Bandbreite" auf: geduldiges Ertragen der Mühsal als Sühne, Widerstand gegen Freizeitsucht, Mäßigung im Tempo beim Kampf um den Profit, Beugung des Denkens in maschineller Efficiency unter die Sorge um die Menschlichkeit der Arbeitsprozesse. In allem möge uns das Licht Christi erleuchten, damit jede Arbeit geheiligt und — soweit nötig — verwandelt werden kann.

Daß das koreanische Volk in der Lehre Christi sein ewiges und zeitliches Glück finde. Missionsgebetsmeinung für Dezember 1965

In den rund 180 Jahren, die seit der Einführung des Christentums durch koreanische Laien nach Korea verflossen sind, hat die Kirche dieses Landes eigentlich nur zwei Perioden gekannt, in denen sie sich frei entfalten konnte: die Jahre 1882 (Gewährung der Religionsfreiheit) bis 1910 (Annexion Koreas durch Japan) und die Zeit seit dem Waffenstillstand im Koreakrieg bis heute. Aber auch hier muß man eine Einschränkung machen: In dem kommunistisch beherrschten Nordkorea (13—14 Millionen Einwohner) geben die dort noch vorhandenen Katholiken, die ohne priesterliche Betreuung sind, kaum noch ein Lebenszeichen. Ihre Zahl wurde vor dem Koreakrieg mit 57 000 angegeben. Wenigstens einige Tausend von ihnen konnten vor Ausbruch des Krieges und während des Rückzuges der UN-Truppen fliehen. Wie viele im Lande zurückblieben, weiß man nicht. Die gewöhnlich angegebene Zahl von 40 000 kann nicht belegt werden. Sicher ist, daß die treu gebliebenen Katholiken restlos in den „Untergrund" getrieben wurden. Wenn man ferner heute mit vollem Recht auf die glänzende Entwicklung der Kirche in Südkorea während der letzten 15 Jahre hinweist, so darf man nicht vergessen, daß die kommunistischen Armeen noch immer sprungbereit hinter der Demarkationslinie am 38. Breitengrad stehen. Wenn das labile Gleichgewicht zwischen kommunistischen und antikommunistischen Kräften zugunsten der Kommunisten in Fernost gestört wird, müßte auch die in diesem Jahre auf 670 000 Gläubige angewachsene Kirche Südkoreas mit neuen Prüfungen rechnen.

Warum der Kommunismus die Kirche verfolgt, braucht nicht dargestellt zu werden. Warum aber taten dies koreanische Regierungen von einst, warum die Japaner? Warum mußten Christen, die sich zu einer Religion des Friedens und der Liebe bekannten, zu Zehntausenden in der Verfolgung sterben? Weltanschaulich gesehen, hielten die führenden Schichten des alten Korea dafür, daß die konfuzianische Weisheit für alle Probleme die angemessene Antwort gebe und daß man keine neue, aus dem Westen kommende Religion brauche, die zudem mit den westlichen Expansionsbestrebungen in Verbindung zu stehen schien. Die letzte große Kirchenverfolgung von 1865/66 trug ausgesprochen fremdenfeindlichen Charakter. Es war die Zeit, in der die Westmächte Häfen Fernasiens zum Teil gewaltsam für den Welthandel öffneten und pro-russische, pro-chinesische und pro-japanische Banden im Innern des „Verschlossenen Königreiches" um die Macht kämpften. Korea fühlte sich national bedroht. Deshalb wurde mit der westlichen Expansion auch „die westliche Religion" bekämpft. Die Japaner betrachteten nach der Besetzung des Landes alle Christen als der Spionage für den Westen verdächtig und quälten sie dauernd durch Polizeischikanen. Selbst die Kirchenverfolgung durch die Kommunisten in Nordvietnam hatte politische Akzente. Mit der Kirche wollte man den Einfluß des Westens bekämpfen, besonders jenen der US-Amerikaner, die sich den Süden des Landes als Einflußsphäre von den Russen erstritten hatten.

Die katechetischen Schriften, die P. Matthäus Ricci SJ und seine chinesischen Freunde am Kaiserhof zu Peking verfaßt hatten und deren Studium durch Koreaner zur Bildung der ersten katholischen Gemeinschaft in Söul (1783) vor Ankunft irgendeines Priesters führte, verkündeten keine westliche, vielmehr eine universale Religion. Zugleich aber zeigten sie, von der konfuzianischen Weisheit (die in Korea die schamanistische religiöse Grundschicht überlagert hatte und vor allem bei der Bildungsschicht hoch in Ehren stand) ausgehend, wie das Christentum, die echten Werte der chinesischen Philosophie und Sozialordnung heiligend, sich in der Kultur des Landes verleiblicht. Man darf die Frage stellen, ob der koreanischen Kirche nicht vieles an Verfolgungen erspart geblieben wäre, wenn sie im Geiste der Akkommodationsprinzipien von P. Ricci konsequent hätte weiterentwickelt werden können. Diese Prinzipien schlossen durchaus nicht eine spätere Anpassung an neue kulturelle Gegebenheiten aus, soweit sie das koreanische Volk von sich aus akzeptierte. Die Entwicklung verlief bekanntlich anders. Von den europäischen Missionaren wurde das Christentum in westlichem Kulturausdruck verbreitet, und wie man — nach einem Worte des verewigten Kardinals Costantini — die Kirche Chinas nicht in die heimatliche Erde pflanzte, vielmehr in Blumentöpfen importierte, wie man dort „die chinesische Mauer des Lateinischen" errichtete, so auch in Korea. Dies mußte in einer Zeit, in der die europäische Macht- und Kulturausbreitung auf den Widerstand des nationalen Selbsterhaltungstriebes des Volkes stieß, auch die Kirche zwangsläufig auf Kollisionskurs führen. Die Folge war eine durch Unterdrückung immer wieder in ihrer Ausbreitung enorm geschädigte Kirche, die allerdings als Aktivum auf ihrem Konto buchen konnte, daß sie in der Zeit der japanischen Fremdherrschaft auf seiten des koreanischen Volkes stand, als sich dieses gegen die Japanisierung seiner Kultur wehrte. Mit diesem Gewinn an nationalem Ansehen ging die Kirche in die Zeit der Wirren nach dem Zweiten Weltkrieg hinein. Das magere Ergebnis von rund 150 Jahren organisierten Missionsbemühens aber war in ganz Korea eine katholische Gemeinschaft von 150 000 katholischen Christen im Jahre 1950.

Das erstaunliche Wachstum der Kirche seit 1950

Seit dem Ausbruch des Koreakrieges (1950) stieg nun die Katholikenzahl in Südkorea sprunghaft an, erst langsam (bis 1954), dann sehr stark. Das Jahr 1960 verzeichnete eine Höchstzahl von 72 000 Katechumenen. Die Konversionskurve flacht nun merklich ab. Immerhin übertrifft der Zuwachs der katholischen Gemeinschaft im letzten Jahre (40 000) die Durchschnittszahl der letzten fünf Jahre. An Zahl der Erwachsenentaufen ist Südkorea heute das fruchtbarste Missionsfeld der Kirche und vielleicht der ganzen Welt. Die Masse der Konvertiten

kommt aus den Städten, und hier wieder ist es der Kirche gelungen, auch in die Bildungsschichten einzudringen. Es unterstützt sie dabei die Entwicklung des katholischen höheren Schulwesens, das langsam den großen Rückstand gegenüber dem protestantischen Bildungswesen einzuholen beginnt. In Söul sind seit 1962 jährlich Dutzende von ehemaligen und derzeitigen führenden Persönlichkeiten der Nation aus allen Gebieten des öffentlichen Lebens katholisch geworden, ein beträchtlicher Teil dank des apostolischen Eifers und Geschicks des durch die Militärrevolte vom Mai 1961 gestürzten Ministerpräsidenten Dr. John Chang, der heute sein Schicksal preist, das ihn frei machte für ein bewundernswertes Laienapostolat. Unter den Konvertiten aus gebildeten Kreisen befinden sich zahlreiche Ärzte, Juristen, Beamte, Schriftsteller, Offiziere. Die Konversionsbewegung vollzieht sich in der Atmosphäre völliger Religionsfreiheit, die Präsident Park noch als Führer der Offiziersjunta versprach, die Dr. Chang stürzte. Auch für seine eigene Familie ließ er dies Prinzip gelten, als seine älteste Tochter, die jetzt 14 Jahre alt ist und die höhere Schule der Schwestern vom heiligsten Herzen zu Söul besucht, um die Erlaubnis bat, katholischen Religionsunterricht nehmen zu dürfen. Im Juli dieses Jahres empfing sie in Anwesenheit ihrer Mutter aus der Hand von Erzbischof Kinam Ro die Taufe.

In 15 Jahren hat sich die Zahl der Katholiken Südkoreas um mehr als das Vierfache vermehrt, die Zahl der Priester nur um etwas mehr als 45%. Diese beträgt zur Zeit 599, von denen 57% Koreaner sind. Es ist ganz klar, daß das stürmische Wachstum einer Kirche, die nur 2,33% der mit 28,2 Millionen Einwohnern angegebenen Gesamtbevölkerung Südkoreas zählt, von der 92,3% Nichtchristen sind (5,37% sind bei einer optimistischen Schätzung Protestanten), zwangsläufig von innen heraus zum Stillstand kommen muß, wenn nicht bald mehr ausländische Priester, vor allem Spezialisten für alle Gebiete des Apostolats, ins Land kommen. Zwar befinden sich in den beiden Priesterseminarien Südkoreas 435 Studierende — eine recht beachtliche Zahl —, aber das Mehr an Priestern, das nach Ersatz der Abgänge durch Tod von Seelsorgern jedes Jahr gewonnen wird, reicht nicht aus, um allein die vielen Tausende von Erwachsenen tiefer ins kirchliche Leben einzuführen, die jährlich sich der katholischen Gemeinschaft anschließen. Die vorhandenen Priester sind trotz der für Korea seit jeher typischen aktiven Seelsorgs- und Apostolatshilfe von Laien mit der Sorge für die zum größten Teil aus Neuchristen bestehenden Gemeinden sowie mit Katechumenen-Unterricht überlastet. Die Priester können sich daher kaum noch dem äußeren Apostolat widmen. Sie haben auch wenig Anteil an dem Massenzustrom zur Kirche gehabt. Die Menschen kamen von sich aus . . .

Warum kamen Sie? Man müßte schon tief in das religiöse Leben des heidnischen Korea, das ein Volk der Gottsucher ist, in dem es noch wenig erklärte Atheisten gibt, hineinleuchten, um zu verstehen, warum so viele Zehntausende, aufgeschreckt durch Krieg und Nachkriegsnot, auf ihrer Suche nach einem festen religiösen Halt die Kirche als ragendes Zeichen der Festigkeit und des Friedens suchten. Man müßte das Leben der zahllosen, zum Teil bizarren nichtchristlichen Sekten Koreas studieren, die infolge der seelischen Erschütterungen der letzten Jahrzehnte neuen Auftrieb erhielten und in vieler Hinsicht dieselbe bunte Mannigfaltigkeit wie die japanischen Sekten zeigen, um den Hintergrund der Konversionsbewegung abzuleuchten. Man darf auch nicht außer acht lassen, daß die von den christlichen Kirchen den Millionen von Flüchtlingen und Obdachlosen des Koreakrieges erwiesene uneigennützige Caritas Tausende zur Erkenntnis der Religion der Liebe führte. Schließlich wird hinter der Konversionsbewegung vor allem bei den gebildeten Konvertiten das Verblassen der konfuzianischen Lebensphilosophie fühlbar, die so lange die gesellschaftlichen Ordnungen gestaltete. Die ersten Gebildeten, die sich in Korea zu Ende des 18. Jahrhunderts der Kirche zuwandten, verschmähten nicht diese Philosophie, wohl aber ihren Mißbrauch durch eine korrupte Feudalaristokratie. Heute erkennt man, daß neue, von der eindringenden technischen Zivilisation hervorgerufene Lebensformen das Leben nach dieser Philosophie unmöglich machen, mochte sie auch hohe sittliche Werte in sich bergen. Auf der Suche nach einem neuen Menschen- und Ordnungsbild leuchtet vor den Seelen vieler tiefer Denkender, denen die materialistische Lebensauffassung unannehmbar erscheint, das christliche Menschen- und Ordnungsbild auf.

Dieses christliche Menschenbild verwirklicht sich aber jeweils konkret auf dem Boden der Eigenkultur eines Volkes. Obwohl man in Korea sich noch nicht darüber klargeworden ist, wie und wann der augenblickliche Kulturwandel im Lande zu neuen, festen Gestaltungen führen wird, ist man, durch die Versuche zur Überfremdung der eigenen Kultur hellsichtig geworden, entschlossen, die eigene Art zu bewahren.

Vertiefung des christlichen Lebens

Ihrem inkarnatorischen Charakter entsprechend muß die Kirche diese Bestrebungen bejahen und begünstigen. Von den elf Mitgliedern des südkoreanischen Episkopats sind heute sieben Einheimische. Die wachsende Zahl landeseigener Bischöfe erleichtert die entschlossene Inangriffnahme der Aufgabe, die Kirche „koreanisch mit den Koreanern" zu machen. Die Antriebe des Konzils in dieser Richtung sind unüberhörbar. Die Jahreskonferenz der Bischöfe (1965) beschloß u. a., eigene Organismen zu schaffen, um die koreanische Sprache voller in den Dienst der katholischen Lehre und Praxis zu stellen, die sakramentalen Riten ins Koreanische zu übertragen, das Neue Testament auf der Grundlage schon länger begonnener Vorarbeiten möglichst bis Jahresende in einer dem heutigen Koreanisch entsprechenden Übersetzung vorzulegen, die Teilnahme der Kirche am gesamtkoreanischen Leben zu fördern. Der neue, hauptsächlich auf die Heilige Schrift aufgebaute Katechismus wird nicht nur Gelegenheit bieten, die katechetische Überlieferung an die neue Zeit anzupassen, sondern auch endlich die vielen Ausdrücke zu beseitigen, die dem chinesischen (!) Katechismus entlehnt sind und selbst von Gebildeten nicht leicht verstanden werden. Noch immer sind lange Auseinandersetzungen in kleinem Kreise nötig, um zu einer Einigung über den Sinn dieser Ausdrücke zu kommen. Die Unzulänglichkeit des Katechismus wirkt sich in besonderem Maße dadurch aus, daß man, um den Glauben auch in priesterlosen Verfolgungszeiten zu erhalten, schon seit Beginn der Mission auf das Auswendiglernen der Glaubenswahrheiten (die zuerst in Form eines langen Lehrgedichtes nach chinesischem Muster, seit 1880 in Gestalt eines kleinen Katechismus mit 110 Fragen dargeboten wurden) bis heute größten Wert legt. Es sollte so der Glaube von Mund zu Mund weitergegeben werden,

und die Eltern sollten auf diese Weise die Möglichkeit erhalten, auch ihre Kinder zu unterrichten. Abgesehen davon, daß ein solcher Katechismus den ihm gegebenen Zweck nur voll erfüllen kann, wenn er keine den koreanischen Katholiken nicht geläufigen Ausdrücke enthält, erweist sich diese Methode heute immer mehr als absolut unzureichend, um das Volk im Glauben zu unterrichten und zu erhalten. Dieser Katechismus genügt nicht mehr als „Lebensregel" und als Mittel, um die Katholiken vor dem Aberglauben in ihrer nichtchristlichen Umgebung zu bewahren. Erschwerend kommt hinzu, daß es an katechetischer Literatur fehlt, die zu jenen modernen Fragen Stellung nimmt, die das Volk bedrängen, und daß die über 3000 Katechisten bisher meist wohl opferbereite, aber kein geschulten Laienapostel waren. Erst seit 1962 gibt es in Söul eine Katechistenschule unter geistlicher Leitung, die sich gut entwickelte, aber in Baracken und Kellern untergebracht werden mußte. Es soll nun ein Katechetisches Seminar mit Hilfe der Katechistenaktion des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung in Aachen entstehen, für das in Europa ausgebildete Fachkräfte als Dozenten zur Verfügung stehen. Die Kirche Koreas ist zu arm, um allein die Mittel zur besseren Unterrichtung der Laienhilfskräfte zur Verfügung stellen zu können. — So ist es nicht zu verwundern, daß „der Stand der religiösen Kenntnisse nicht hoch ist und besonders in den Landgemeinden, wo keine Schwestern zur Verfügung stehen, weiter abzusinken droht" („Die katholischen Missionen", 1964, Nr. 3), daß ferner „die junge katholische Generation eine gewisse Schwierigkeit hat, alle Phänomene nach christlichen Kriterien zu beurteilen", wie der Studentenseelsorger von Söul, Augustin Rah, in „Rythmes du Monde" (1962, S. 135) schrieb.

Studentenseelsorge

Die vielen Studentendemonstrationen in Söul vor und nach Ratifizierung des am 22. Juni 1965 zu Tokio unterzeichneten japanisch-koreanischen Freundschaftsvertrags, durch den nach 55jähriger Unterbrechung wieder volle diplomatische Beziehungen zwischen beiden Ländern hergestellt wurden, haben einmal wieder gezeigt, wie sich gerade in der Studentenschaft (ähnlich wie in Vietnam) die ganze geistige Gärung des modernen Südkorea gleichsam kristallisiert. Die Regierung Park hatte sich noch während der Militärdiktatur bemüht, die unnatürlich stark angewachsene Zahl der Studenten herunterzudrücken (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 172), um die Entstehung eines Bildungsproletariats zu verhüten. Es liegen uns keine Angaben darüber vor, wieweit die Regierungsmaßnahmen, die eine Höchstzahl von 50 000 Studenten vorsahen, den Zugang katholischer Jugend zur Universität beschränkten. Jedenfalls gab es Ende 1961 nach den Angaben des Studentenpfarrers Rah von Söul allein in der Hauptstadt 4000 katholische Studenten, im ganzen Land 7000. An katholischen Sekundarschülern wurden damals in Südkorea 30 000 gezählt. Berücksichtigt man, daß zu dieser potentiellen Laienelite eine vorhandene Elite katholischer Laien aus den höchsten sozialen Schichten stößt, die hauptsächlich nach dem Koreakrieg sich bildete, so muß man sehr bedauern, daß es an Priestern fehlt, die sich des studentischen Nachwuchses annehmen, aber auch an Mitteln zum Aufbau einer umfassenden Studentenseelsorge. Nach Rah sind diese jungen Leute „mehr oder weniger sich selbst überlassen". Eine katholische Literatur für Gebildete, die ein wichtiges Mittel darstellte, um sie religiös-sittlich zu stützen, fehlt gleichfalls. Es steht ihnen auch keine katholische Tagespresse zwecks Orientierung zur Verfügung. Die einzige katholische Wochenzeitung Koreas („Catholic Shibu") hatte im Vorjahr 13 000 Bezieher. Bisher erschien sie im Umfang von nur vier Seiten, seit Januar 1965 hat sie die Seitenzahl auf acht erhöht. Der katholischen Studentenbewegung fehlen auch geeignete Versammlungsräume. Die Protestanten besitzen dagegen große, gutgeführte Studentenheime und auch mehrere Universitätskollegien. Das einzige, 1960 gegründete und von Jesuiten geleitete katholische Universitätskolleg („Sogang College", vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 174) hat nach sechs Aufbaujahren in diesem Jahr erstmalig die Möglichkeit, Studenten zu den Abschlußexamina zu führen. Im Jahre 1962 konnte ein fünfstöckiges katholisches Studentinnenheim mit Hilfe der Misereor-Aktion gebaut werden, das wenigstens katholischen Studentinnen der Hauptstadt in beschränktem Umfang Unterkunft bieten kann. Viele katholische Studenten vom Lande sind genötigt, in die bestehenden großen protestantischen Pensionate einzutreten, wo für sie die Verpflichtung besteht, allen religiösen Veranstaltungen beizuwohnen. Die Mehrzahl der katholischen Studenten aus der Provinz haust aber in Gruppen von zwei bis drei in einem gemieteten Zimmer bei einer nichtchristlichen Familie. In religiöser und sittlicher Hinsicht sind diese Studenten gefährdet. Die vor nunmehr zehn Jahren gegründete Katholische Aktion der Studenten kommt wegen vielfacher äußerer Schwierigkeiten nicht zur Entfaltung. „Und doch", so schreibt Rah, „ist die geistige und sittliche Schulung der Studenten von grundlegender Bedeutung für die Zukunft der Kirche in Korea, denn sie werden in Zukunft für die Entwicklung der Kirche und die Christianisierung der Kultur des Landes tätig sein."

Erweiterung des Blickfeldes

Das katholische Organisationswesen im Lande zeigt deutlich die Tendenz zur berufsständischen Gliederung. Vom Westen übernommene Bewegungen auf apostolischem und gesellschaftlichem Gebiete bedürfen noch einer stärkeren Anpassung an die kulturellen Gegebenheiten. Ihre hohe Bedeutung für das Land liegt allein schon darin, daß sie über die Grenzen der Pfarrei hinwegführen. „In der Vergangenheit geschah der Kontakt des koreanischen Katholiken mit der Kirche fast ausschließlich im Rahmen seiner Pfarrei, was die Gefahr einer Verengung des Horizonts in bezug auf die Kirche heraufbeschwor." So schrieb der Generalsekretär des Katholischen Komitees in Korea, P. J. R. Heisse MM, in einem Artikel „Das Evangelium in Korea" (Fides-Dienst, 19. 4. 63). Ganz ähnlich äußerte sich noch jüngst (NCWC News Service, 24. 6. 65) ein in Korea tätiger Missionar, P. Patrick J. Burke aus der Gesellschaft vom hl. Kolumban: „Vor dem Koreakrieg waren die Katholiken eine recht kleine, eng zusammengeschlossene, nach innen gerichtete, fast gettoartige Gemeinschaft. Verfolgung durch Generationen hindurch hatte sie so geformt. Die alten katholischen Familien suchten am selben Ort zu bleiben und untereinander zu heiraten und verewigten so die Mentalität einer geschlossenen Gesellschaft." Der Krieg hat diese Enge gesprengt. Die ganze Bevölkerung wurde durcheinandergewirbelt. Auch die Kontakte mit den nichtchristlichen Massen wurden intensiver. Damit ist

aber auch die Notwendigkeit gegeben, daß sich die Kirche Koreas mit den nichtchristlichen „Religionen" des Landes in apostolischer Sicht auseinandersetzt, um sie besser kennenzulernen. Neben dem Buddhismus gibt es gegen hundert Sekten koreanischen Ursprungs, die ihre Lehre aus der sog. orientalischen Philosophie geschöpft und geformt haben. Nationalismus, Sehnsucht nach Glückseligkeit auf Erden, Wunderheilungen, Verkehr mit dem Reich der Geister sind die suggestiven Kräfte, mit denen in den chinesischen Klassikern mehr oder weniger gebildete Religionsstifter das schlichte Volk in ihren Bann ziehen (vgl. die instruktive Studie von P. Iso Scheiwiler OSB von der Abtei Wäkwan, Korea, in den „Missionsblättern von St. Ottilien", Juli/Dezember 1964, über die Religionen Koreas). Dazu kommen die zahlreichen Sekten, die christliche religiöse und soziale Ideen in sich aufgenommen haben und nebenbei oder sogar hauptsächlich auch Wirtschaftsunternehmungen in dem Westen abgeschauten Formen starteten. Die Kirche Koreas hat noch nicht die Zeit, die Kraft und die Mittel gefunden, um aus dem Studium all dieser Bewegungen Folgerungen für die Ausrichtung ihres Apostolats zu ziehen.

Für ein erfolgreiches christliches Apostolat unter den Nichtchristen ist eine ökumenische Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten unumgänglich. Seitdem die katholische Kirche Koreas mehr äußere Geltung und „Format" erhalten hat, wächst auch das Interesse der nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften, mit ihr in Fühlung zu treten. Aber ein eigentliches Gespräch ist noch nicht in Gang gekommen. Vor ein paar Jahren schlug der Erzbischof von Kwangju, Harold Henry, vor, man solle sich zuerst darüber einigen, was die religiösen Begriffe der einzelnen christlichen Gemeinschaften in koreanischer Sprache bedeuten. Zugleich empfahl er eine aufrichtige, wohlgeplante Zusammenarbeit auf sozialem und kulturellem Gebiete, um den Wall der Trennung abzutragen.

Dienst am koreanischen Volke

Als Papst Paul VI. im Juli 1963 den koreanischen Außenminister und die Botschafter Südkoreas in Europa empfing, erklärte er, der Kirche sei es kraft ihrer universalen Natur eigen, die Entfaltung der guten Anlagen eines jeden Volkes zu ermutigen. Deshalb werde die katholische Kirche ihr möglichstes tun, um die bürgerliche, moralische und kulturelle Wohlfahrt Koreas zu fördern. Diese Tätigkeit ist auch ein Zeugnis ihrer Sendung für alle Menschen guten Willens. Das Zeugnis der Caritas gab die Kirche Koreas seit jeher allen Hilfsbedürftigen gegenüber, besonders seit dem Koreakrieg, unterstützt durch die katholische Weltcaritas. Es bestehen zur Zeit 26 katholische Krankenhäuser, an denen 280 Ärzte und 530 Krankenschwestern wirken. Bei allen Katastrophen, die das Land gerade in den letzten Jahren trafen, war die Hilfe der Kirche wirksam, und es ist hervorzuheben, daß auch katholische Soldaten der US-Armee sich in großer Zahl und in eindrucksvoller Weise an diesem Zeugnis beteiligten. Heute wird vor allem das Zeugnis der Mitarbeit an der Verbesserung der sozialen Lage einer Bevölkerung von ihr gefordert, die noch immer ein Massenelend und permanent fast 10% Arbeitslose zeigt. Was dem Lande vor allem fehlt, ist ein soziales Ordnungsbild für eine im Strukturwandel begriffene Gesellschaft. Bei ihrem Rückstand in der Bedienung der Massenkommunikationsmittel hat die Kirche Koreas bisher nicht die Mittel gehabt, die Grundsätze christlicher Sozialordnung ausreichend bekanntzumachen. Um so wichtiger ist deren Darstellung durch praktische Verwirklichungen. Hier ist in der Tat manches geschehen: durch Gründung von Landwirtschafts-, Handwerker- und Gewerbeschulen; durch 20 Einrichtungen von „Misereor", das weitere Projekte studiert, die unter der Devise „Hilfe durch Selbsthilfe" verwirklicht werden sollen; durch Gründung eines Netzes von Kreditgenossenschaften; durch die bewundernswerte Tätigkeit der sich rapide ausbreitenden Christlichen Arbeiterjugend, besonders unter der verwahrlosten Jugend und in den Fabriken; durch organisierten Unterricht von Analphabeten; durch Vorträge von Fachleuten aus dem Jesuitenorden in einer Anzahl von Städten Koreas (an denen Missionare, Universitätsprofessoren und führende Persönlichkeiten teilnahmen) über praktische Maßnahmen zur sozialen und wirtschaftlichen Hebung des Landes; durch einen zu Ende des Vorjahres in Söul stattgefundenen Kurs über die unmittelbare Anwendung der kirchlichen Soziallehre auf die Verhältnisse in Korea.

Als einen Dienst am Gesamtvolk Koreas betrachtet der Episkopat des Landes auch seinen beharrlichen Widerstand gegen die Formen der amtlich geförderten „Geburtenkontrolle" (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 173), und es ist bemerkenswert, daß der offizielle Protest der Bischöfe Koreas bisher die Legalisierung der Abtreibung verhindert hat („Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft", Nr. 2 [1965] S. 127). Am 15. Mai 1964 übergab der Episkopat Koreas der Presse des Landes eine längere Erklärung, in der gezeigt wurde, warum sich die Kirche entschieden gegen die unmoralischen Methoden der Geburtenbeschränkung wenden müsse, die das geplante „Nationale Eugenische Gesetz" einzuführen beabsichtigte. Die Bischöfe erklärten sich anderseits bereit, im Rahmen ihrer Zuständigkeiten an der Lösung der mit dem schnellen Bevölkerungsanstieg verbundenen Probleme mitzuwirken. Im gleichen Monat gab ein vom Erzbischof von Söul eingesetztes Komitee, das aus Mitgliedern der Nationalversammlung, Ärzten und Priestern zusammengesetzt war, den Abgeordneten des Parlaments eine eingehende Darstellung zur Begründung des Verhaltens der Kirche, die nicht nur die sittlichen, vielmehr auch die wirtschaftlichen und medizinischen Gründe für den Widerstand gegen das geplante Gesetz aufzeigte. Im Juli 1965 organisierte das Katholische Institut für Sozialwissenschaften zusammen mit der Katholischen Ärztevereinigung und dem Bund katholischer Juristen zu Söul eine Vortragsreihe über „Die katholische Kirche angesichts der Geburtenregelung", in der Juristen, Ärzte und Priester die Frage beleuchteten. Es bleibt die angesichts der Verhältnisse (Priestermangel, Zunahme der Ehen von Katholiken und Nichtchristen, Leben der Katholiken innerhalb einer überwältigenden Mehrheit nichtchristlicher Bevölkerung) schwierige Aufgabe, das Eindringen unmoralischer Praktiken der Geburtenregelung in den Reihen der Katholiken zu verhindern. Im letzten Jahr erwartete man nicht nur die tatsächlich dann auch eingetretene Erhöhung des Zuwachses an erwachsenen Katholiken, sondern auch ein entsprechendes Ansteigen der Taufen von Kindern aus katholischen Familien. Die Kinder-Taufzahl ging aber um 20% zurück, wohl ein deutliches Zeichen für die Auswirkungen der staatlichen Förderung antikonzeptioneller Praktiken einschließlich der Sterilisation auf die katholische Gemeinschaft (vgl. Fides-Dienst, 14. 8. 65).

Das Christentum hat in Korea heute eine Chance. Seine Ausbreitung ist aber auch bedroht, nicht nur von außen, sondern auch von innen. Wir haben hier wieder einmal einen Beweis dafür, daß eine Missionskirche nicht aufhört, eine solche zu sein, wenn die Hierarchie eingerichtet ist. Die Kirche Koreas hat den entscheidenden Teil ihrer Verchristlichungsaufgabe noch vor sich, und sie kann ihn nicht erfüllen ohne die Hilfe der altchristlichen Kirchen.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Beitrag der österreichischen Katholiken für Missions- und Entwicklungshilfe 1964/65

Für das Jahr 1964/65 beträgt die Leistung der österreichischen Katholiken für Missions- und Entwicklungshilfe wieder wie für 1963/64 an die 55 Millionen Schilling (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 513 ff.). Nachdem die Gesamtsumme in den Jahren 1961/62 und 1962/63 jeweils 50 Millionen Schilling ausmachte, dürfte mit einem Betrag von 50 bis 55 Millionen jährlich eine Grenze der Leistungsfreudigkeit der österreichischen Katholiken erreicht sein.

Der größte Teilbetrag entfällt auf die päpstlichen Missionswerke: 19,3 Mill. (Kalenderjahr 1964). Die Zahlen für 1963 und 1962 lauteten: 19,0 und 14,55 Mill. Der größte Teil der 19,3 Mill., nämlich 18,7, wurde an die Zentrale der Päpstlichen Missionswerke in Rom überwiesen, der Rest an verschiedene Missionsgebiete.

Die Aktion der Katholischen Männerbewegung „Bruder in Not" wurde diesmal nur in 4 Diözesen durchgeführt. (Wien sammelte für das neu zu errichtende „Zentrum des Laienapostolates", Klagenfurt für verschiedene sozialcaritative Anliegen der Diözese, St. Pölten und Eisenstadt verschmolzen die Aktion der Männerbewegung mit dem „Familienfasttag"). Trotz dieser Einschränkung wurde ein Betrag von 10,4 Mill. erreicht (1963/64 12,4 Mill.). Dieser Betrag verteilt sich auf folgende Diözesen und Zwecke: Die Diözese Innsbruck, die bekanntlich auch Vorarlberg einschließt, brachte die größte Summe auf, nämlich 5,55 Mill. Die Diözese verwendet die Summe für zwei Hauptprojekte von je 2 Mill.: die Vollendung eines von der deutschen „Misereor-Aktion" begonnenen Jugendzentrums in Hongkong, wo derzeit 120 Flüchtlingskinder und bald 250 betreut werden; und für die Aussätzigen-Station auf der Insel Sorokdo in Korea, und verschiedene kleine Projekte. Die Erzdiözese Salzburg sammelte 1,67 Mill. für die Errichtung von Kirchen, Kinder- und Altersheimen in den bolivianischen Diözesen Chiquito (Bischof Rosenhammer) und Cochabamba (Bischof Senner). Die Diözese Linz sammelte 1,56 Mill., von denen ein Teil gleichfalls der Diözese Chiquito zum Bau einer Landwirtschaftsschule und Handwerkerschule, der andere Teil Bombay zum Aufbau einer Handwerkerschule zugute kommen. Graz brachte 1,64 Mill. auf, die zur Ausbildung und Entsendung von Entwicklungshelfern verwendet werden.

Erträge des Familienfasttags

Der „Familienfasttag", der von der Katholischen Frauenbewegung durchgeführt wird — spürbare Reduzierung der Ausgaben von Essen und Trinken an einem bestimmten Freitag in der Fastenzeit — erbrachte 9,1 Mill. (1963/64 8,8 Mill.). Hier steht Oberösterreich an der Spitze der Gebefreudigkeit mit 2,3 Mill., gefolgt von Wien mit 2,13 Mill. Die Summe dient der Fortsetzung der bereits seit vielen Jahren laufenden Beihilfe für Südkorea zur Förderung der landwirtschaftlichen und gewerblichen Ausbildung. Neue Werke sind die elektrotechnische Mittelschule in Suwon und Studentenheime in Söul und Taegu. Im übrigen werden die vielen bereits begonnenen (und in den früheren Berichten genannten) Werke weiterausgebaut, u. a. die Landwirtschaftsbetriebe in Pusan und Taegu, eine technische Mittelschule in Pusan, eine Strickwarenfabrik und eine Krankenschwesternschule in Söul. Ferner werden für ca. 100 koreanische Studenten auf Mittel- und Hochschulen in Korea selbst Stipendien bereitgestellt. Ein neuer Versuch erfolgte in Paksane in Laos: ein Heim für Jugendliche, ein Sägewerk und eine Tischlerschule. Die große Zahl von begonnenen und weitergeführten Projekten ist natürlich nur möglich, weil Lebenshaltung und Löhne in den Entwicklungsländern wesentlich niedriger sind.

Zu dieser Summe kommen noch (im Kalenderjahr 1964) 630 000 S der Katholischen Frauenbewegung für Stipendien an afro-asiatische Studenten in Österreich sowie 900 000 S des Afro-Asiatischen Institutes für den gleichen Zweck.

Einen großen Erfolg brachte wieder das Dreikönigssingen der Katholischen Jungschar mit 10,5 Mill. (1963/64 9,28 Mill.). Etwa ein Drittel der Summe entfällt auf den Bau einer Bischofskirche in Sumbawanga, Tanganjika, und die Errichtung von Pfarrgebäuden in der koreanischen Stadt Taegu, das übrige auf eine große Zahl kleinerer und mittlerer Vorhaben, die zu bestimmen Sache der einzelnen Diözesen ist.

Von der Auslandshilfe der österreichischen Caritas entfielen 1,2 Mill. auf eigentliche Entwicklungshilfe, wovon ein Großteil für die Diözese Reconquista (Brasilien) bestimmt wurde. (Große Summen hat diesmal die Katastrophen-Hilfe gefordert, die hier außer Betracht bleibt.)

Auch die MIVA (Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft) kann auf beträchtliche Leistungen hinweisen. Von ihrer Gesamtleistung an Fahrzeugen für die Missionen in Höhe von 2,75 Mill. entfallen 1,9 Mill. auf Mittel, die sie selbst aufbrachte, zum großen Teil aus Spenden der Autofahrer für unfallfrei gefahrene Kilometer (0,8 Mill. stammen vom Ergebnis des Dreikönigssingens).

Wieder muß, wie in früheren Berichten, auf die Leistungen einzelner Pfarreien und Organisationen hingewiesen werden, die an keine Zentrale gemeldet werden und daher in keinen Gesamtbetrag zusammengefaßt werden können.

Personelle Entwicklungshilfe

Neben der materiellen Entwicklungshilfe steht die personelle, die wesentlich von der Katholischen Landjugend (KLJ) getragen wird. In Betracht kommen nur junge Leute mit abgeschlossener Berufsausbildung (Landwirtschaft, Gewerbe, Industrie), die sich auf 3 Jahre verpflichten. Sie werden in Klausenhof (Westfalen) oder Freiburg i. Br. ausgebildet und erhalten während ihres Einsatzes bloß ein Taschengeld von monatlich umgerechnet 500 S sowie eine in Österreich von der KLJ einzuzahlende Rücklage von ebenfalls 500 S monatlich plus Sozialversicherungsbeiträge.

Das erste große Werk begann 1961 mit dem Bau des Katechistendorfes Matai in der Diözese Karema (Tanganjika), um den Mangel an Priestern durch Laienreligionslehrer auszugleichen. Vier Entwicklungshelfer, zu

denen bald ein fünfter kam, begannen ihre Arbeit als Landwirt, Maurer, Schlosser, Krankenschwester und Hauswirtschaftslehrerin. Im Frühjahr 1965, nachdem das erste Team zurückgekehrt und durch ein neues ersetzt war, konnten in Matai 24 Wohnungen für die angehenden Katechisten — in Betracht kommen nur verheiratete Männer, da nur diese das nötige soziale Prestige haben —, die Lehrerwohnungen, das Schulgebäude sowie eine Musterfarm feierlich eingeweiht werden.
Derzeit befinden sich 38 Entwicklungshelfer (29 junge Männer und 9 junge Frauen) im Einsatz. Sie verteilen sich auf folgende Länder: Afrika: Tanganjika 9, Zentralafrikanische Republik 1, Nigeria 2, Obervolta 1, Südafrika 2. Asien: Indonesien 2, Korea 1 (dort sind auch noch mehrere Österreicherinnen als Krankenschwestern tätig). Ozeanien: Neuguinea 2. Lateinamerika: Bolivien 11, Brasilien 5, Guatemala 2.
Zurückgekehrt nach dreijährigem Einsatz sind 7, in Ausbildung befinden sich 12. Die Zahl der Anmeldungen liegt hoch, so daß für die Zukunft mit einem stärkeren Einsatz zu rechnen ist.

Zum Entwurf des neuen Familiengesetzbuches in Mitteldeutschland

Am 15. April 1965 veröffentlichte das SED-Zentralorgan „Neues Deutschland" den neuen Entwurf des „Familiengesetzbuches der DDR", der aus einer Präambel und 111 Paragraphen besteht und 14 engbedruckte Seiten (DIN A 4) füllt. Seitdem findet in Mitteldeutschland eine von oben gesteuerte Diskussion über den Entwurf des Familiengesetzbuches statt, an der im Vergleich zu sonstigen Kampagnen mehr Menschen interessiert teilnehmen und die entgegen ursprünglichen Erwartungen bis jetzt noch nicht abgeschlossen ist. Bisher galt auch in Mitteldeutschland im Familienbereich das BGB, das allerdings durch verschiedene Verordnungen und „Rechtsgrundsätze" teilweise schon modifiziert war.
Bereits 1954 wurde jedoch schon ein Entwurf eines Familiengesetzbuches vorgelegt und zur Diskussion gestellt. Damals erhoben die Kirchen schwerwiegende Bedenken, und auch breite Kreise der Bevölkerung waren mit der geplanten Neugestaltung des ehelichen Güterrechts unzufrieden. Die SED-Führung veranlaßte damals den Abbruch der Diskussion, verzichtete auf die gesetzliche Fixierung des Entwurfs und beschränkte sich darauf, Teilfragen durch neue Verordnungen zu regeln.

Familie und „sozialistischer Mensch"

Wie die Justizministerin, Dr. Hilde Benjamin, auf der Pressekonferenz am 14. April 1965 ausführte, basiert der neue Entwurf des Familiengesetzbuches auf entwickelten sozialistischen Produktionsverhältnissen und berücksichtigt, daß über 70% aller Frauen bzw. 60% aller verheirateten Frauen mit Kindern berufstätig sind.
Im neuen Entwurf wird nach außen versucht, den Eindruck einer familienfreundlichen Einstellung zur Schau zu stellen. Die althergebrachten Formen von Ehe und Familie sollen mit sozialistischem Inhalt gefüllt und als kleinste Gemeinschaften in das große Kollektiv der sozialistischen Gesellschaft integriert werden. Das Familiengesetzbuch soll dazu beitragen, auch im familiären Bereich möglichst umfassend die Formung des „sozialistischen Menschen" zu gewährleisten.
Im Entwurf des Familiengesetzbuches wird davon ausgegangen, daß beide Ehepartner berufstätig sind und die Frau auch im täglichen Leben vollkommen gleichberechtigt sein muß. Die Ehegatten sollen daher ihre Beziehungen so gestalten, „daß beide das Recht auf Entfaltung ihrer Fähigkeiten zum eigenen und gesellschaftlichen Nutzen voll wahrnehmen können" (§ 2). „Beide Ehegatten müssen ihren Anteil bei der Erziehung und Pflege der Kinder und der Führung des Haushaltes tragen. Die Ehegatten sind verpflichtet, die Beziehungen zueinander so zu gestalten, daß die Frau ihre berufliche und gesellschaftliche Tätigkeit mit der Mutterschaft vereinbaren kann" (§ 10, Abs. 1). In „kameradschaftlicher Rücksichtnahme und Hilfe" soll der Ehegatte seinen noch nicht berufstätigen Partner unterstützen, wenn sich dieser entschließt, beruflich tätig zu werden, sich weiterzubilden und gesellschaftliche Arbeit zu leisten (§ 10, Abs. 2).

Beschränkung der Erziehungsmöglichkeiten

Beruf und gesellschaftliche Betätigung sollen also in der gesellschaftlichen Wertung vor den Pflichten der Frau und Mutter stehen, und dem Mann werden die Übernahme von Haushaltspflichten und die Tolerierung der Berufsarbeit und der beruflichen Qualifizierung der Ehefrau zur gesetzlich fixierten moralischen Pflicht gemacht.
Durch die starke Förderung der Frauenarbeit werden naturgemäß die Erziehungsmöglichkeiten der Eltern beschränkt. Alle schönen Worte über ihre Erziehungsverantwortung können nicht darüber hinwegtäuschen, daß berufstätige Eltern objektiv nur Hilfsfunktionen neben der vorwiegend staatlichen Erziehung in Kinderkrippe, Kindergarten, Schule und Hort ausüben können. Durch die starke Förderung der Frauenarbeit wird die Familie ihres ruhenden mütterlichen Pols beraubt und ist vorwiegend nur Wirtschafts- und Schlafgemeinschaft.
Die Normen der sozialistischen Moral bilden die Grundlage für die Beziehungen zwischen den Eheleuten und für die Kindererziehung. Im § 3 wird den Eltern die Pflicht auferlegt, „in engem Zusammenwirken mit staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen ihre Kinder zu ... Erbauern des Sozialismus zu erziehen". Insbesondere der § 42 ist als Richtlinie für die elterliche Erziehung sehr bedeutsam:

„(1) Die Erziehung der Kinder ist eine bedeutende staatsbürgerliche Aufgabe der Eltern, die dafür staatliche und gesellschaftliche Anerkennung und Würdigung finden.
(2) Der Sinn der Erziehung der Kinder besteht in ihrer Heranbildung zu geistig und moralisch hochstehenden, körperlich gesunden Persönlichkeiten, die die gesellschaftliche Entwicklung bewußt mitgestalten. Durch verantwortungsbewußte Erfüllung ihrer Erziehungspflichten und durch eigenes Vorbild erziehen die Eltern ihre Kinder zur sozialistischen Einstellung zum Lernen und zur Arbeit, zur Achtung vor den arbeitenden Menschen, zur Einhaltung der Regeln des sozialistischen Zusammenlebens, zur Solidarität, zum sozialistischen Patriotismus und Internationalismus.
...
(4) Die Eltern sollen bei der Erfüllung ihrer Erziehungsaufgaben und zur Gewährleistung einer einheitlichen Erziehung eng und vertrauensvoll mit der Schule, anderen Erziehungs- und Ausbildungseinrichtungen, mit der Pionierorganisation und der Freien Deutschen Jugend zusammenarbeiten und diese unterstützen." („Neues Deutschland", 15. 4. 1965.)

Im gesamten aus 12 Paragraphen bestehenden Abschnitt über „Die elterliche Erziehung" wird im wesentlichen nur das Erziehungsrecht betont und vom Sorgerecht nicht gesprochen. Selbst bei Ehescheidungen spielt die Erziehung die entscheidende Rolle. Im § 25 heißt es u. a.:

„Im Scheidungsurteil entscheidet das Gericht, welchem der Ehegatten das elterliche Erziehungsrecht für die minderjährigen Kinder übertragen wird. Maßgeblich für die Entscheidung ist ausschließlich die Sicherung der weiteren Erziehung und Entwicklung der Kinder."

Scheidungsverfahren

Auf dieser Grundlage können in einem Scheidungsprozeß — wie schon in den letzten Jahren vielfach praktiziert — dem für eine kommunistische Jugenderziehung besser geeigneten Ehepartner (ungeachtet etwaiger Schuld) die Kinder zugesprochen werden.

Im übrigen kann auch das Gericht den Eltern das Erziehungsrecht entziehen, wenn ihnen ein nicht näher definiertes schweres schuldhaftes Versäumnis ihrer Erziehungspflicht (vgl. §§ 50 und 51) zur Last gelegt werden kann. In einem totalitären kommunistischen Staat stecken in solchen nicht näher präzisierten Festlegungen echte Gefahren, weil diese zu gegebener Zeit eine sehr engherzige willkürliche Auslegung und Anwendung finden können.

Der neue Gesetzentwurf übernimmt im wesentlichen die bisherigen Vorschriften über Ehescheidung nach der Eheverordnung von 1955, wonach in Scheidungsverfahren kein Schuldspruch mehr gefällt wird. Eine Ehe kann auch nur geschieden werden, „wenn ernstliche Gründe vorliegen, durch die die Ehe ihren Sinn für die Eheleute, für die Kinder und für die Gesellschaft verloren hat" (§ 24).

Die SED ist als staatstragende Partei an einem möglichst dauerhaften Bestand der Familien ohne Zweifel interessiert. In der Präambel des Entwurfs des Familiengesetzbuches wird die Ehe als eine für das Leben geschlossene Gemeinschaft charakterisiert, und im § 24 heißt es u. a.:

„Die sozialistische Gesellschaft verurteilt ein leichtfertiges Verhalten zur Ehe. Der Staat schützt die Ehe und hilft bei der Überwindung und Lösung auftretender Konflikte. Er stützt sich dabei in geeigneter Weise auf gesellschaftliche Kräfte."

In Ehekonflikte können sich also künftig — wie es vielfach schon erprobt wurde — gesellschaftliche Kräfte (Brigaden, Hausgemeinschaften bzw. Konfliktkommissionen) einschalten und die Angelegenheit öffentlich vor dem Kollektiv erörtern. Offenbar soll damit ein wirksamer gesellschaftlicher Druck ausgeübt werden, um Konflikte zu bereinigen, die Ehepartner zu erziehen und leichtfertigen Ehescheidungen vorzubeugen.

Vermögensrechtliche Regelungen

Auch in vermögensrechtlicher Hinsicht enthält der Entwurf des Familiengesetzbuches verschiedene neue Festlegungen. Unter dem Aspekt „konsequent-extremer" Gleichberechtigung sind bei Scheidungen Unterhaltszahlungen in der Regel nur dann bis zu zwei Jahren gerechtfertigt, wenn der geschiedene Ehegatte wegen einer Krankheit, der Sorge für die Kinder oder aus anderen Gründen nicht fähig ist, sich durch eine Arbeit oder aus sonstigen Mitteln selbst zu unterhalten.

Grundsätzlich sollen die Ehegatten in Vermögensgemeinschaft leben. Zwar wird in § 14 zunächst eine abweichende vermögensrechtliche Vereinbarung der Ehegatten, die schriftlich fixiert sein soll, für zulässig erklärt, jedoch wird dann sogleich der Vereinbarungsspielraum eingeengt: „Über Sachen des gemeinschaftlichen Vermögens, die der gemeinsamen Lebensführung der Familie dienen oder überwiegend gemeinsam genutzt werden, können keine abweichenden Vereinbarungen getroffen werden."

Als persönliches Eigentum gilt nur, was jeder Ehegatte einbrachte, was ihm während der Ehe als Geschenk, Auszeichnung oder Erbe zufiel bzw. was zu seinen persönlichen Bedarfsgegenständen gehört, „soweit nicht ihr Wert, gemessen am gemeinschaftlichen Einkommen und Vermögen, unverhältnismäßig groß ist" (§ 13, Abs. 2). Was während der Ehe erarbeitet wurde, gilt als gemeinsames Eigentum des Ehepaares. Verfügungen über das gemeinschaftliche Vermögen sollen die Ehegatten im beiderseitigen Einverständnis treffen. „Gegenüber Außenstehenden kann jeder Ehegatte die Gemeinschaft allein vertreten. Über Häuser und Grundstücke können die Ehegatten nur gemeinsam verfügen" (§ 15, Abs. 1).

Für persönliche Verbindlichkeiten eines Ehegatten haftet neben dem persönlichen Vermögen des betreffenden auch das gemeinsame Vermögen (§ 16), aber nicht das persönliche Vermögen des anderen. Nur wenn bei dieser Regelung eine Schädigung des anderen Ehepartners und der Kinder erfolgt, kann der geschädigte Partner bei Gericht die Aufhebung der Vermögensgemeinschaft bei Fortbestehen der Ehe beantragen (§ 41). Nur so kann eine Gütertrennung herbeigeführt werden.

Stärkere ideologische Beeinflussung

An sich bringt der neue Entwurf des Familiengesetzbuches nicht viel Neues. In den meisten Punkten ist er nur eine Fixierung der bereits bestehenden Zustände bzw. eine weitere folgerichtige Verankerung der schon vorhandenen Rechtsprechungstendenzen. Dennoch ist die Gesetzesinitiative außerordentlich bedeutsam, weil damit ein komplexes, alle Bereiche der Familie umfassendes Gesetzbuch geschaffen werden soll, wodurch die Familie noch stärker und wirksamer in den Griff kommunistischer Beeinflussung kommen würde. Mittels dieses Gesetzbuches sollen auch die stark von ideologischem Gehalt geprägten Normen der sozialistischen Moral im Familienrecht Eingang finden.

Diese Gesetzesinitiative ist ein weiteres Glied in der Kette jener neuen Gesetze (z. B. „Jugendgesetz" und „Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem"), in denen in wichtigen Teilbereichen der Durchbruch sozialistischer Ideologie und Moral mittels ausgearbeiteter Rechtsnormen durch langfristige Anstrengungen gewährleistet werden soll.

Da der Entwurf des neuen Familiengesetzbuches schon anzeigt, daß ein derartiges neues Gesetzbuch die Bedrängnis christlicher Familien erhöhen würde, haben die katholischen Bischöfe und Bischöflichen Kommissare sich veranlaßt gesehen, in einem Brief an die Regierung der „DDR" gegen wesentliche Punkte des Entwurfs Einspruch zu erheben.

Aus dem Vatikan

Das Motu proprio „Apostolica sollicitudo"

In der ersten Generalkongregation der Vierten Session am 15. September 1965 hat der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Pericle Felici, im Auftrag des Papstes vor versammeltem Plenum das Motu proprio *„Apostolica sollicitudo"* verlesen, durch das der seit langem angekündigte und vom Konzil in dem Schema über die pastoralen Aufgaben der Bischöfe ausdrücklich gewünschte Bischofsrat am Sitz des Papstes errichtet wird. Der lateinische Text wurde veröffentlicht im „Osservatore Romano" vom 16. September 1965. Der hier wiedergegebene Wortlaut folgt dem amtlichen lateinischen Text:

Aufmerksam die Zeichen der Zeit beobachtend, bemühen Wir Uns, die Ausrichtungen und Methoden des Apostolats den wachsenden Bedürfnissen unserer Epoche und der Entwicklung der Gesellschaft anzupassen. So verlangt Unsere apostolische Sorge von Uns, durch immer engere Bande Unsere Einheit mit den Bischöfen, „die der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, die Gemeinde Gottes zu leiten" (Apg. 20, 28), zu bestärken. Wir sind dazu gedrängt, nicht nur durch den Respekt, die Achtung und die Anerkennung, die Wir allen Unseren ehrwürdigen Brüdern im Bischofsamt entgegenbringen, sondern auch durch Unsere sehr schwere Verantwortung als universaler Hirte, die Uns die Pflicht auferlegt, das Volk Gottes den ewigen Weiden entgegenzuführen. In Unserer so erregten und so kritischen, aber zugleich den heilsamen Anrufen der Gnade geöffneten Epoche zeigt Uns die tägliche Erfahrung, wie nützlich für Unser apostolisches Amt diese enge Einheit mit den Bischöfen ist. Deswegen wollen Wir alles tun, was in Unserer Macht steht, um diese Einheit zu fördern und zu entwickeln, um — wie Wir bei einer anderen Gelegenheit gesagt haben — „den Trost Eurer Gegenwart, die Hilfe Eurer Erfahrung, die Stütze Eurer Ratschläge und das Gewicht Eurer Autorität um Uns zu haben". Es war also besonders während der Feier des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils angebracht, daß Wir Uns der Wichtigkeit und Notwendigkeit tief bewußt wurden, mehr und mehr an die Mitarbeit der Bischöfe für das Wohl der universalen Kirche zu appellieren. Das Ökumenische Konzil war selbst der Anlaß für Unsere Entscheidung, in einer ständigen Form einen besonderen Bischofsrat zu schaffen mit dem Ziel, daß nach dem Konzil das christliche Volk fortfahren kann, von den reichlichen Wohltaten Nutzen zu ziehen, die ihm während des Konzils Unsere enge Zusammenarbeit mit den Bischöfen gebracht hat.

Jetzt, wo Wir Uns dem Ende des Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils nähern, scheint Uns der Augenblick gekommen, dieses seit langem entschiedene Projekt zu verwirklichen, und Wir tun das um so lieber, da Wir sehr wohl wissen, wie sehr die Bischöfe der katholischen Welt Unsere Entscheidung begrüßen. Das haben die zahlreichen Voten erwiesen, die während des Konzils vorgetragen wurden.

Das ist es also, warum Wir nach reiflicher Überlegung auf Grund Unserer Achtung und Unseren Respekts für alle katholischen Bischöfe und damit ihnen die Gelegenheit gegeben werde, in einer offenkundigeren und wirksameren Weise an Unserer Sorge für die universale Kirche teilzunehmen, aus eigenem Antrieb und kraft Unserer apostolischen Autorität in dieser Stadt Rom einen ständigen Bischofsrat für die Gesamtkirche errichten und konstituieren, der direkt und unmittelbar Unserer Autorität unterstellt ist und den Wir als Bischofssynode bezeichnen.

Für diese Synode, die, wie alle menschlichen Einrichtungen, im Verlaufe der Zeit vervollkommnet werden kann, gelten folgende allgemeine Regeln.

I

Die Bischofssynode, durch die aus den verschiedenen Gegenden des Erdkreises ausgewählte Bischöfe dem obersten Hirten der Kirche wirksamere Hilfe leisten, wird in der Weise errichtet werden, daß es sich

a) um einen zentralen kirchlichen Organismus handelt, der

b) repräsentativ ist für den gesamten Episkopat,

c) von ständiger Dauer und

d) von einer solchen Struktur sein wird, daß seine Funktion zeitlich begrenzt und nach Gelegenheit ausgeübt wird.

II

Die Bischofssynode hat ihrer Natur nach die Aufgabe, zu informieren und zu beraten. Sie kann ebenfalls Entscheidungsvollmacht haben, wenn ihr diese Vollmacht durch den Papst übertragen wird, dem es in einem solchen Falle zukommt, die Entscheidung der Synode zu ratifizieren.

1. Die allgemeinen Aufgaben der Bischofssynode sind:

a) eine enge Einheit und Zusammenarbeit zwischen dem Papst und den Bischöfen der ganzen Welt zu begünstigen;

b) dafür zu sorgen, daß eine direkte und wahre Information über die Situationen und die Fragen, die das innere Leben der Kirche und die Tätigkeit betreffen, die sie in der Welt von heute ausüben muß, gesichert werde,

c) die gegenseitige Übereinstimmung der Gesichtspunkte zu erleichtern, wenigstens was die wesentlichen Punkte der Lehre und die Modalitäten des kirchlichen Lebens betrifft.

2. Seine besonderen und nächstliegenden Aufgaben sind:

a) einen nützlichen Informationsaustausch herzustellen;

b) Ratschläge zu Fragen zu geben, deretwegen die Synode einberufen werden wird.

III

Die Bischofssynode ist direkt und unmittelbar der Autorität des römischen Papstes unterstellt, der dafür zuständig ist:

1. die Synode jedesmal, wenn er es für opportun hält, einzuberufen und den Tagungsort festzulegen;

2. die Wahl der Mitglieder, von denen in Punkt V und Punkt VIII die Rede ist, zu bestätigen;

3. die Reihenfolge der zu behandelnden Probleme festzusetzen, und zwar möglichst sechs Monate vor dem Zusammentritt der Synode;

4. darüber zu entscheiden, daß das die zu behandelnden Probleme betreffende Material jenen zugeschickt wird, die an der Prüfung dieser Probleme beteiligt sein sollen;

5. das Programm der zu behandelnden Fragen festzusetzen;

6. der Synode selbst oder durch andere vorzustehen.

IV

Die Bischofssynode kann einberufen werden als Generalversammlung, als außerordentliche Versammlung und als Sonderversammlung (in coetum specialem).

V

Wenn die Bischofssynode als Generalversammlung tagt, umfaßt sie „primo et per se"

1. a) die Patriarchen und die Großerzbischöfe und Metropoliten, die nicht zu den Patriarchaten der katholischen Ostkirchen gehören;

b) die Bischöfe, die von den einzelnen nationalen Bischofskonferenzen, wie unter Punkt VIII angegeben wird, gewählt werden;

c) die Bischöfe, die durch die Bischofskonferenzen mehrerer Länder, die für die Länder errichtet sind, die keine dem Punkt VIII entsprechende eigene Konferenz haben, gewählt werden;

d) und darüber hinaus zehn Ordensleute als Vertreter der Klerikerorden, die von der Römischen Vereinigung der Generaloberen gewählt werden.

2. An der Generalversammlung der Bischofssynode nehmen ebenfalls teil die Kardinäle, die an der Spitze der Dikasterien der römischen Kurie stehen.

VI

Wenn die Bischofssynode in außerordentlicher Versammlung zusammentritt, umfaßt sie
1. a) die Patriarchen und die Großerzbischöfe und Metropoliten, die nicht zu den Patriarchaten der katholischen Ostkirchen gehören;
b) die Präsidenten der nationalen Bischofskonferenzen;
c) die Präsidenten der Bischofskonferenzen von mehreren Nationen, die für solche Nationen errichtet wurden, die keine eigenen Konferenzen haben;
d) drei Ordensleute als Vertreter der Klerikerorden, die von der Römischen Vereinigung der Generaloberen gewählt werden.
2. An der außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode nehmen auch teil die Kardinäle, die an der Spitze der Dikasterien der römischen Kurie stehen.

VII

Tritt die Bischofssynode als Sonderversammlung zusammen, so umfaßt sie die Patriarchen, die Großerzbischöfe und Metropoliten, die nicht zu den Patriarchaten der katholischen Ostkirchen gehören, die Vertreter sowohl der nationalen wie der übernationalen Bischofskonferenzen sowie die Vertreter der Orden, wie unter Punkt V und VIII festgesetzt wird. Aber alle müssen den Gebieten zugehören, für die die Bischofssynode einberufen worden ist.

VIII

Die Bischöfe, die die einzelnen nationalen Bischofskonferenzen vertreten, werden gewählt wie folgt:
a) einer für jede nationale Bischofskonferenz bis zu 25 Mitgliedern;
b) zwei für jede nationale Bischofskonferenz bis zu 50 Mitgliedern;
c) drei für jede nationale Bischofskonferenz bis zu 100 Mitgliedern;
d) vier für jede nationale Bischofskonferenz für über 100 Mitglieder. Mehreren Ländern gemeinsame Bischofskonferenzen wählen ihre Vertreter nach denselben Vorschriften.

IX

Bei der Wahl der Vertreter der Bischofskonferenzen einer oder mehrerer Nationen oder der Ordensinstitute wird man in besonderer Weise nicht nur deren Wissen und Klugheit im allgemeinen Rechnung tragen, sondern auch ihrer theoretischen und praktischen Kenntnis des von der Synode zu behandelnden Problems.

X

Der römische Papst erweitert, wenn er will, die Zahl der Mitglieder der Bischofssynode durch Hinzufügung von Bischöfen, Vertretern von Ordensinstituten und schließlich von kirchlichen Experten in einem Verhältnis bis zu 15 Prozent der unter Punkt V und VIII genannten Gesamtzahl der Mitglieder.

XI

Ist die Sitzungsperiode, für die die Bischofssynode einberufen wurde, beendet, hören sowohl die Versammlung der die Synode bildenden Personen sowie die Funktionen und Ämter jedes Mitgliedes auf zu bestehen.

XII

Die Bischofssynode hat einen ständigen Generalsekretär, dem eine Anzahl von Mitarbeitern zur Seite stehen. Darüber hinaus wird jede Sitzungsperiode der Bischofssynode ihren eigenen Sondersekretär haben, der bis zum Abschluß der Sitzungsperiode im Amt bleibt.
Sowohl der Generalsekretär wie die Sondersekretäre werden vom Papst ernannt.
Das beschließen Wir und setzen Wir fest. Jede entgegengesetzte Bestimmung tritt außer Kraft.

Gegeben zu Rom, bei St. Peter, im 15. September 1965, im dritten Jahr Unseres Pontifikates.

Paulus PP VI.

Ökumenische Nachrichten

Der spanische Protestantismus formiert sich

Vom 6. bis 8. Oktober 1965 fand in Madrid eine Tagung der spanischen evangelischen Pastoren und ihrer Mitarbeiter (Conferencia Nacional de Obreros Evangélicos) statt. Obwohl die Veranstalter eingangs betonten, daß es sich um kein „Konzil", keine Synode, keine Kirchenversammlung handle, konnte der Präsident am Ende feststellen, daß die Tagung in der Geschichte des spanischen Protestantismus ein „einzigartiges" Ereignis gewesen ist: in der Beteiligung, in der Atmosphäre des offenen Gesprächs, im ausländischen Echo, in der Einladung von Katholiken. Sogar die spanische Presse hatte das Ereignis zwei Monate vorher angezeigt, von der Veranstaltung selbst dann allerdings nicht mehr berichtet.
Solche regionalen „Pfarrerkonferenzen" sowie eine nationale (1961) hat es schon bisher gegeben, doch blieben sie in der Isolation und ohne jede Ausstrahlung nach außen. Nach näherer Kenntnis der wirklichen Verhältnisse im spanischen Protestantismus muß man ganz allgemein feststellen, daß die ausländischen Presseberichte, und zwar auch die in evangelischen Quellen, bis heute nur ein sehr unvollständiges und schiefes Bild der Tatsachen gegeben haben. Auch der Bericht der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (8. 10. 65) vom Madrider Kongreß enthält sachliche Fehler und falsche Akzente.

Konfessionelle Gliederung

Die konfessionelle Aufgliederung des spanischen Protestantismus entspricht nicht den Verhältnissen in Mitteleuropa, sondern nähert sich den Zuständen in den USA. Es handelt sich um folgende Kirchen, Religionsgemeinschaften und Gruppen mit der Zahl von Mitgliedern, wobei für die Reihenfolge der Anordnung eine Art „ökumenische Relevanz" zugrunde gelegt ist:

1. Iglesia Evangélica Española (Union von Lutheranern, Presbyterianern und Methodisten) 3800
2. Iglesia Reformada Episcopal (bischöflich verfaßt, aber der englischen Low Church entsprechend; Mitglied der Anglican Communion) 1000
3. Unión Evangélica Bautista (selbständige Baptistenkirchen) 5400
4. Federación de Iglesias Evangélicas (von ausländischen Baptistenkirchen abhängige Gruppen) 3100
5. Asambleas de Hermanos (entspricht den Plymouth-Brüdern, äußerster Flügel der Fundamentalisten) 6000
6. Iglesia Cristiana Adventista del Séptimo Día 5200

7. Iglesias Pentecostales 3500
8. unabhängige Gruppen 2000

Daneben gibt es noch ausländische Gemeinden von Lutheranern, Anglikanern und Waldensern, die aber abgeschlossen für sich leben. Die obige Zahl von insgesamt 30 000 spanischen Protestanten meint die eingeschriebenen Mitglieder, während der Gottesdienstbesuch zusammen mit Familienangehörigen bei 60 000—70 000 liegt.

Nationale und internationale Zusammenarbeit

Es existieren 425 Kultstätten, davon 320 Kirchen und Kapellen und 105 private Versammlungsräume. Von ihnen sind nur 60% vom Staat offiziell genehmigt, weitere 30% stillschweigend toleriert. Es gibt in ganz Spanien etwa 300 Pastoren, davon rund die Hälfte ordinierte Geistliche. Zu ihrer Ausbildung existieren drei Zentren: je eines der beiden Baptistenvereinigungen und das „Seminario Teológico Unido". Bisher befinden sich alle drei Seminarien, von denen jedes knapp zehn Studierende hat, in Barcelona; doch sollen zwei bald nach Madrid verlegt werden. Die meisten künftigen Pastoren gehen zur Vervollständigung ihrer Studien ins Ausland: die Baptisten nach Zürich, die Angehörigen der IEE (Iglesia Evangélica Española) und der Iglesia Episcopal nach Genf, Frankreich oder Argentinien.

Nur die IEE und die Iglesia Episcopal sind Mitglied im Weltrat der Kirchen und haben seit wenigen Jahren auch zu einer Zusammenarbeit mit Katholiken gefunden, vor allem anläßlich der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen und in den ökumenischen Zentren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 451 f.). Zur internen protestantischen Zusammenarbeit waren bisher nur die Gruppen 1 bis 5 bereit; sie haben als Ort der Begegnung den „Spanischen Evangelischen Rat" (Consejo Evangélico Español) gegründet, der freilich noch keinerlei Befugnisse hat und noch nicht mit dem amerikanischen National Council of Churches oder mit dem British Council of Churches verglichen werden kann. Als juristisch-administrative Vertretung nach außen hin gibt es schon seit langem die „Comisión de Defensa Evangélica Española", eine Einrichtung, die allen protestantischen Gruppen zugute kommt und deren Name bezeichnend genug für die Situation ist; sie steht unter der effektiven Leitung des baptistischen Rechtsanwalts und Pastors José *Cardona Gregori.*

Die staatlichen Beschränkungen

Cardona Gregori gab als erster Referent der Tagung einen Überblick über die gegenwärtige rechtliche Situation. Er wandte sich gegen die Vorstellung, daß es sich um eine „neue Lage" handle. Zwar hat sich faktisch einiges geändert, nicht aber juristisch-formal. Nach dem spanischen Grundgesetz (Fuero de los Españoles) von 1945, nach dem Gesetz über die Prinzipien der Nationalen Bewegung von 1958 und nach dem Konkordat von 1953 ist die katholische Religion „die einzige der spanischen Nation". Alle anderen Konfessionen sind auf den privaten Kultraum beschränkt. Das bedeutet:

1. daß die nichtkatholischen Religionsgemeinschaften keine Rechtspersonen sein können;
2. daß neben dem Gottesdienst jede andere Tätigkeit verboten ist;
3. daß jede Art von Propaganda als Angriff auf die geistige Einheit Spaniens betrachtet wird;
4. daß die nichtkatholischen Religionsdiener nicht als solche anerkannt sind;
5. daß legal keine Ausbildungszentren gegründet werden können;
6. daß soziale und caritative Einrichtungen nur heimlich bestehen können;
7. daß keine Zeitungen und Zeitschriften zugelassen werden (nur insgeheim können zur internen Verteilung einige Zeitschriften gedruckt werden);
8. daß Immobilien einen ausländischen Eigentümer haben müssen, um den protestantischen Gruppen zur Verfügung zu stehen.

Konkrete Schwierigkeiten

Schwierigkeiten gibt es noch immer mit der nichtkatholischen Eheschließung, einerseits durch die langen Wartezeiten für die erforderliche katholisch-diözesane und staatliche Genehmigung, anderseits dadurch, daß so geschlossene Ehen ohne jeden rechtlichen Schutz sind und auf Antrag einer der beiden Partner mühelos wieder aufgelöst werden können.

Nichtkatholische Kinder werden auf Antrag der Eltern vom Religionsunterricht befreit. Eigene Schulen können dagegen nur privat und insgeheim unterhalten werden; die legale Gründung protestantischer Schulen ist auch nach den jüngsten Erklärungen des Erziehungsministeriums vom 7. Dezember 1964 und 8. Juli 1965 ausgeschlossen.

Die regulären Friedhöfe sind nur für Katholiken bestimmt. In den größeren Städten gibt es abgetrennte Begräbnisstätten für Nichtkatholiken, während die Bestattung von Protestanten in kleineren Gemeinden oft nur unter herabwürdigenden Bedingungen möglich ist.

Pastor Cardona Gregori zitierte die Äußerungen von acht spanischen Kardinälen und Bischöfen auf dem Konzil, die sich gegen die religiöse Freiheit oder mindestens für deren Beschränkung in Spanien ausgesprochen haben. Trotzdem wies er darauf hin, wie entscheidend das Konzil auch für Spanien sein werde; das Verhalten der Behörden in Spanien ändere sich völlig entsprechend dem Konzilsklima für oder gegen die Deklaration von der religiösen Freiheit. Er stellte die Frage, wann endlich das lang erwartete Protestantenstatut erscheine, auf das die evangelischen Christen in Spanien ihre Hoffnungen setzen.

Die Verbreitung von Bibeln

José *Flores,* der Leiter der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft in Madrid, gab einen Überblick über die Verbreitung von Bibeln in Spanien. Er hatte von den katholischen Verlegern die Zahlen erbeten und folgende Auskünfte erhalten (in der Reihenfolge der Auflagenhöhen):

Editorial Católica, Ausgaben Nacar-Colunga und Bover-Cantera (Gesamtbibel und NT; seit 1948) 3 314 000
AFEBE (Gesamtbibel, NT und vier Evangelien; seit 1952) 2 100 000
Centro Bíblico Hispano-Americano (NT und vier Evangelien) 770 000
Editorial Verbo Divino (NT und vier Evangelien) 572 000
Editorial Herder, Ausgabe Ausejo (NT und vier Evangelien; seit 1963) 350 000
Apostolado de la Prensa, Ausgabe Petisco-Torres Amat (Gesamtbibel und NT) 164 000
Ediciones Paulinas 37 000

Dazu kommen noch weitere Ausgaben mit geringerer Auflage, auch mehrbändige wissenschaftliche. Insgesamt

wurden von katholischer Seite in den letzten zwei Jahrzehnten mindestens 7,4 Millionen Exemplare der Heiligen Schrift verteilt. José Flores berichtete weiter über die „Pía Unión Bíblica", die in nächster Zeit mit Hilfe einer Rundfunkkampagne eine weitere Million Bibeln verschenken will. Ihre zahlreichen Mitglieder hat sie zu einem Leben des Bibelapostolats und zu täglicher biblischer Meditation verpflichtet.
Flores berichtete über diese katholische Aktivität, ohne sie zu kommentieren, aber er stellte ihr die Schwierigkeiten auf protestantischer Seite gegenüber. Das Übereinkommen mit der spanischen Regierung erlaubt der Bibelgesellschaft alljährlich die Einfuhr oder den Druck von nur 2070 Bibeln, 4167 NT und 18000 Teilausgaben. Seit Mai 1963 wurden eingeführt 10378 Bibeln und 9169 NT; dafür mußten 396000 Ptas. Zoll gezahlt werden (das sind 25000 DM). Nach Auskunft der spanischen Pastoren reichen die zur Verfügung stehenden Exemplare für die Evangelisationsarbeit nicht aus.

Teilnehmer und Gäste der Tagung

Die Konferenz selbst spiegelte die ganze Vielfalt des protestantischen Christentums in Spanien. Die 130 Teilnehmer setzten sich zusammen aus dem Bischof der Episkopalkirche, Santos *Molina,* aus Kirchenpräsidenten, Pastoren, Predigern, Ältesten sowie männlichen und weiblichen Evangelisten. Sie trafen sich reihum in sechs verschiedenen Kirchen der obengenannten Religionsgemeinschaften 1 bis 5. Aus den gleichen Gemeinschaften rekrutierten sich die acht Referenten und die Prediger und Vorbeter der Gottesdienste, mit denen jede Zusammenkunft eingeleitet und beschlossen wurde. Vier spanische Katholiken sowie mehrere Ausländer waren als Gäste anwesend. Grüße überbrachten Bruder Robert von Taizé, der Direktor des Predigerseminars der Evangelischen Kirche des Rheinlandes, ein Delegierter aus Italien und Australien, eine Evangelistin der amerikanischen Ashram-Bewegung und P. Díez Moreno, der Leiter des ökumenischen Diözesanzentrums von Madrid. Die Versammlung bedankte sich am Ende der Tagung formell für die Teilnahme der katholischen Gäste und bat diese, die brüderlichen Grüße der evangelischen Christen an ihre Kirche weiterzugeben.
Die ganze Atmosphäre war erfreulich positiv. Nur ganz selten meldete sich ein sektiererischer Fanatismus zu Wort; im übrigen waren die Äußerungen frei von Verbitterung und Verketzerung. „Das evangelische Christentum darf nicht antikatholisch sein" — „Wir dürfen keine Fanatiker heranziehen" — „Angesichts der starken katholischen Bibelbewegung geht es für die evangelischen Gemeinden jetzt darum, die Bibel beispielhaft zu leben".

Spannungen und Gegensätze

Freilich traten auch die ganzen protestantischen Spaltungen in Erscheinung: sowohl die Gegensätze zwischen den Flügeln der Episkopalisten und Fundamentalisten wie auch zwischen Charisma und Rechtskirche. Es wurde das Fehlen einer Definition bemängelt, wer als evangelischer Christ zu gelten habe. Von den einen wurde mit Nachdruck eine engere Zusammenarbeit und Interkommunion vorgeschlagen („Man hat uns in Spanien alle in den gleichen Sack gesteckt, und wir sollten uns dieser Tatsache anpassen"), von anderen wurde dies als unmöglich zurückgewiesen. Erst der Präsident der Konferenz, ein baptistischer Pastor, erinnerte schließlich an die Voraussetzungen der Ekklesiologie und des Sakramentenverständnisses. (Die mangelnde theologische Durchdringung aller Probleme war eines der entscheidenden Kennzeichen, die dem ausländischen Beobachter auffielen.) Reserven wurden sowohl gegenüber dem Weltrat der Kirchen wie gegenüber einem Protestantismus ausgesprochen, der die Göttlichkeit Christi leugnet.
Das kritischste, aber geistig überragende Referat hielt ein junger Madrider Pastor der IEE, Alberto *Araujo,* den seine Freunde oft den „spanischen Calvin" nennen. Er führte die herrschenden Verhältnisse auf die Intoleranz als auf eine Nationaleigenschaft der Spanier zurück; „vielleicht wären wir noch intoleranter als die Katholiken, wenn wir an ihrer Stelle wären". Er wandte sich gegen die protestantische Ideologie von der religiösen Sehnsucht, die von der katholischen Kirche ungestillt bleibe, und die daraus entspringende Selbstsicherheit. Der spanische Protestantismus sei geistig unbedeutend, ja leide an einem „Analphabetismus" der verschiedensten Art. Er sei nicht auf der Höhe der Bibelwissenschaft und lasse ganz allgemein eine Theologie vermissen. „Bibelzitate und Einladungen zum Gottesdienst sind noch keine Theologie." In der Diskussion blieben diese Thesen natürlich nicht unwidersprochen.

Zweifel gegenüber der katholischen Erneuerung

Über die Entwicklung des spanischen Katholizismus sprach Humberto *Capó,* Pastor der IEE in Palma de Mallorca. Er warf die Frage auf, ob die gegenwärtige Entwicklung nicht nur eine neue Taktik für den alten Monopolanspruch darstellt. „Die Erneuerung des Katholizismus kann nur mit einem Faktum beginnen: mit der Anerkennung von seiten unserer katholischen Brüder, daß sie und ihre Kirche kritisiert werden können und reformiert werden müssen ... Es gibt keinen christlichen Glauben, wo es keine echte Freiheit gibt, ihn anzunehmen und auszuüben ... Der Glaube, daß der Staat das religiöse Leben proklamieren und verteidigen, ja in gewisser Weise aufzwingen kann, verwechselt das Christentum mit einer Kultur, mit einem System, mit einer Zusammenballung von Massen." Freilich: „Die Entwicklung im Katholizismus liegt in den Händen Gottes ... So problematisch sie uns erscheint, so verlangt sie doch unsere eigene Entwicklung, unsere eigene Erneuerung."
Das Verhältnis zum Katholizismus bildete einen wesentlichen Teil der Beratungen. Es wurde wiederholt die Befürchtung ausgesprochen, daß das gegenwärtige „aggiornamento" nur eine besonders subtile Form von Gegenreformation sei und daß das Konzil nur allgemeine Erklärungen abgebe, während im konkreten die Beschränkungen aufrechterhalten bleiben. Mehrere Sprecher wandten sich gegen die „Intransigenz" der spanischen Bischöfe auch noch in ihren Stellungnahmen in der Konzilsaula. Ökumenismus sei eine illusorische Forderung, wenn man in einer Situation der Unterdrückung stehe. Tatsächlich geht es heute darum, die Diskriminierung der Gewissen zu beseitigen. Die spanischen Protestanten wollen nicht weiterhin als Fremdlinge und Ausgestoßene, sondern als gleichberechtigte Glieder ihres Volkes leben.

Eine katholische Stimme

Ein spanischer katholischer Laie, E. *Miret Magdalena,* hinterließ auf der Konferenz einen überzeugenden Eindruck, als er versuchte, das manchmal recht schiefe Bild

vom Katholizismus zu korrigieren. Miret ist Präsident der Akademiker der Katholischen Aktion und Generalsekretär der Nationalen Union des Laienapostolats; er schreibt wöchentlich Beiträge in der spanischen Illustrierten „Triunfo" und gilt als einer der bedeutendsten Vorkämpfer der kirchlichen Erneuerung. In der Ausgabe des „Triunfo" vom 9. Oktober hatte Miret geschrieben: „Wenn wir uns damit zufriedengeben, nur eine Botschaft in Worten zu geben, der unsere Taten nicht entsprechen, wird das Zeugnis der Kirche zu großen Teilen scheitern. Das haben wir in den letzten Jahrhunderten mit unserer rein polemischen Haltung erlebt, die wir zunächst gegen den Protestantismus, dann gegen den Fortschritt der modernen Welt und nun gegen den Atheismus aufrechterhalten haben. Wir haben vergessen, daß man den Protestantismus nicht mit Verurteilungen bekämpft, sondern durch ein Verständnis für die Probleme, die durch die Reformation aufgeworfen wurden ... Wenn wir aber ohne Unterschied das Gute und das Schlechte bekämpfen, das die Reformation mit sich gebracht hat, begünstigen wir nur die Entchristlichung der Welt, wie das heute klar sichtbar ist."

Der Bischof von Gerona in Katalonien hat jüngst ein aufsehenerregendes Beispiel gegeben, indem er während der Touristensaison die Genehmigung erteilte, daß in katholischen Kirchen protestantische Gottesdienste abgehalten werden.

Rat der EKD zur Neuordnung der Landwirtschaft

Es ist keine katholische Spezialität, sondern auch eine gewisse Tradition der „Evangelischen Kirche in Deutschland", die schon auf den Deutschen Evangelischen Kirchenbund vor 1933 zurückgeht, zu schwebenden sozialen Grundsatzfragen Ratschläge zu erteilen. Freilich können sich die evangelischen Sachverständigen dabei nicht auf ein klar umschriebenes Naturrecht stützen, doch gewinnen ihre Analysen an Breite der Erfahrung und Frische der Situationserfassung. So war es z. B. bei der bekannten Denkschrift der „Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Arbeitnehmerfragen" vom 6. April 1962 über „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung" (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 402). Daß hier die Ratschläge für die Eigentumspolitik mit der vorausgegangenen Enzyklika Papst Johannes' XXIII. *Mater et magistra* gleichzogen, machte diese Denkschrift nur um so wertvoller.

Zum Erntedankfest dieses Jahres hat nun der Rat der EKD eine weitere Denkschrift über „Die Neuordnung der Landwirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland als gesellschaftliche Aufgabe" mit 50 Thesen vorgelegt. Sie ist nicht nur für die deutschen Bauern bestimmt, sondern auch für die ganze Öffentlichkeit, die zum Mitdenken aufgefordert wird. Eine genauere Prüfung der Thesen ergibt, daß es ihnen nicht allein um die wirtschaftliche Praxis geht, sondern auch um die Entgiftung der Atmosphäre in einer immer leidiger werdenden Frage. Die Denkschrift ist wesentlich pastoral, und sie wird wohl ihren Hauptzweck erfüllen, daß über unangenehme Fragen endlich offen und ehrlich gesprochen wird, nachdem das unter dem Einfluß des Wahlkampfes in der BRD erschwert war. Die Denkschrift stellt sich entschlossen auf den Boden der Tatsachen, daß die Industriegesellschaft voll entwickelt werden muß und nur darin die Voraussetzung zur Ernährung der rasch wachsenden Menschheit liegt. Sie fordert die Landwirte auf, mit alten Vorstellungen zu brechen und die neuen Tatsachen anzunehmen. Sie sollten den unausweichlichen Erfordernissen der wirtschaftlichen und technischen Entwicklung nicht nur mit innerem Widerstreben nachgeben (6). Gott sei auch der Herr der technischen Gesellschaft.

Paritätisches Einkommen unmöglich

Die Denkschrift will zur Nüchternheit verhelfen und begründet daher, daß und warum zur Zeit der Wunsch der Landwirtschaft nach einem „paritätischen", d. h. gleichwertigen Einkommen mit industriellen Gesellschaftsschichten unmöglich sei, deshalb nämlich, weil die Absatzmöglichkeiten für landwirtschaftliche Produkte sich angesichts des schon erreichten hohen Standes der Ernährung langsamer als die allgemeine Kaufkraft erweitern. Während das Realeinkommen um durchschnittlich 10 v. H. pro Kopf zunehme, steige die Nachfrage nach Lebensmitteln nur um ca. 3 v. H. Mit einer bloßen Absatzsteigerung komme die Landwirtschaft nicht zum Ziel, auch nicht mit Vorschlägen, dann eben die erzeugten Nahrungsmittel durch Staatssubventionen in die unterentwickelten Länder zu verkaufen. Denn es gehöre zum Entwicklungsplan, daß diese nicht nur von den reichen Ländern gefüttert werden, sondern daß sie neben der Industrie auch ihre eigene Ernährungsbasis erweitern und wirtschaftlich selbständig werden (14). Auch die Preispolitik biete keinen Ausweg. Das Einkommen der Landwirte könne bei wachsendem Wohlstand den übrigen Einkommen nur dadurch angeglichen werden, daß die Sachkosten und der Arbeitsaufwand durch Rationalisierung laufend verringert werden. Ziffern belegen, daß auf diesem Wege erhebliche Fortschritte erzielt wurden. Zum Beispiel ging seit 1950 die Zahl der landwirtschaftlichen Vollarbeitskräfte um rund 1,65 Millionen zurück, das sind 43 v. H., während die Produktion um 55 v. H. stieg. Offen nennt die Denkschrift die bestehenden Hemmungen, die sich diesem Prozeß entgegenstellen: zu kleine Bodenflächen, zu geringe Bodenqualität, Flurzersplitterung, enge Hoflage, zu geringer persönlicher Ausbildungsstand, Abwanderung des Nachwuchses. Der Hofbesitz sei heute keine Sicherung des Lebens mehr, wenn die Alten allein weitermachen müssen. Damit sinke das soziale Ansehen des Bauern. Seine neuen Risiken seien durch keine Versicherung abgedeckt. Das schaffe starke seelische Belastungen (22).

Unpopuläre Wahrheiten

Man muß es der Denkschrift zugute halten, daß sie den Mut hat, unpopuläre Wahrheiten zu sagen. Die Bauern müßten endlich lernen, daß ihre Lage eine engere Verflechtung mit anderen Wirtschaftszweigen fordere und darum Erzeugergemeinschaften unausweichlich seien, um die wachsende Existenzangst der Bauern zu überwinden. „Da Politiker und Verbandsvertreter auf die Zustimmung breiter Kreise angewiesen sind, ist es für sie meist schwer, unpopuläre Wahrheiten auszusprechen. Deshalb fehlt es den Bauern weithin an einer klaren und einhelligen Darstellung der unvermeidlichen Entwicklungen ..." (24). Die Denkschrift befürwortet Selbsthilfe vor Staatskontrolle und Offenheit für die Möglichkeiten und Zielsetzungen, zumal innerhalb der zu erwartenden Rahmenentscheidungen der EWG. Sie rät zu zusätzlichen Erwerbsquellen für Kleinlandwirte und einer industriellen Entwicklung landwirtschaftlicher Gebiete, dazu auch zum Ausbau des Schulwesens, denn „die Daseins-

behauptung in der technisch-industriellen Welt hängt entscheidend von der geistigen Bewältigung aller Lebensumstände ab. Darum ist in allen ländlichen Gebieten ein rascher Ausbau des gesamten Schulwesens notwendig . . .", nur so sei eine freie Berufswahl gewährleistet. „Die Forderung, in gemischtkonfessionellen Gebieten Bekenntnisschulen zu unterhalten, darf nicht zu Lasten des Ausbaus des ländlichen Schulwesens gehen" (34).
Es folgen eine ganze Reihe praktischer Ratschläge für die Berufsauffassung, für die Erbauszahlung, Zusammenarbeit in der Familie, Entlastung der Bauersfrau und Zusammenarbeit mehrerer Bauern bei Erzeugung und Vermarktung: „Die Zusammenarbeit zwischen Landwirten erfordert vielfach Regelungen, bei denen die unternehmerische Verantwortung des einzelnen Landwirtes wesentlich in der Anteilnahme an der allgemeinen Verantwortung besteht. Hier geht es nicht allein darum, die Gedanken Raiffeisens weiterzuentwickeln. Unter den heutigen Bedingungen ist es auch notwendig, neue Formen überbetrieblicher Zusammenarbeit anzustreben. So kann die Tendenz zu größeren landwirtschaftlichen Betriebseinheiten die Bewirtschafter kleinerer Betriebe zur Zusammenarbeit im eigentlichen Erzeugungsbereich führen. Dazu braucht das Eigentum nicht aufgegeben zu werden. Diese Zusammenschlüsse müssen aber auf dem freien Entschluß der Beteiligten beruhen. Sie gleichen darin anderen Unternehmungen unserer gewerblichen Wirtschaft, die sich in der Hand einer Mehrzahl von Personen befinden. Hierzu liegen wenig Erfahrungen vor . . ." (42).
So wesentlich es ist, daß diese pastoral ausgerichtete Denkschrift auf die innere Umstellung der landwirtschaftlich tätigen Menschen bedacht ist, so kann sie eben nur papierene Ratschläge geben. Es wäre zu begrüßen gewesen, wenn die Denkschrift auch das Modell einer landwirtschaftlichen Kooperative geschildert hätte. Bauern werden aus der Enge ihrer konservativen Erfahrung und aus ihrem eingefleischten Individualismus nur herausfinden, wenn sie mit Verständnis an die Hand genommen und wenigstens den jüngeren unter ihnen am rechten Ort neue Erfahrungen vorgeführt werden. Auch fehlen die Pläne, derartige Kooperativen durch Steuerbegünstigungen zu fördern.
Die eigentlich pastoralen Ermahnungen, mit denen die Denkschrift schließt, bleiben daher mager und vermutlich wirkungslos. Dennoch muß man es begrüßen, daß der Rat der EKD in einer so vitalen Frage der gesellschaftlichen Gesundheit unumwunden zur Sache gesprochen hat, gegen Subventionen, die nur zu weiterer Produktionserhöhung und zu Absatzschwierigkeiten führen, und für eine strukturelle Gesundung. Die Leitung der Evangelischen Kirche macht sich damit bei den Betroffenen nicht populär. Um so mehr sollte man ihre Bestrebungen zur offenen Diskussion unabwendbarer Wandlungen unterstützen, zumal es auch um unsere eigene Sache geht.

Die Stimme des Papstes

Papst Paul VI. bei den Vereinten Nationen

Die Blitzreise Papst Pauls VI. nach New York zum Sitz der Vereinten Nationen kam nicht unerwartet. Es wurde seit langem davon gesprochen, aber in feierlicher Form wurde die Reise erst vom Papst selber bei der Eröffnung der Vierten Sitzungsperiode des Konzils bekanntgegeben. Das ändert nichts daran, daß sie von langer Hand vorbereitet wurde. Im Grunde geht sie zurück auf eine Botschaft, die der Papst am 4. Dezember 1964 vor seiner Abreise aus Bombay den dort anwesenden Journalisten an ihre Regierungen übermittelte. Darin hieß es u. a.: „Wir vertrauen euch unsere besondere Botschaft an die Welt an. Möchten doch die Nationen ihren Rüstungswettlauf beenden und ihre Hilfsmittel und Energien lieber dem brüderlichen Beistand zur Entwicklung der Länder widmen . . . Möchten sie doch wenigstens einen Teil ihrer Ausgaben für Rüstungen einem großen Welthilfsfond zuweisen, um die vielen Aufgaben der Ernährung, Bekleidung, Unterbringung und medizinischen Versorgung so vieler Völker zu lösen" (vgl. „Osservatore Romano", 5. 12. 64).
Diese Botschaft ließ der Papst im Januar 1965 während der UN-Feiern zum Gedenken an die Enzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris* durch seinen Apostolischen Delegaten bei den UN dem Generalsekretär U Thant übermitteln. Aus der Begrüßungsansprache U Thants beim Empfang des Papstes in der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. Oktober wissen wir, daß eben diese Botschaft U Thant bewogen hat, schon am 20. Januar 1965 eine Einladung an Papst Paul VI. zu richten. Seitdem liefen die Verhandlungen.
Was sie wohl erschwert hat, war die Begrenzung der Reise und die Abwehr von Einladungen, sei es nach Washington, sei es nach Quebec oder anderen Orten des amerikanischen Kontinents, von denen jede ihre eigenen diplomatischen Schwierigkeiten gehabt hätte. Es scheint sogar, daß Papst Paul VI. sein langes Zögern erst überwand, als der Ausbruch des Krieges zwischen Indien und Pakistan, den beiden Völkern, die er das Jahr vorher zum Frieden gemahnt hatte, die allgemeine Kriegsgefahr auf einen Höhepunkt führte. Der Papst hielt es in diesem Augenblick für seine heilige Pflicht, ein sichtbares Opfer für den Frieden zu bringen und die erschütterte Autorität der UN zu stärken, deren Notwendigkeit Johannes XXIII. in der erwähnten Enzyklika erwiesen hatte.

Das Klima in den USA

Der Entschluß dazu war sicher nicht leicht. Noch war die Erklärung über die Religionsfreiheit nicht endgültig durch das Konzil angenommen, ebensowenig wie die Erklärung über die Juden. Beide Dokumente aber galten als unabdingbare Voraussetzung, um für den Empfang in den USA ein günstiges Klima zu schaffen; um so mehr, als ein nicht unbeträchtlicher Teil der Amerikaner an dem Verfassungsdogma festhält, daß die USA keine diplomatischen Beziehungen zum Papst als vatikanischem Staatsoberhaupt unterhalten dürfen und von daher auch die Begegnung mit Präsident Johnson auf dem richtigen Boden vorbereitet werden mußte. Man kann nicht sagen, daß die Stimmung in der allgemeinen Öffentlichkeit der USA über das Sensationsbedürfnis der New Yorker und

die selbstverständliche Begeisterung der Katholiken hinaus besonders günstig für Papst Paul VI. gewesen wäre. Dafür aus der Fülle der Stimmen zwei verhältnismäßig wohlwollende Zeugnisse. Das eine war ein offener Brief an den Papst in „The Christian Century" (1. 9. 65), einem führenden Wochenblatt des amerikanischen Protestantismus. Hier wurde scharf Stellung genommen gegen die Jesuitenzeitschrift „America", die den Besuch des Papstes in Verbindung brachte mit der diplomatischen Anerkennung des Vatikans. „Lassen Sie das bleiben!", so hieß es in dem Brief, „lassen Sie nicht beim ersten Besuch eines Papstes in den USA den Ärger und die Bitterkeit wieder aufleben, die Präsident Truman durch seinen voreiligen Versuch mit General Mark W. Clark als ‚Botschafter beim Vatikanstaat' geschaffen hat . . . Bitte lassen Sie uns wissen: kommen Sie als das geliebte, geachtete und willkommene Oberhaupt der Kirche oder als Souverän eines Staates? Mit dem ersten wollen wir uns gern bei einer Tasse Kaffee unterhalten, aber für den letzteren haben wir kein Interesse."

Sehr viel anders war der überaus sachliche und umfassende Bericht des Wochenmagazins „Time" (24. 9. 65) aus Rom. Das Titelbild brachte eine Büste des Papstes, und aus dem Bericht konnte der allgemein interessierte Leser alles Erdenkliche über den Papst und seine Wirksamkeit erfahren. Aber zurück blieb in der Erinnerung des Lesers schließlich doch, daß Paul VI. ein hundertprozentiger Italiener sei, daß er als kritischer Intellektueller zu allen wichtigen Fragen: „aber, aber, aber" sage, daß er bremse, wo er nur könne, und daß er mit der linken Hand wieder nehme, was er mit der Rechten gegeben habe, wichtiger aber bleibe, was er nehme. Das war für ein weitverbreitetes, durch seine Sachlichkeit bekanntes Organ nicht gerade eine Empfehlung. Es gehörte schon Mut dazu, den Flug nach New York zu wagen.

Anfahrt und Umweg

Nachdem der Papst am Tage zuvor in einem Gespräch mit einem Vertreter des „Corriere della Sera" den rein humanitären Zweck seiner Reise klargestellt und ihr durch die Ernennung des Negerpriesters Harold Perry SVD aus Louisiana zum ersten schwarzen Weihbischof in den USA (New Orleans) noch einen besonderen Akzent gegeben hatte, bestieg Papst Paul VI. am frühen Morgen des 4. Oktober 1965 das Flugzeug der Alitalia, das um 4.34 MEZ aufstieg und nach einem Flug von rund acht Stunden gegen 14.30 MEZ bzw. 9.26 New Yorker Zeit auf dem Kennedy-Flugplatz niederging. In der Begleitung des Papstes befanden sich außer dem Kardinalstaatssekretär Amleto Cicognani und dem Dekan des Heiligen Kollegiums, Kardinal Tisserant, noch Kardinal Spellman als der nächste Gastgeber und fünf Kardinäle, die die fünf Kontinente repräsentierten, darunter für Afrika Kardinal Rugambwa. Nach kurzer Begrüßung auf dem Flugplatz begann, durch das Fernsehen auch nach Europa übertragen, die 40 Kilometer lange Fahrt zunächst im offenen, dann wegen des kalten scharfen Windes im geschlossenen Wagen nach Manhattan, dem Zentrum von New York.

Nach Überquerung der Queensborough-Bridge, also fast unmittelbar vor dem nächsten Reiseziel, der St.-Patricks-Kathedrale, bog die Wagenkolonne nach rechts ab und machte einen weiten Umweg über die 125. Straße, das Negerviertel von Harlem, wo die Bevölkerung besonders dicht gedrängt stand. Wenn der Wagen des Papstes hier auch keinen Aufenthalt einlegte, so war dieser Umweg für amerikanische Begriffe ein deutlicher Hinweis, daß für die „große Gesellschaft" des Präsidenten Johnson im Getto von Harlem einiges zu tun ist. Der Papst ließ sich also keine Potemkinschen Dörfer vormachen. Merkwürdigerweise überging er hernach in seiner Rede vor den UN das akute Rassenproblem.

Nach einem kurzen Besuch der St.-Patricks-Kathedrale und einer noch kürzeren Ruhepause im gegenüberliegenden Palais von Kardinal Spellman begab sich Papst Paul VI. im Wagen zum nahen Waldorf-Astoria-Hotel, wo Präsident Johnson ihn erwartete. Die Unterredung, die offenbar von beiden Seiten gesucht worden war, dauerte 46 Minuten. Wie hernach vom Pressesekretär des Präsidenten mitgeteilt wurde, ist nicht die Frage der diplomatischen Beziehungen angeschnitten worden, wohl wurden die schwebenden Krisen, die den Frieden bedrohen, durchgesprochen, sogar das Problem Vietnam, wenn auch nicht in Einzelheiten. Nach dem Austausch von Geschenken — Papst Paul VI. erhielt von Johnson einen kostbaren goldenen Globus — kehrte der Papst ins Palais von Kardinal Spellman zurück. Erst nach einer längeren Mittagsruhe begann die Fahrt zum Glaspalast der UN. Hier fand nach einem kurzen Empfang um 15.30 Uhr amerikanischer Zeit der eigentliche Akt statt.

Die Rede Pauls VI. vor den UN

Etwas hastig strebte der Papst durch den Mittelgang dem beigefarbenen großen Ledersessel zu, der verloren neben der Rednertribüne stand, die einst Chruschtschow mit seinem Schuh geschlagen hatte. Der Sessel stammte noch von einem Empfang des Präsidenten Kennedy, war also keine Analogie zu einem Thron in St. Peter. Nach der Begrüßung durch den Generalsekretär U Thant und den Präsidenten der Vollversammlung, den italienischen Außenminister Fanfani, betrat der Papst gefaßt das Pult, vor sich die Delegierten, zu seinen Füßen die Mitglieder des Sicherheitsrates u. a. mit Gromyko, im Hintergrund und auf den Tribünen ein Meer von prominenten Gästen und Reportern. Der Papst sprach ruhig, fest und deutlich in französischer Sprache, ohne von Beifall unterbrochen zu werden, aber er hatte sehr aufmerksame Zuhörer, die sich erhoben, als er das Pult betrat. Die Rede ist ihrem Gehalt nach weitgehend politisch, und sie läßt keinen Zweifel daran, daß Papst Paul VI. auch als Souverän des Vatikanstaates sprach. Darauf bezog sich seine Bemerkung von dem kleinsten der Brüder, die also nicht nur aszetisch verstanden werden darf. Die Rede hat folgenden Wortlaut (nach dem im „Osservatore Romano" vom 6. 10. 65 abgedruckten französischen Original; die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion eingesetzt):

„Im Augenblick, da Wir vor diesem auf der Welt einzigartigen Auditorium das Wort ergreifen, wollen Wir zunächst Ihrem Generalsekretär, U Thant, Unseren tiefen Dank dafür sagen, daß er Uns eingeladen hat, den UN anläßlich des 20. Jahrestages dieser Weltinstitution für den Frieden und die Zusammenarbeit unter den Völkern der ganzen Erde einen Besuch abzustatten.

Dank auch dem Herrn Präsidenten der Versammlung, Amintore Fanfani, der seit dem Tag seines Amtsantritts so freundliche Worte für Uns fand.

Dank Ihnen allen, die hier gegenwärtig sind, für Ihren wohlwollenden Empfang. Einem jeden von Ihnen entbieten Wir Unseren herzlichen und ehrerbietigen Gruß. Ihre Freundschaft hat Uns eingeladen und läßt Uns zu dieser Versammlung zu: als Freund stellen Wir uns Ihnen vor.

Neben Unserer persönlichen Ehrerbietung überbringen Wir Ihnen auch die des derzeit in Rom versammelten Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzils, dessen hervorragende Vertreter die Uns begleitenden Kardinäle sind. In ihrem wie in Unserem Namen Ihnen allen Ehre und Begrüßung!

„. . . ein Mensch . . . Ihr Bruder . . .“

Diese Begegnung — Sie sind sich dessen voll bewußt — hat einen doppelten Charakter: sie ist zugleich von Einfachheit und von Größe geprägt. Von Einfachheit, denn der, der zu Ihnen spricht, ist ein Mensch wie Sie. Er ist Ihr Bruder und sogar einer der kleinsten unter Ihnen, die Sie souveräne Staaten vertreten, da er — wenn Sie Uns unter diesem Gesichtspunkte betrachten wollen — nur mit einer winzigen und fast symbolischen zeitlichen Macht ausgestattet ist, gerade das nötige Minimum, um seine geistliche Mission frei auszuüben und jene, die mit ihm verhandeln, versichern zu können, daß er von jeglicher Souveränität dieser Welt frei ist. Er hat keine weltliche Macht, keinerlei Ehrgeiz, mit Ihnen in Wettstreit zu treten. Wir haben denn auch nichts zu verlangen, keine Frage aufzuwerfen, sondern lediglich einen Wunsch zu äußern, eine Erlaubnis zu erbitten: die Erlaubnis, Ihnen in dem was in Unseren Zuständigkeitsbereich fällt, uneigennützig, bescheiden und in Liebe dienen zu können.

Das ist die erste Erklärung, die Wir abzugeben haben. Wie Sie sehen, ist sie so einfach, daß sie für diese Versammlung, die gewohnt ist, äußerst wichtige und schwierige Angelegenheiten zu behandeln, unbedeutsam erscheinen mag.

Und doch — Wir sagten es Ihnen, und Sie spüren es alle — ist dieser Augenblick von einer eigenartigen Größe erfüllt; er ist groß für Uns, er ist groß für Sie.

Im Namen der christlichen Brüder

Einmal für Uns. Sie wissen sehr wohl, wer Wir sind. Welches auch immer Ihre Meinung über den römischen Papst sein mag, Sie kennen Unsere Mission: Wir sind Träger einer Botschaft für die ganze Menschheit. Und Wir sind das nicht nur in Unserem eigenen Namen und in dem der großen katholischen Familie, sondern auch im Namen der christlichen Brüder, die die Gefühle, die Wir ausdrücken, teilen, und namentlich derer, die Uns ausdrücklich aufgetragen haben, ihr Sprecher zu sein.

Dem Boten gleich, der nach langer Reise das ihm anvertraute Schreiben überreicht, so haben auch Wir das Bewußtsein, den — wenn auch noch so kurzen — ausgezeichneten Augenblick zu erleben, da sich ein Wunsch erfüllt, den wir seit fast zwanzig Jahrhunderten im Herzen tragen. Ja, Sie wissen es. Seit langem sind wir unterwegs. Wir sind Träger einer langen Geschichte. Wir feiern hier den Epilog einer mühsamen Pilgerfahrt auf der Suche nach einem Zwiegespräch mit der ganzen Welt, seit dem Tag, da uns aufgetragen wurde: „Gehet hin und verkündet allen Völkern die Frohe Botschaft!“ Und Sie sind es, die alle Völker vertreten.

Lassen Sie Uns Ihnen sagen, daß Wir für Sie alle eine Botschaft haben, ja daß Wir einem jeden von Ihnen eine frohe Botschaft zu übermitteln haben.

Anerkennung der UN

Unsere Botschaft will zunächst eine moralische und feierliche Bestätigung dieser hohen Institution sein. Diese Botschaft kommt aus Unserer geschichtlichen Erfahrung. Gewissermaßen als Experte für Menschlichkeit überbringen Wir dieser Organisation nun die Unterstützung Unserer letzten Vorgänger, des ganzen katholischen Episkopats und Unsere eigene, überzeugt davon, daß diese Organisation der gebotene Weg für die moderne Zivilisation und den Weltfrieden ist.

Wenn Wir dieses sagen, sind Wir Uns bewußt, sowohl im Namen der Toten als auch der Lebenden zu sprechen: der Toten, die in den schrecklichen Kriegen der Vergangenheit fielen und die von Eintracht und Weltfrieden träumten. Der Lebenden, die überlebt haben und die in ihrem Herzen im voraus jene verurteilen, die versucht sein sollten, solche Kriege zu wiederholen. Und noch anderer Lebender: der heutigen jungen Generationen, die vertrauensvoll vorwärtsschreiten und mit gutem Recht eine bessere Menschheit erwarten. Wir machen auch die Stimme der Armen, der Enterbten, der Unglücklichen zu der Unseren, und jener, deren Sehnen und Trachten nach Gerechtigkeit geht, nach der Würde zu leben, nach Freiheit, nach Wohlstand und Fortschritt. Die Völker wenden sich zu den Vereinten Nationen als zu ihrer letzten Hoffnung auf Eintracht und Frieden: Wir überbringen hier, mit dem Unseren, ihren Tribut an Ehre und Hoffnung. Darum ist dieser Augenblick auch für Sie groß.

Wir wissen, daß Sie sich dessen voll bewußt sind. Hören Sie weiter Unsere Botschaft! Sie ist ganz auf die Zukunft ausgerichtet. Das Gebäude, das Sie erbaut haben, darf niemals mehr in Trümmer gehen. Es muß vervollkommnet werden und den Erfordernissen der Weltgeschichte angepaßt. Sie repräsentieren eine Stufe in der Entwicklung der Menschheit. Von nun an ist es unmöglich, zurückzuweichen, man muß voranschreiten.

Der Vielheit von Staaten, die einander nicht mehr ignorieren können, schlagen Sie eine äußerst einfache und fruchtbare Form der Koexistenz vor: damit, daß Sie zunächst die einen wie die anderen anerkennen und unterscheiden. Gewiß verleihen Sie den Staaten nicht deren Existenz, Sie erklären aber jede Nation für würdig, in der geordneten Versammlung der Völker einen Platz einzunehmen. Sie verleihen jeder nationalen Gemeinschaft eine Anerkennung von hohem moralischem und rechtlichem Wert und garantieren ihr eine ehrenhafte internationale Bürgerschaft. Das ist bereits ein großer, der Sache der Menschheit geleisteter Dienst: die nationalen Subjekte der Weltgemeinschaft genau zu definieren und zu ehren, ihnen rechtliche Grundlagen zu verschaffen, die ihnen die Anerkennung und die Achtung aller sichern und woraus sich ein geordnetes und stabiles System internationalen Lebens ableiten läßt. Sie sanktionieren das große Prinzip, daß die Beziehungen unter den Völkern durch Vernunft, Gerechtigkeit, Recht und Verhandlungen und nicht durch Gewalt, Kraft, Krieg und auch nicht durch Furcht und Täuschung geregelt werden müssen.

So muß es auch sein. Gestatten Sie, Sie dafür zu beglückwünschen, daß Sie den Zugang zu dieser Versammlung auch den jungen Völkern freigaben, den Staaten, die erst vor kurzem zur Unabhängigkeit und nationalen Freiheit gelangt sind. Deren Anwesenheit hier ist der Beweis für die Universalität und die Großherzigkeit, die die Prinzipien dieser Institution beseelen.

So muß es auch sein. Das ist Unser Lob und Unser Wunsch. Und wie Sie sehen, spenden Wir dies nicht von außen, sondern von innen her, aus dem Genius Ihrer Institution.

Eine Weltautorität

Ihr Statut geht noch weiter, und Unsere Botschaft schreitet zusammen mit ihm fort. Sie bestehen und arbeiten daran, die Nationen zu einen und die Staaten zu verbinden. Nehmen wir die Formel: Die einen mit den anderen zusammenzutun. Sie sind eine Vereinigung, eine Brücke zwischen den Völkern. Sie sind ein Netz von Beziehungen unter den Staaten. Wir wären versucht, zu sagen, daß Ihr Charakteristikum in der zeitlichen Ordnung gewissermaßen das widerspiegelt, was Unsere katholische Kirche in der geistlichen Ordnung sein will: einzig und universal. Man kann auf der natürlichen Ebene im ideologischen Bau der Menschheit nichts Höheres ersinnen. Ihre Berufung ist, nicht nur einige Völker, sondern alle Völker zu verbrüdern. Ein schwieriges Unterfangen? Ganz sicher. Das ist aber Ihre Sache, Ihr edles Bemühen. Wer sähe nicht die Notwendigkeit, allmählich dazu zu kommen, eine Weltautorität einzusetzen, die in der Lage ist, im rechtlichen und politischen Bereich wirksam tätig zu sein?

Hier wiederholen Wir nochmals Unseren Wunsch: Schreiten Sie voran! Ja Wir sagen noch mehr: Wirken Sie dahin, daß jene, die sich von Ihnen abgewendet haben, zurückkehren. Überlegen Sie, wie jene in Ehre und Loyalität zu Ihrem Pakt der Brüderlichkeit gerufen werden können, die ihm noch nicht angehören. Machen Sie, daß die noch Außenstehenden das gemeinsame Vertrauen wünschen und verdienen, und seien Sie dann edelmütig, es ihnen zu gewähren. Und Sie, die Sie das Glück und die Ehre haben, in dieser Versammlung der friedlichen Gemeinschaft zu tagen, hören Sie Uns: Das wechselseitige Vertrauen, das Sie eint und Ihnen gestattet, Gutes und Großes zu tun, sorgen Sie dafür, daß diesem Vertrauen niemals Schaden zugefügt wird, daß es nie verraten wird.

Die Formel der Gleichheit

Die Logik dieses Wunsches, der, so kann man sagen, zur Struktur Ihrer Organisation gehört, läßt Uns ihn noch durch weitere Aussagen ergänzen: Niemand soll als Mitglied Ihrer Union über einem anderen stehen. Keiner sei über dem anderen. Das ist die Formel der Gleichheit. Wir wissen natürlich, daß noch andere Faktoren als die bloße Zugehörigkeit zu Ihrer Organisation in Betracht zu ziehen sind. Die Gleichheit gehört aber auch zur Verfassung Ihrer Organisation. Nicht, daß Sie gleich seien, doch hier machen Sie sich gleich. Es mag sein, daß dies für mehrere von Ihnen ein Akt großer Tugend ist. Gestatten Sie, daß Wir Ihnen das sagen, Wir, der Vertreter einer Religion, die das Heil durch die Demut ihres göttlichen Stifters bewirkt. Es ist unmöglich, Bruder zu sein, wenn man nicht demütig ist. Denn der Stolz, so unabwendbar er scheinen mag, ruft Spannungen, Prestige-, Vorherrschafts- und Egoismuskämpfe hervor. Stolz bricht die Brüderlichkeit.

Niemals mehr Krieg!

Und nun erreicht Unsere Botschaft ihren Höhepunkt. Zuerst negativ: Es handelt sich um das Wort, das Sie von Uns erwarten und das Wir nicht aussprechen können, ohne seiner Schwere und Feierlichkeit bewußt zu sein: Niemals mehr die einen gegen die anderen, niemals, niemals mehr! Ist nicht die Organisation der Vereinten Nationen gerade aus dieser Zielsetzung entstanden: gegen den Krieg und für den Frieden? Hören Sie die klaren Worte eines großen Verstorbenen, John F. Kennedys, der vor vier Jahren erklärte: „Die Menschheit muß dem Krieg ein Ende setzen, sonst setzt der Krieg der Menschheit ein Ende." Es bedarf keiner weiteren Worte, um die erhabene Zielsetzung Ihrer Organisation zu verkünden. Man muß nur daran erinnern, daß das Blut von Millionen Menschen, daß unerhörte und unzählige Leiden, daß unnütze Massaker und schreckliche Ruinen den Pakt, der sie eint, heiligen, in einem Eid, der die zukünftige Geschichte verändern muß: Niemals Krieg, niemals mehr Krieg! Der Friede, der Friede muß das Geschick der Völker und der ganzen Menschheit leiten!

Dank Ihnen und Ehre, die Sie seit zwanzig Jahren für den Frieden arbeiten und die Sie diesem heiligen Anliegen sogar berühmte Opfer gebracht haben! Dank Ihnen und Ruhm für die Konflikte, die Sie verhindert oder beigelegt haben. Die Ergebnisse Ihrer Anstrengungen zugunsten des Friedens bis in die allerletzten Tage verdienen, selbst wenn sie noch nicht endgültig sind, daß Wir Uns zum Sprecher der ganzen Welt machen und Ihnen in ihrem Namen Glückwunsch und Dank abstatten.

Die große Schule

Meine Herren, Sie haben ein großes Werk vollbracht und vollbringen es weiterhin. Sie lehren die Menschen den Frieden. Die UN sind die große Schule, wo man diese Erziehung erhält, und Wir sind hier in der Aula Magna dieser Schule. Wer immer hier Platz nimmt, wird Schüler und Lehrer in der Kunst, den Frieden zu bauen. Und wenn Sie diesen Saal verlassen, dann schaut die Welt auf Sie als die Architekten, die Erbauer des Friedens.

Der Frieden, Sie wissen das, wird nicht nur durch Politik und durch ein Gleichgewicht der Kräfte und Interessen aufgebaut. Der Friede wird mit Geist, mit Ideen, mit Friedenswerken errichtet. Sie arbeiten an diesem großen Werk. Sie stehen noch am Anfang Ihrer Bemühungen. Wird die Welt einmal dazu kommen, die partikularistische und kriegerische Mentalität, die bislang einen so großen Teil ihrer Geschichte gewoben hat, zu ändern? Es hält schwer, eine Voraussage zu machen, doch es ist leicht, zu bekräftigen, daß man sich entschlossen auf den Weg zur neuen, zur friedlichen Geschichte machen muß, zu jener, die echt und voll menschlich sein wird, zu jener, die Gott den Menschen guten Willens versprochen hat.

Abrüstung

Die Wege sind Ihnen vorgezeichnet: Der erste ist der der Abrüstung. Wenn Sie Brüder sein wollen, dann legen Sie die Waffen aus den Händen! Man kann nicht lieben mit Angriffswaffen in den Händen. Die Waffen, vorab die verheerenden Waffen, die die moderne Wissenschaft Ihnen gegeben hat, verursachen, ehe sie überhaupt Opfer und Ruinen fordern, wüste Träume, nähren üble Gefühle, bewirken Alpdruck, Mißtrauen, finstere Entschlüsse. Sie erheischen Riesenausgaben, unterbrechen Planungen der Solidarität und nützlicher Arbeit und verfälschen die Psychologie der Völker.

Solange der Mensch schwach, unbeständig und sogar böse, wie er sich oft zeigt, sein wird, so lange werden Defensivwaffen leider nötig sein. Aber Sie, Ihr Mut und Ihr Wert drängen dazu, die Mittel zu studieren, um die Sicherheit des internationalen Lebens ohne Zuflucht zu den Waffen zu gewährleisten. Das ist ein würdiges Ziel Ihrer Anstrengungen. Das erwarten die Völker von Ihnen. Das muß erreicht werden! Darum muß das einhellige Vertrauen in diese Institution wachsen, darum muß Ihre

Autorität wachsen, und dann wird — so kann man hoffen — das Ziel erreicht. Sie werden sich den Dank der Völker verdienen, die von den drückenden Rüstungsausgaben erleichtert und vom Alpdruck des ständig drohenden Krieges befreit werden.

Wir wissen — wie sollte man sich nicht darüber freuen? —, daß viele von Ihnen mit Wohlwollen die Einladung betrachtet haben, die Wir für die Sache des Friedens von Bombay aus im Dezember letzten Jahres an alle Staaten erlassen haben: Einen Teil der durch Rüstungsbeschränkung erzielten Einsparungen für die Entwicklungsländer zu opfern. Wir erneuern diese Einladung mit dem Vertrauen, das Ihre Gefühle der Menschlichkeit und der Großherzigkeit Uns einflößen.

Von Humanität und Edelmut sprechen, heißt, auf ein weiteres Grundprinzip der UN eingehen, ihren positiven Gipfel. Man ist hier nicht nur am Werk, um Konflikte unter den Staaten zu beschwören, sondern um die Staaten zu befähigen, füreinander zu arbeiten. Sie begnügen sich nicht damit, die Koexistenz unter den Nationen zu erleichtern. Sie tun einen viel größeren Schritt vorwärts, der Unseres Lobes und Unserer Unterstützung würdig ist: Sie organisieren die brüderliche Zusammenarbeit unter den Völkern. Hier entsteht ein System der Solidarität. Es bewirkt, daß hohe Zielsetzungen in der Ordnung der Zivilisation die einmütige und geordnete Unterstützung der ganzen Völkerfamilie zum Wohl aller erhalten. Das ist das Schönste an der Organisation der Vereinten Nationen: Ihr authentisch menschliches Antlitz. Das ist das Ideal, das die Menschheit auf ihrer Pilgerschaft durch die Zeiten erträumt. Das ist die größte Hoffnung der Welt.

Wir wagen zu sagen: Das ist der Abglanz des Planes Gottes — ein alles übersteigender Plan voller Liebe — für den Fortschritt der menschlichen Gesellschaft auf Erden, ein Abglanz, wo die himmlische evangelische Botschaft irdisch wird. Hier scheint Uns tatsächlich, daß Wir das Echo der Stimmen Unserer Vorgänger vernehmen und namentlich die des Papstes Johannes XXIII., dessen Botschaft *Pacem in terris* unter Ihnen eine so ehrenvolle und bedeutende Resonanz ausgelöst hat.

Grundrechte und Grundpflichten des Menschen

Was Sie hier verkünden, sind die Grundrechte und Grundpflichten des Menschen, seine Würde, seine Freiheit und vor allem die Religionsfreiheit. Wir spüren, daß Sie die Interpreten dessen sind, was am höchsten — Wir würden fast sagen: ihr heiliger Charakter — in der menschlichen Weisheit ist. Denn es handelt sich vor allem um das Leben des Menschen, und das Leben des Menschen ist geheiligt. Niemand darf es antasten. In Ihrer Versammlung muß die Achtung vor dem Leben, auch in dem, was das große Problem der Geburten betrifft, ihr höchstes Bekenntnis und ihre vernünftige Verteidigung finden. Ihre Aufgabe besteht darin, dafür zu sorgen, daß genügend Brot auf dem Tisch der Menschheit ist, und nicht darin, eine künstliche Kontrolle der Geburten zu fördern, die unvernünftig wäre, insofern man damit die Zahl der zum Tisch des Lebens Geladenen vermindern würde.

Es genügt aber nicht, die Hungernden zu nähren. Man muß auch jedem Menschen ein Leben sichern, das mit seiner Würde in Einklang steht. Sie mühen sich darum. Ist das nicht, in Unseren Augen und dank Ihnen, die Erfüllung der prophetischen Botschaft, die sich so gut auf Ihre Institution anwenden läßt: „Sie werden ihre Schwerter einschmelzen, um daraus Pflüge zu machen, und ihre Lanzen, um daraus Sensen zu schmieden" (Is. 2, 4). Stellen Sie nicht mehr die wunderbaren Energien der Erde und die prächtigen Erfindungen der Wissenschaft in den Dienst des Todes, sondern in den des Lebens für das neue Zeitalter der Menschheit!

Wir wissen, mit welch wachsender Intensität und Wirksamkeit die Organisation der Vereinten Nationen und die von ihr abhängigen Weltorganismen arbeiten, um den Regierungen, die es nötig haben, zu helfen, ihren wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt zu beschleunigen.

Wir wissen, mit welchem Eifer Sie daran gehen, das Analphabetentum zu besiegen und die Kultur in der Welt auszubreiten, den Menschen den richtigen und modernen sanitären Beistand zu geben, die wunderbaren Quellen der Wissenschaft, der Technik und der Organisation in den Dienst des Menschen zu stellen: All das ist großartig und verdient das Lob und die Unterstützung aller, inbegriffen Unsere eigene.

Der Papst sagt Hilfe zu

Auch Wir selber möchten versuchen, selbst wenn Uns die Geringfügigkeit Unserer Mittel behindert, die praktische und mengenmäßige Auswirkung zu ermessen. Wir wollen Unseren caritativen Institutionen eine neue Ausrichtung gegen den Hunger in der Welt und für ihre hauptsächlichen Bedürfnisse geben. So und nicht anders schafft man den Frieden.

Noch ein Wort, meine Herren, ein letztes Wort: der Bau, den Sie errichten, beruht nicht auf rein materiellen und irdischen Grundlagen, denn dann wäre er ein Haus auf Sand gebaut. Der Bau ruht vor allem auf unserem Gewissen. Ja, der Augenblick der „Umkehr" ist da, der persönlichen Umwandlung, der inneren Erneuerung. Wir müssen uns daran gewöhnen, auf eine neue Art den Menschen zu denken, auf eine neue Art auch das gemeinsame Leben der Menschen, auf eine neue Art endlich auch die Wege der Geschichte und die Geschicke der Welt. Nach dem Wort des heiligen Paulus: „Zieht den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist, in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 23). Nun ist die Stunde gekommen, da sich ein Halt aufdrängt, ein Moment der Sammlung, der Besinnung, fast des Gebetes: unseren gemeinsamen Ursprung zu überdenken, unsere Geschichte, unser gemeinsames Geschick. Niemals wie heute, in einer von solchem Fortschritt der Menschen gekennzeichneten Epoche, war der Appell an das moralische Gewissen der Menschen so nötig.

Die Gefahr liegt im Menschen

Denn die Gefahr kommt weder vom Fortschritt noch von der Wissenschaft, die, wenn sie gut eingesetzt werden, im Gegenteil eine große Zahl schwerer Probleme lösen können, die die Menschheit bedrängen. Die wahre Gefahr lauert im Menschen, der über immer mächtigere Instrumente verfügt, die sowohl den Ruin wie die höchsten Errungenschaften ermöglichen.

In einem Wort: Der Bau der modernen Zivilisation muß auf geistigen Prinzipien errichtet werden, die allein fähig sind, ihn nicht nur zu stützen, sondern ihn auch zu erleuchten und zu beseelen. Und diese unerläßlichen Prinzipien höherer Weisheit können nur, das ist Unsere Überzeugung, Sie wissen es, auf dem Glauben an Gott gründen. Der unbekannte Gott, von dem der hl. Paulus zu den Athenern auf dem Areopag sprach? Unerkannt von

jenen, die doch, ohne es zu ahnen, ihn suchten und ihn nahe bei sich hatten, wie das bei so vielen Menschen unseres Jahrhunderts der Fall ist? — Für Uns, auf jeden Fall, und für alle jene, die die unaussprechliche Offenbarung annehmen, die Christus uns von ihm gemacht hat, ist es der lebendige Gott, der Vater aller Menschen."

Wichtige Empfänge

Nach dieser für die meisten UN-Delegierten eindrucksvollen Rede wurde der Papst sogleich durch die Säle des UN-Palastes geführt. Dort wurden ihm Delegierte der UN und prominente Gäste vorgestellt, voran die Außenminister der vier Großmächte, darunter Dean Rusk und, besonders lange, Andrej Gromyko, der eigens um eine Unterredung mit dem Papst gebeten hatte, vermutlich, um seinen bevorstehenden Besuch in Rom vorzubereiten. Jedenfalls fiel gerade diese Unterredung allgemein auf. Später besuchte der Papst den Generalsekretär U Thant in seinen Diensträumen und erhielt von ihm ein burmesisches Kunstwerk, einen silbernen Globus mit der buddhistischen Inschrift: „Wer sich selbst erobert, ist der größte Eroberer." Der Papst seinerseits überreichte außer einer persönlichen Gabe ein mit Diamanten besetztes Kruzifix und einen Ring mit der Bitte an U Thant, diese kostbaren Stücke zu verkaufen und den Erlös dem Hilfsfond gegen den Hunger zuzuführen.

Nach dem Verlassen des UN-Palastes empfing Papst Paul VI. in der „Pfarrkirche" der UN von der Heiligen Familie, die allen christlichen Konfessionen dient, die Vertreter derjenigen Religionsgemeinschaften, die mit den UN zusammenarbeiten, also auch der Protestanten und Juden. Es war nicht die ursprünglich von den Methodisten gewünschte Begegnung, sondern auch hier blieb streng der Rahmen der UN gewahrt. Paul VI. hielt bei dieser Gelegenheit eine sehr allgemeingehaltene Ansprache, in welcher er die Mitarbeit dieser Organisationen am Friedenswerk der UN würdigte. Er bemerkte dabei ausdrücklich, daß er sich nicht nur an die anwesenden katholischen Organisationen wende, sondern auch an die Protestanten und Juden, da ja das Werk des Friedens nicht auf eine Konfession beschränkt sei. Übrigens ließ es sich der orthodoxe Erzbischof Iakovos, der für den Erfolg der Reise des Papstes seine Gläubigen hatte beten lassen, nicht nehmen, Paul VI. seine persönliche Aufwartung im Palais des Kardinals Spellman zu machen.

Am Abend zelebrierte der Papst noch im Yankee-Stadion von New York vor 90 000 geladenen Gästen aus den Vereinigten Staaten eine heilige Messe und weihte bei dieser Gelegenheit den Grundstein des neuen Priesterseminars der Diözese New York, den er aus dem Gemäuer von Sankt Peter in Rom mitgebracht hatte. Auf diese Weise ehrte er auch die 45 Millionen Katholiken der USA, ohne den eigentlichen Zweck seines Besuches bei den UN damit in Frage zu stellen.

Der Abflug vom Kennedy-Flugplatz war auf 22.30 Ortszeit (4.30 MEZ) angesetzt. Es reichte noch knapp, um nach der Messe im Yankee-Stadion der Weltausstellung und dem Vatikanischen Pavillon mit der Pietà von Michelangelo einen kurzen Besuch abzustatten. Auf dem Flugplatz selber überreichte Bürgermeister Wagner von New York dem Papst die Urkunde der Ehrenbürgerschaft der Stadt, die bisher noch keine Persönlichkeit erhalten hatte. Dann ging es planmäßig zurück nach Rom, wo das Flugzeug der TWA am 5. Oktober um 12.02 auf dem Flughafen Fiumicino landete.

Bericht vor dem Konzil

Der Papst begab sich von dort aus geradenwegs zur Konzilsaula, wo er um 12.45 eintraf, und berichtete kurz den Vätern über das Ergebnis seiner Reise. Übrigens hatte er vorher die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über das Programm seiner Reise unterrichtet. In seiner lateinischen Ansprache an das Konzil erklärte Paul VI. u. a., er sei mit großer Höflichkeit aufgenommen worden und sei tief bewegt von der Frömmigkeit der Katholiken der USA. Es sei „der erste Besuch eines Papstes auf jenem Boden gewesen, den Christoph Kolumbus etwa vor 500 Jahren entdeckt habe". Er unterstrich nochmals, daß der Zweck dieser sehr schnellen Reise ausschließlich dem Frieden gegolten habe. Er sei dankbar, daß Menschen aus aller Welt die Botschaft des Friedens gehört hätten. „Noch nie hatte die Verkündigung dieses Evangeliums ein größeres Auditorium und eines, das dürfen Wir sagen, das mehr bereit und begierig war, es zu hören." Er sprach von der „prophetischen Aufgabe" seines Besuches: „Im Namen Christi haben Wir den Menschen den Frieden verkündet." Aber dann fügte er hinzu, daß sich aus dem Besuch Folgerungen ergeben würden, denn Worte genügten nicht, es bedürfe der Taten: „Wir müssen vor allem auch Täter des Friedens sein . . . Sicher ist es nicht Unser Amt, noch kann es Unsere Absicht sein, in den politischen Bereich einzutreten noch in den der Wirtschaft, wo unmittelbar die weltliche Ordnung geschaffen wird, die den bürgerlichen Frieden konstituiert. Aber Wir können und müssen beim Bau des Friedens helfen durch Unsere moralische Unterstützung und auf gewisse Weise durch die Caritas auch materiell und real."

Ergebnis und Echo

Über das moralische oder gar politische Ergebnis dieser außerordentlichen Reise des Papstes läßt sich naturgemäß noch nichts sagen. Die Debatten in den UN gingen am nächsten Tage so hartnäckig weiter wie je, der Waffenstillstand zwischen Indien und Pakistan war nach wie vor umstritten, und Dean Rusk erließ am Tage nach der Abreise Pauls VI. einen fulminanten Angriff auf den Friedensstörer Rotchina. Wollte er damit gleichsam jeden Gedanken an die Aufnahme Pekings in die UN abweisen? Auch in Vietnam hat die Schärfe des Krieges noch zugenommen. Man muß jetzt erst abwarten, ob die Ansprache des Papstes reale Früchte trägt.

Aus dem vielseitigen Echo der Presse war nur dies mit Sicherheit zu entnehmen, daß die Vitalität, ja die geradezu sportliche Leistung des 68jährigen Papstes bewundert wurde, eine solche Nonstopreise mit allen ihren Empfängen und Verpflichtungen durchzuhalten. Kundige Beobachter wollen wissen, daß die Ausführungen des Papstes vor allem eine Gewissenserforschung der amerikanischen Außenpolitik herbeiführen würden. Andere sprechen etwas ironisch von dem „Neo-Gaullismus" in den Konzeptionen des Papstes. Immerhin ist sein Umweg über Harlem überall verstanden worden, und darin scheinen sich auch alle Stimmen aus den USA einig zu sein, daß das früher etwas gespannte Verhältnis zum Vatikan nun bereinigt sei. Auch die evangelische Presse der USA war voller Zustimmung und überging taktvoll einen Fauxpas des Protokolls, wonach Paul VI. bei seiner Ankunft in New York erklärt hatte: „Der erste Papst, der seinen Fuß auf euer Land setzt, segnet euch aus vollem Herzen. Er erneuert die Tat eures Entdeckers Christoph

Kolumbus, der das Kreuz Christi in diese gesegnete Erde pflanzte." Nun weiß man, mit welchen Mitteln Kolumbus missionierte und was aus seiner vom iberischen Staatskirchentum getragenen Mission heute für Probleme in Lateinamerika für die Kirche erwachsen sind. Die heutigen Vereinigten Staaten wurden dagegen durch die Pilgerväter, das heißt durch nonkonformistische Freikirchen missioniert, die der katholisierenden englischen Staatskirche entflohen. Auch sie verbreiteten allerdings das Christentum mit Flinte und Feuerwasser, insofern unterscheiden sie sich wenig von den Soldaten des Kolumbus. Immerhin würde es dem konfessionellen Frieden nützen, wenn die Verdienste an der Entdeckung Amerikas gleichmäßig verteilt werden. Doch die Protestanten sind bisher darüber hinweggegangen, weil sie von der Person des Papstes fasziniert waren wie die meisten Amerikaner. Die eigentlichen Früchte dieser kühnen Reise werden erst allmählich reifen.

Vielleicht trifft N. Benckiser in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (7. 10. 65) die Sache am besten, wenn er unter dem Titel : „Kann der Papst Weltpolitik machen?" u. a. schreibt: „Ist dieser Auftritt vor der Weltfriedensorganisation nur als der Versuch zu verstehen, päpstlichen Beschwörungen und Appellen einen weiteren Rahmen zu geben und ... gewissermaßen die Lautsprecher auszuprobieren, die nicht auf dem Petersplatz in Rom, sondern in dem gläsernen Palast in Manhattan aufgestellt sind? ... Dem Vorstoß Pauls VI. ... liegt mit dieser Reise die Vorstellung zugrunde, daß sich qualitativ an den Grundlagen der Weltpolitik etwas verändert hat, was einem Eintreten des winzigen, symbolischen Staates Vatikan in die Weltpolitik eine neue Möglichkeit gibt." Es gehe darum, diese Veränderungen heute wahrzunehmen, und sie lägen in der Richtung, daß der Krieg kein Mittel der Politik mehr sei, daß aber Verhandlungen und moralische Gewichte eine immer größere Bedeutung bekommen.

Die Enzyklika „Mysterium fidei"

Am 3. September hat Papst Paul VI. seine dritte Enzyklika veröffentlicht. Das Rundschreiben, das mit den Worten „Mysterium fidei" beginnt und nicht nur an die Bischöfe, sondern auch „an den Klerus und die Gläubigen der ganzen Welt" gerichtet ist, ist der Eucharistie gewidmet. Der lateinische Wortlaut wurde veröffentlicht im „Osservatore Romano" (12. 9. 65). Bei dem hier folgenden Wortlaut handelt es sich um eine an Hand des lateinischen Textes überarbeitete Fassung der zugleich mit dem lateinischen Text veröffentlichten deutschen Übersetzung des Staatssekretariates. Die Zitationsweise ist die des lateinischen Wortlauts.

Ehrwürdige Brüder!

Das unaussprechliche Geheimnis des Glaubens, nämlich das Geschenk der Eucharistie, das sie von ihrem Bräutigam Christus als Unterpfand seiner Liebe empfangen hat, hat die katholische Kirche gleichsam als ihren kostbarsten Schatz stets treu bewahrt und ihm im Zweiten Vatikanischen Konzil eine neue und sehr ehrfürchtige, feierliche Bezeugung des Glaubens und des Kultes erwiesen.

Bei der Erneuerung der Liturgie hielten die Konzilsväter in ihrer Sorge für das Wohl der Gesamtkirche nichts für wichtiger, als die Gläubigen zu ermahnen, daß sie mit unversehrtem Glauben und größter Frömmigkeit aktiv an der Feier dieses hochheiligen Geheimnisses teilnehmen und dieses gemeinsam mit dem Priester Gott als Opfer für das eigene und das Heil der ganzen Welt darbringen und sich von ihm wie von einer geistigen Speise nähren.

Wenn die heilige Liturgie im Leben der Kirche den ersten Platz einnimmt, so ist das eucharistische Mysterium gleichsam das Herz und der Mittelpunkt der Liturgie, weil es der Lebensquell ist, der uns reinigt und stärkt, damit wir nicht mehr für uns, sondern für Gott leben und untereinander geeint sind durch die engsten Bande der Liebe.

Damit aber das unauflösliche Band zwischen Glaube und Frömmigkeit offenbar werde, wollten die Konzilsväter als Bestätigung der Lehre, die die Kirche immer festgehalten und gelehrt und die das Konzil von Trient feierlich definiert hat, diese Lehrzusammenfassung dem Abschnitt über das hochheilige eucharistische Geheimnis voranstellen: „Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird" (Konst. *De Sacra Liturgia*, c. 2, n. 47, AAS 56 [1964] S. 113).

Mit diesen Worten werden zugleich das Opfer, das zum Wesen der täglichen Meßfeier gehört, und das Sakrament hervorgehoben, an dem die Gläubigen durch die heilige Kommunion teilnehmen, indem sie das Fleisch Christi essen und sein Blut trinken und die Gnade empfangen, die der Vorbeginn des ewigen Lebens und das „Heilmittel der Unsterblichkeit" ist nach den Worten des Herrn: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und den werde ich auferwecken am Jüngsten Tage" (Joh. 6, 54).

Wir hoffen fest, daß aus der Liturgiereform reiche Früchte eucharistischer Frömmigkeit hervorgehen, damit die heilige Kirche unter diesem heilbringenden Zeichen der Frömmigkeit täglich fortschreite auf dem Wege zur vollkommenen Einheit (vgl. Joh. 17, 23) und alle, die sich Christen nennen, zur Einheit im Glauben und in der Liebe einlade und sie mit Hilfe der Gnade milde an sich ziehe.

Es will Uns scheinen, daß Wir in der großen Freude und Bereitschaft, mit der die Gläubigen der katholischen Kirche die Konstitution über die Liturgiereform aufgenommen haben, und auch in den vielen und guten Veröffentlichungen, die sich eine tiefere Erforschung und eine fruchtbarere Kenntnis der Lehre über die heilige Eucharistie, besonders was ihre Beziehung zum Geheimnis der Kirche betrifft, zum Ziele gesetzt haben, diese Früchte sehen und die Erstlingsgaben erhalten.

All dies ist für Uns ein Grund nicht geringer Tröstung und Freude, die Wir sehr gerne mit Euch, ehrwürdige Brüder, teilen möchten, damit Ihr mit Uns Gott, dem

Geber alles Guten, dankt, der durch seinen Geist die Kirche lenkt und an Tugend zunehmen läßt.

Gründe pastoraler Sorge und Beunruhigung

Jedoch gibt es, ehrwürdige Brüder, gerade in der Sache, von der Wir sprechen, Gründe für ernste pastorale Sorge und Beunruhigung, über die zu schweigen Uns Unser Apostolisches Amt im Gewissen nicht gestattet.

Denn Wir haben erfahren, daß es unter denen, die über dieses hochheilige Geheimnis sprechen und schreiben, einige gibt, die über die Privatmessen, das Dogma der Wesensverwandlung und den eucharistischen Kult solche Ansichten verbreiten, daß sie die Gläubigen beunruhigen und in ihnen nicht geringe Verwirrung bezüglich der Glaubenswahrheiten verursachen, als ob es jedem gestattet wäre, eine von der Kirche einmal definierte Lehre in Vergessenheit geraten zu lassen oder sie in einer Weise zu erklären, daß die wahre Bedeutung der Worte oder die geltenden Begriffe abgeschwächt werden.

Es ist, um ein Beispiel anzuführen, nicht erlaubt, die sogenannte Messe „in Gemeinschaft" so herauszustellen, daß die privat zelebrierten Messen an Bedeutung verlieren. Auch darf man das sakramentale Zeichen nicht so pressen, als ob die Symbolbedeutung, die nach der Meinung aller in der heiligen Eucharistie vorhanden ist, die Gegenwart Christi in diesem Sakrament erschöpfend zum Ausdruck bringe. Gleichfalls ist es nicht gestattet, über das Geheimnis der Wesensverwandlung zu sprechen, ohne die wunderbare Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi zu erwähnen, von der das Konzil von Trient spricht, und sich nur, wie man sagt, auf die „Transsignifikation" oder „Transfinalisation" zu beschränken. Schließlich geht es nicht an, eine Ansicht zu vertreten und zu praktizieren, derzufolge unser Herr Jesus Christus in den konsekrierten und nach der Feier des Meßopfers übriggebliebenen Hostien nicht mehr gegenwärtig wäre.

Jeder sieht, wie in solchen oder ähnlichen in Umlauf gesetzten Ansichten der Glaube und der Kult der heiligen Eucharistie schwer verletzt werden.

Damit also die vom Konzil geweckte Hoffnung eines neuen Lichtes für die eucharistische Frömmigkeit, die die ganze Kirche beseelte, nicht zuschanden und durch die schon verbreiteten falschen Meinungen ausgehöhlt werde, haben Wir Uns entschlossen, zu Euch, ehrwürdige Brüder, über diese wichtige Sache zu sprechen und Euch kraft apostolischer Autorität mitzuteilen, was Wir davon halten.

Gewiß sprechen Wir denen, die solche Ansichten verbreiten, nicht das ehrliche Verlangen ab, ein so großes Geheimnis zu ergründen, die unerschöpflichen Reichtümer darzulegen und den Menschen unserer Zeit das Verständnis dafür zu erschließen. Ja, Wir erkennen dieses Verlangen an und heißen es gut. Wir können aber die Ansichten nicht gutheißen, die sie vertreten, und Wir halten es für Unsere Pflicht, Euch vor der schweren Gefahr zu warnen, die diese Ansichten für den rechten Glauben darstellen.

Die Eucharistie ist ein Glaubensgeheimnis

Vor allem wollen Wir eine Euch zwar wohlbekannte Wahrheit in Erinnerung rufen, die aber doch sehr notwendig ist, um jedes Gift des Rationalismus auszuscheiden, eine Wahrheit, die viele Märtyrer mit dem eigenen Blut besiegelten und die berühmte Kirchenväter und Kirchenlehrer unablässig bekannt und gelehrt haben, daß nämlich die Eucharistie ein ganz großes Geheimnis, ja, wie die heilige Liturgie sagt, ein Glaubensgeheimnis im eigentlichen Sinn ist. „In ihm allein sind", wie sehr weise Unser Vorgänger, Leo XIII., sagte, „in einzigartiger Fülle und Vielfalt der Wunder alle übernatürlichen Wirklichkeiten enthalten" (Enz. *Mirae caritatis*, Acta Leonis, vol. 22 [1902—1903] S. 122).

Es ist also notwendig, daß wir uns besonders diesem Geheimnis demütig nahen, indem wir nicht menschlichen Vernunftgründen folgen, die schweigen müssen, sondern mit fester Überzeugung der göttlichen Offenbarung anhangen.

Der heilige Johannes Chrysostomus, der, wie Ihr wißt, mit großer Eloquenz und mit sehr tiefem religiösem Verständnis über das eucharistische Geheimnis schrieb, gebrauchte einst bei einer Unterweisung seiner Gläubigen über diese Wahrheit folgende passenden Worte: „Beugen wir uns Gott überall, ohne ihm zu widersprechen, auch wenn das, was er sagt, unserer Vernunft und Einsicht zu widersprechen scheint. Sein Wort habe den Vorrang vor unserer Vernunft und Einsicht. So wollen wir uns auch gegenüber dem (eucharistischen) Geheimnis verhalten, indem wir nicht nur berücksichtigen, was die Sinne feststellen, sondern uns an seine Worte halten, denn sein Wort kann nicht in Irrtum führen" (In Matth. homil. 82, 4; PG 58, 743).

Dasselbe haben oft die Lehrer der Scholastik gesagt. Daß in diesem Sakramente der wahre Leib und das wahre Blut Christi gegenwärtig sind, „kann man mit den Sinnen nicht feststellen", sagt der heilige Thomas, „sondern nur durch den Glauben, der sich auf die Autorität Gottes stützt. Deswegen sagt Cyrillus in dem Kommentar zu Lukas 22, 19: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird: zweifle nicht, ob das wahr ist, sondern nimm vielmehr gläubig die Worte des Erlösers an, der, weil er die Wahrheit ist, nicht lügt" (S. th. II, q. 75, a. 1 c).

Die Worte des Doctor Angelicus wiederholend, singt das christliche Volk oft: „Auge, Mund und Hände trügen sich in dir, doch der Schall der Botschaft offenbart dich mir. Alles will ich glauben Gottes wahrem Sohn, seiner Rede lausch ich als der Wahrheit Ton."

Ja, der heilige Bonaventura sagt: „Daß Christus im Sakrament wie in einem Zeichen ist, bereitet keine Schwierigkeit; daß er aber wahrhaft im Sakrament ist, wie er im Himmel ist, das bereitet die größte Schwierigkeit. Das also zu glauben, ist höchst verdienstlich" (In IV Sent. dist. X, P. I art. un. qu. I; Oper. omn. tom. IV., Ad Claras Aquas 1889, p. 217). Dasselbe deutet das Evangelium an, wenn es berichtet, daß viele unter den Jüngern Christi, nachdem sie die Rede vom Essen des Fleisches und vom Trinken des Blutes gehört hatten, sich abwandten und den Herrn verließen mit den Worten: „Diese Rede ist hart, wer kann sie hören?" Als Jesus fragte, ob auch die Zwölf fortgehen wollten, bekannte Petrus bereitwillig und entschlossen seinen und der Apostel Glauben mit der wunderbaren Antwort: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens" (Joh. 6, 61—69).

Es ist also folgerichtig, daß wir bei der Ergründung dieses Geheimnisses wie einem Stern dem Lehramt der Kirche folgen, der der göttliche Erlöser das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes anvertraut hat, damit sie es bewahre und auslege, überzeugt, daß „wenn es auch

durch den Verstand nicht erforscht und durch das Wort nicht erklärt wird, so bleibt doch wahr, was von alters her mit wahrem katholischem Glauben in der ganzen Kirche gepredigt und geglaubt wird" (S. Aug. „Contra Iulianum", VI, 5, 11; PL 44, 829).

Aber nicht genug damit. Bei Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens ist es auch notwendig, eine exakte Ausdrucksweise beizubehalten, damit beim Gebrauch unüberlegter Worte uns, was Gott verhüte, nicht falsche Ansichten in den Sinn kommen, die den Glauben an die tiefsten Geheimnisse betreffen. Hierher paßt die ernste Mahnung des heiligen Augustinus über die verschiedene Art zu sprechen bei Philosophen und beim Christen: „Die Philosophen", schreibt er, „sprechen freimütig ohne Scheu, religiöse Menschen zu verletzen, über sehr schwerverständliche Dinge. Wir hingegen müssen eine festgelegte Ausdrucksweise befolgen, um zu vermeiden, daß ein zu freier Gebrauch der Worte eine gottlose Ansicht verursache auch über das, was sie bedeuten" (De Civit. Dei X, 23; PL 41, 300).

Die Norm zu sprechen (regula loquendi), die die Kirche in jahrhundertelanger Arbeit und nicht ohne den Beistand des Heiligen Geistes festgelegt und die sie durch die Autorität der Konzilien bestätigt hat und die Ausweis und Banner der Rechtgläubigkeit geworden ist, muß heiliggehalten werden. Niemand wage es, sie nach seinem Gutdünken oder unter dem Vorwand einer neuen Wissenschaft zu ändern. Wer könnte je dulden, daß die dogmatischen Formeln, die von den ökumenischen Konzilien für die Geheimnisse der Heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung gebraucht wurden, für die Menschen unserer Zeit nicht mehr geeignet gehalten werden und vermessen durch andere ersetzt werden müßten? In gleicher Weise kann man nicht dulden, daß jeder auf eigene Faust die Formeln antasten kann, mit denen das Konzil von Trient das eucharistische Geheimnis zu glauben vorgelegt hat. Denn diese und die anderen Formeln, deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, drücken Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern stellen das dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet, die der Umgangssprache oder der gehobenen Sprache entnommen sind. Deswegen sind diese Formeln den Menschen aller Zeiten und aller Orte angepaßt.

In der Tat können diese Formeln mit Nutzen klarer und tiefer erklärt werden, nie aber in einem anderen Sinn, als in dem sie gebraucht wurden, so daß mit dem Fortschritt des Glaubensverständnisses die Glaubenswahrheit unberührt bleibt. Denn das Erste Vatikanische Konzil lehrt, daß man in den heiligen Dogmen „immer an der Bedeutung festhalten muß, die die heilige Mutter Kirche einmal für gültig erklärt hat, und es ist nicht erlaubt, von dieser Bedeutung abzugehen unter dem Vorwand und im Namen eines tieferen Verständnisses" (Const. dogm. De Fide cathol. c. 4).

Das eucharistische Mysterium geschieht im Meßopfer

Zur gemeinsamen Erbauung und Freude, ehrwürdige Brüder, möchten Wir hier die Lehre wiederholen, an der die katholische Kirche als überliefert festhält und die sie einmütig lehrt.

Es ist von Nutzen, sich vor allem an das zu erinnern, was gleichsam die Synthese und der Gipfel dieser Lehre ist, daß nämlich im eucharistischen Mysterium auf wunderbare Weise das Kreuzopfer vergegenwärtigt ist, das einmal auf Kalvaria vollbracht wurde; hier wird es immer ins Gedächtnis zurückgerufen, und es kommt seine heilbringende Kraft zur Wirkung in der Vergebung der Sünden, die täglich begangen werden (vgl. Concil. Trid. Doctrina de SS. Missae Sacrificio, c. 1). Unser Herr Jesus Christus hat durch die Einsetzung des eucharistischen Mysteriums mit seinem Blut den Neuen Bund begründet, dessen Mittler er ist, wie einst Moses den Alten Bund mit dem Blut von Kälbern geschlossen hat (vgl. Ex. 24, 8). Wie die Evangelisten berichten, nahm er beim letzten Abendmahl das Brot, sagte Dank, brach es und gab es ihnen mit den Worten: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird: tut das zu meinem Andenken. Ähnlich nahm er den Kelch nach dem Mahl und sagte: Das ist der Kelch des Neuen Bundes in meinem Blut, das für euch vergossen wird (Luk. 22, 19—20; vgl. Matth. 26, 26—28; Mark. 14, 22—24). Indem er aber den Aposteln den Auftrag gab, es zu seinem Andenken zu tun, wollte er, daß es immerdar erneuert werde.

Das hat die Urkirche treu ausgeführt, indem sie in der Lehre der Apostel verharrte und zur Feier des eucharistischen Opfers zusammenkam. „Sie harrten aber aus", wie der hl. Lukas sorgfältig berichtet, „in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens und im Gebet" (Apg. 2, 42). Und so groß war der Eifer, den die Gläubigen daraus empfingen, daß man von ihnen sagen konnte: „Die Gesamtheit der Gläubigen war ein Herz und eine Seele" (Apg. 4, 32).

Der Apostel Paulus, der uns auf das Treueste überliefert hat, was er vom Herrn empfangen hatte (1 Kor. 11, 23 ff.), spricht offen vom eucharistischen Opfer, wenn er den Christen zeigt, daß sie an den heidnischen Opfern nicht teilnehmen dürfen, weil sie des Tisches des Herrn teilhaft geworden sind. „Der Kelch des Segens, den wir segnen", sagt er, „ist er nicht die Teilnahme am Blute Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Anteilnahme am Leib Christi? . . .: Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, ihr könnt nicht des Tisches des Herrn teilhaft sein und des Tisches der Dämonen" (1 Kor. 10, 16). Dieses „Opfer des Neuen Bundes", auf das Malachias im voraus hingewiesen hatte (1, 11), hat die Kirche, vom Herrn und den Aposteln belehrt, immer dargebracht, „nicht nur für die Sünden, Strafen, Sühneleistungen und andere Bedürfnisse der lebenden Gläubigen, sondern auch für die in Christus Gestorbenen und noch nicht ganz Gereinigten" (Concil. Trid., Doctrina de SS. Missae Sacrificio, c. 2).

An ein Zeugnis erinnern Wir noch, um von den übrigen zu schweigen, nämlich an das des hl. Cyrillus von Jerusalem, der bei der Unterweisung der Neugetauften im christlichen Glauben die beachtenswerten Worte sprach: „Nachdem das geistliche Opfer dargebracht ist, der unblutige Kult, bitten wir Gott, über diesem Versöhnungsopfer für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für die rechte Ordnung der Welt, für die Herrscher, für die Soldaten und Gefährten, für die, die von Krankheiten geplagt sind, für die, die von Heimsuchung bedrängt werden, und allgemein für alle, die der Hilfe bedürfen, wir alle bitten für sie und bringen dieses Opfer dar . . . Dann auch für die verstorbenen heiligen Väter und Bischöfe und für alle allgemein, die unter uns vom Leben

geschieden sind (bitten wir), im Glauben, daß das eine große Hilfe für die sein wird, für die das Gebet dargebracht wird, während das heilige und schauererregende Opfer vor uns liegt." Nachdem er diesen Gegenstand mit dem Beispiel des Kranzes erhärtet hat, der für den Kaiser geflochten wird, damit er den Verbannten Verzeihung gewähre, schließt der Kirchenlehrer seine Predigt mit den Worten: „Auf dieselbe Weise bemühen auch wir uns, Gott für die Verstorbenen, auch wenn sie Sünder sind, und für uns selbst gnädig zu stimmen, nicht indem wir einen Kranz flechten, sondern Gott Gebete darbringen und den hingeschlachteten Christus für unsere Sünden aufopfern" (Catecheses, 23 [Myst. 5] 8—18; PG 33, 1115—1118). Der hl. Augustinus bezeugt, daß dieser Brauch, „das Opfer unseres Lösepreises" auch für die Verstorbenen darzubringen, in der römischen Kirche lebendig ist (vgl. Confess. IX, 12, 32; PL 32, 777; vgl. ebd. IX, 11, 27; PL 32, 775). Gleichzeitig bemerkt er, daß dieser Brauch als von den Vätern überliefert von der ganzen Kirche beobachtet wird (vgl. Serm. 172, 2; PL 38, 936; vgl. De cura gerenda pro mortuis, 13; PL 40, 593).

Aber es ist noch etwas anderes, was Wir hinzufügen möchten, weil es sehr dazu dient, das Geheimnis der Kirche zu illustrieren: daß nämlich die Kirche, die mit Christus zusammen das Amt des Priesters und Opfers ausübt, das ganze Meßopfer darbringt und in ihm auch selbst ganz dargebracht wird . . ., dieser in der Tat wunderbaren Lehre, die einst die Väter gelehrt haben (vgl. S. August. De Civit. Dei X, 6; PL 41, 284), die vor wenigen Jahren Unser Vorgänger seligen Angedenkens Pius XII. dargelegt hat (vgl. Enz. *Mediator Dei;* AAS 49 [1947] S. 552) und die neuerdings das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche, wo sie vom Volke Gottes spricht, ausgedrückt hat (vgl. Const. Dogm. de Ecclesia, c. 2, n. 11; AAS 57 [1965] S. 15), wünschen Wir sehr, daß bei aller notwendigen Wahrung der nicht nur gradmäßigen, sondern wesensmäßigen Unterscheidung, die zwischen dem allgemeinen und dem hierarchischen Priestertum besteht (vgl. ebd. c. 2, n. 10; AAS 57 [1965] S. 14), daß sie immer wieder erklärt werde und den Gläubigen tief eingeprägt werde; sie ist nämlich sehr geeignet, die eucharistische Frömmigkeit zu fördern und die Würde aller Gläubigen zu betonen und sie anzueifern, daß sie den Gipfel der Heiligkeit erreichen oder was dasselbe ist, mit einer hochherzigen Selbsthingabe sich ganz der göttlichen Majestät zu eigen geben.

Außerdem muß an die Folgerung, die sich daraus ergibt, an den „öffentlichen und sozialen Charakter jeder Messe" (Const. de Sacra Liturgia c. 1, n. 27; AAS 56 [1964] S. 107) erinnert werden. Denn jede Messe, auch wenn sie privat vom Priester zelebriert wird, ist dennoch nicht privat, sondern ein Akt Christi und der Kirche, und diese Kirche lernt nämlich im Opfer, das sie darbringt, sich selbst als ein universales Opfer darzubringen, und sie wendet die einzige und unendliche erlösende Kraft des Kreuzesopfers der ganzen Welt zum Heile zu. Denn jede Messe, die zelebriert wird, wird nicht nur für unser Heil, sondern auch für das Heil der ganzen Welt dargebracht. Daraus folgt, daß, wenn zur Feier der Messe wesentlich die häufige und aktive Teilnahme der Gläubigen gehört, dennoch eine Messe nicht zu tadeln ist, sondern vielmehr gutzuheißen ist, die nach den Vorschriften der Kirche und den rechtmäßigen Traditionen aus gerechtem Grund vom Priester privat dargebracht wird, auch wenn nur ein Ministrant dient und antwortet; aus ihr kommt nämlich kein geringes, sondern ein großes Maß von Gnaden zum Heil sowohl für den Priester selbst als auch für das gläubige Volk und die ganze Kirche und auch für die ganze Welt, und dieses Maß von Gnaden wird durch eine Kommunion allein nicht erlangt. Darum empfehlen Wir also väterlich und ernstlich den Priestern, die Unsere besondere Freude und Unsere Krone im Herrn sind, daß sie eingedenk sind der Gewalt, die sie durch den weihenden Bischof empfingen, nämlich das Opfer Gott darzubringen und Messen zu zelebrieren sowohl für die Lebenden als auch für die Verstorbenen, im Namen des Herrn (vgl. Pontificale Romanum), daß sie täglich würdig und andächtig die Messe feiern, damit sie selbst und die übrigen Christgläubigen die Zuwendung der Früchte genießen, die aus dem Kreuzopfer überreich hervorfließen. So werden sie auch am meisten zum Heil des Menschengeschlechtes beitragen.

Im Meßopfer wird Christus sakramental gegenwärtig

Das wenige, was Wir über das Meßopfer gesagt haben, regt Uns an, daß Wir auch einiges anführen über das Sakrament der Eucharistie, denn beides, Opfer und Sakrament, gehören zum gleichen Mysterium, und das eine kann vom andern nicht getrennt werden. Der Herr opfert sich unblutig im Meßopfer, in dem er das Kreuzesopfer vergegenwärtigt und uns seine heilbringende Kraft zuwendet, wenn er kraft der Wandlungsworte beginnt, sakramental gegenwärtig zu werden als geistliche Speise der Gläubigen unter den Gestalten von Brot und Wein. Wir wissen alle wohl, daß es nicht nur eine einzige Weise gibt, unter der Christus seiner Kirche gegenwärtig ist; es ist nützlich, die beglückende Tatsache, die die Konstitution de sacra Liturgia kurz dargelegt hat (vgl. c. 1, n. 7; AAS 56 [1964] S. 100—101), etwas weiter auszuführen. Gegenwärtig ist Christus seiner Kirche, wenn sie betet, da er selbst es ist, der „für uns betet und in uns betet, zu dem wir beten; er betet für uns als unser Priester, er betet in uns als unser Haupt, und wir beten zu ihm als unserem Gott" (S. August., In Ps. 85, 1; PL 37, 1081), und er selbst hat verheißen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen vereint sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20). Gegenwärtig ist er seiner Kirche, wenn sie Werke der Barmherzigkeit ausübt, nicht nur weil wir, wenn wir einem seiner geringsten Brüder etwas Gutes tun, dieses Christus selbst tun (vgl. Matth. 25, 40), sondern auch weil Christus es ist, der durch die Kirche diese Werke tut, indem er beständig den Menschen mit seiner göttlichen Liebe zu Hilfe kommt. Gegenwärtig ist er seiner Kirche, die auf der Pilgerfahrt ist und zum Hafen des ewigen Lebens zu gelangen strebt, da er selbst durch den Glauben in unseren Herzen wohnt (vgl. Eph. 3, 17) und in ihr die Liebe ausgießt durch den Heiligen Geist, den er uns gibt (vgl. Röm. 5, 5).

Auf eine andere Weise zwar, aber ganz wirklich, ist er seiner Kirche gegenwärtig, wenn sie predigt, da das Evangelium, das verkündet wird, das Wort Gottes ist, und nur im Namen und in der Autorität Christi, des fleischgewordenen Wortes Gottes, und unter seinem Beistand gepredigt wird, damit sie „eine Herde sicher geborgen unter einem Hirten" sei (S. August., Contra litt. Petiliani 3, 10, 11; PL 43, 353).

Gegenwärtig ist er seiner Kirche, wenn sie das Volk

Gottes regiert und führt, da die heilige Gewalt von Christus ist und den Hirten, die sie ausüben, Christus beisteht „der Hirt der Hirten" (S. August. In Ps. 86, 3; PL 37, 1102) nach dem Versprechen, das er den Aposteln gemacht hat.

Darüber hinaus und auf eine sublimere Weise ist Christus seiner Kirche gegenwärtig, die das Meßopfer in seinem Namen darbringt; und er ist bei ihr, wenn sie die Sakramente spendet. Über die Gegenwart Christi bei der Darbringung des Meßopfers wird man an das erinnert, was der hl. Chrysostomus voll Bewunderung treffend sagt: „Ich möchte etwas ganz Erstaunliches anfügen, aber erschreckt nicht und beunruhigt euch nicht. Was ist das? Die Opferhandlung ist dieselbe, wer auch immer opfert, sei es Paulus, sei es Petrus, es ist dieselbe, die Christus den Jüngern anvertraute und die nun die Priester vollziehen; keine von beiden ist weniger, weil nicht Menschen sie heiligen, sondern der selbst, der sie geheiligt hat. Wie nämlich die Worte, die Gott gesprochen hat, dieselben sind wie die, die nun der Priester sagt, so ist auch die Opferung dieselbe" (In Epist. II ad Timoth. Homil. 2, 4; PG 62, 612). Daß aber die Sakramente Taten Christi sind, der sie durch Menschen spendet, weiß jeder. Und deshalb sind die Sakramente durch sich selbst heilig, und durch die Kraft Christi gießen sie dem Herzen Gnade ein, während sie den Leib berühren. Diese verschiedenen Weisen der Gegenwart erfüllen den Geist mit Staunen und lassen das Geheimnis der Kirche betrachten. Aber ein anderer ist der Grund, und zwar ein ganz vorzüglicher, warum Christus seiner Kirche gegenwärtig ist im Sakrament der Eucharistie, und dieses Sakrament ist deswegen unter den anderen Sakramenten „inniger an Andacht, schöner in seinem Sinngehalt, heiliger in seinem Wesen" (Aegidius Romanus, Theoremata de Corpore Christi, theor. 50, Venedig 1521, S. 127); es enthält nämlich Christus selbst und ist „gewissermaßen die Vollendung des geistlichen Lebens und das Ziel aller Sakramente" (S. Thomas, Summa theol. III, q. 73, a. 3 c).

Diese Gegenwart wird zwar „wirklich" genannt, nicht im ausschließenden Sinn, als ob die anderen nicht „wirklich" wären, sondern hervorhebend, weil sie substantiell ist, wie auch, weil sie die Gegenwart des ganzen und vollen Christus, des Gottmenschen, mit sich bringt (vgl. Conc. Trid., Decr. de SS. Euchar., c. 3). Falsch würde also jemand diese Weise der Gegenwart erklären, wenn er eine sogenannte „pneumatische" allgegenwärtige Natur des glorreichen Leibes Christi erfindet oder sie in den Grenzen eines Symbols einengt, als ob dieses erhabenste Sakrament aus nichts anderem bestünde als einem wirksamen Zeichen der „geistlichen Gegenwart Christi und seiner innigen Verbindung mit den gläubigen Gliedern im mystischen Leibe" (Pius XII., Enz. *Humani generis;* AAS 42 [1950] S. 578).

Freilich haben über die Symbolik der Eucharistie, besonders hinsichtlich der Einheit der Kirche, die Väter und die Lehrer der Scholastik viel gehandelt, und das Konzil von Trient hat ihre Lehre zusammenfassend erklärt, daß unser Erlöser in seiner Kirche die Eucharistie hinterlassen habe „gleichsam als Symbol ... ihrer Einheit und Liebe, durch die er alle Christen unter sich verbunden und geeint wissen wollte", und zwar „als Symbol jenes einen Leibes, dessen Haupt er selbst ist" (Decr. de SS. Euchar., prooem. c. 2).

Schon zu Beginn der frühen christlichen Literatur lesen wir beim unbekannten Autor der „Didache oder Zwölf-Apostel-Lehre" diese Sätze zu unserem Thema: „Was die Eucharistie angeht, so sagt so Dank: ... Wie dieses gebrochene Brot über die Berge zerstreut war und gesammelt zu einem geworden ist, so soll deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengeführt werden" (Didache 9, 1; Funk, Patres Apostolici 1, 20).

Ebenso sagt der hl. Cyprian (an der Stelle), wo er auf die Einheit der Kirche in der Abwehr des Schismas drängt: „Endlich erklären auch die Herrenopfer selbst die Einstimmigkeit der Christen, die mit fester und unzertrennlicher Liebe mit ihm verbunden sind, denn wenn der Herr seinen Leib ein Brot nennt, das durch die Vereinigung vieler Körner eins geworden ist, bezeichnet er unser geeintes Volk, das er aufrechterhält, und wenn er sein Blut einen Wein nennt, der aus vielen Trauben und Beeren ausgepreßt und in eins gebracht ist, bezeichnet er ebenso unsere Herde, die durch die Mischung einer versammelten Vielheit verbunden ist" (Epist. ad magnum. 6, PL 3, 1189).

Übrigens ging allen bereits der Apostel vorauf, wenn er an die Korinther schrieb: „Weil es ein Brot ist, so bilden wir viele einen Leib, wir nehmen ja alle an dem einen Brote teil" (1 Kor. 10, 17).

Aber wenn uns auch die eucharistische Symbolik zum Verständnis der diesem Sakrament eigenen Wirkung, die die Einheit des mystischen Leibes ist, in geeigneter Weise hinführt, so erklärt sie dennoch nicht das Wesen des Sakramentes, wodurch es sich von anderen unterscheidet, noch drückt sie es aus. Denn die Unterweisung, die die katholische Kirche zu allen Zeiten den Katechumenen gegeben hat, das Empfinden des christlichen Volkes, die vom Trienter Konzil definierte Lehre und die Worte Christi selbst, mit denen er die heiligste Eucharistie eingesetzt hat, befehlen uns, zu bekennen, daß die „Eucharistie das Fleisch unseres Heilandes Jesus Christus ist, der für unsere Sünden gelitten hat und den der Vater in seiner Güte auferweckt hat" (S. Ign. Epist. ad Smyrn. 7, 1; PG 5, 714). Diesen Worten des hl. Ignatius von Antiochien kann man noch die Worte hinzufügen, mit denen Theodor von Mopsuestia, in diesem Punkt ein treuer Zeuge des Glaubens der Kirche, an das Volk berichtet hat: „Denn der Herr sagte nicht: das ist ein Symbol meines Leibes und das ein Symbol meines Blutes, sondern: das ist mein Leib und mein Blut. Er lehrt uns, nicht auf das Wesen des vorliegenden sinnenfälligen Gegenstandes zu achten, denn dieses Wesen ist durch die Danksagung und die Worte, die über es gesprochen wurden, in das Fleisch und Blut verwandelt worden" (in Matth. Comm. c. 26; PG 66, 714).

Gestützt auf diesen Glauben, erklärte die Synode von Trient „schlicht und einfach, daß im erhabenen Sakrament der Eucharistie nach der Verwandlung des Brotes und Weines unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wirklich, real und substantiell unter der Gestalt jener sinnfälligen Dinge enthalten ist". Deswegen ist unser Erlöser nach seiner Menschheit gegenwärtig nicht nur zur Rechten des Vaters, nach der natürlichen Existenzweise, sondern zugleich auch im Sakrament der Eucharistie, „in der Existenzweise, von der wir, wenn wir sie auch mit Worten kaum ausdrücken können, dennoch mit unserem, vom Glauben erleuchteten Denken erkennen können, daß sie für Gott möglich ist, und von der wir das beharrlich glauben müssen" (Conc. Trid., Decr. de SS. Euchar. can. 1).

Christus der Herr ist im Sakrament der Eucharistie gegenwärtig durch die Wesensverwandlung

Damit aber niemand diese Weise der Gegenwart, die über die Naturgesetze hinausgeht und das größte aller Wunder in ihrer Art bewirkt (vgl. Enz. *Mirae Caritatis*, Acta Leonis XIII, vol. 22 [1902—1903] S. 123), falsch verstehe, müssen wir mit aufnahmebereitem Geist die Stimme der lehrenden und betenden Kirche hören. Nun sagt uns diese Stimme, Echo der Stimme Christi, daß Christus in diesem Sakrament nicht anders gegenwärtig wird als durch die Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in seinen Leib und der ganzen Substanz des Weines in sein Blut, eine ganz wunderbare und einzigartige Verwandlung, die die katholische Kirche passend und im eigentlichen Sinn Wesensverwandlung nennt (vgl. Conc. Trid., Decr. de SS. Euchar. can. 4 et can. 2). Nach der Wesensverwandlung bekommen die Gestalten des Brotes und Weines ohne Zweifel eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, da sie nicht fürderhin gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank sind, sondern Zeichen einer heiligen Sache und Zeichen geistlicher Speise, aber sie bekommen eine neue Bedeutung und einen neuen Zweck, weil sie eine neue „Wirklichkeit" oder Realität enthalten, die wir mit Recht ontologisch nennen, denn unter den vorhin genannten Gestalten ist nicht mehr das verborgen, was vorher war, sondern etwas ganz Neues; und zwar nicht nur auf Grund des Urteils des Glaubens der Kirche, sondern durch die objektive Realität, da nach der Verwandlung der Substanz oder des Wesens des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi von Brot und Wein nichts bleibt als die Gestalten, unter denen der ganze und vollständige Christus in seiner physischen, ja auch körperlichen „Realität" gegenwärtig ist, wenn auch nicht auf die Weise, in der sonst körperliche Gegenstände sich an ihrem Ort befinden.

Darum hielten es die Väter für wichtig, die Gläubigen zu ermahnen, daß sie bei der Betrachtung dieses erhabensten Sakramentes nicht den Sinnen trauen, die die Eigenschaften von Brot und Wein wiedergeben, sondern den Worten Christi, die eine solche Kraft haben, daß die das Brot und den Wein in seinen Leib und sein Blut verwandeln und umformen und „in neue Elemente umwandeln" *(transelementent);* da ja, wie dieselben Väter oft sagen, die Kraft, die das vollbringt, dieselbe Kraft des allmächtigen Gottes ist, die am Anfang der Zeit das All aus dem Nichts geschaffen hat.

„Durch dies belehrt und durchdrungen mit dem sichersten Glauben", sagt der heilige Cyrillus von Jerusalem am Schluß seiner Predigt über die Glaubensgeheimnisse, „daß das, was Brot scheint, kein Brot ist, trotz des Geschmackseindrucks, sondern der Leib Christi; und das, was Wein scheint, kein Wein ist, auch wenn es dem Geschmack so scheint, sondern das Blut Christi... mach dein Herz stark, indem du jenes Brot als geistliches nimmst, und mach dein inneres Antlitz froh" (Catech. 22, 9 [Myst. 4]; PG 33, 1103).

Der heilige Chrysostomus aber betont: „Nicht der Mensch bewirkt, daß die Gaben Leib und Blut Christi werden, sondern Christus selbst, der für uns gekreuzigt worden ist. Der Priester, der jene Worte spricht, stellt Christus dar, aber die Kraft und die Gnade ist Gottes. Das ist mein Leib, sagt er, dieses Wort wandelt die Gaben um" (De prodit. Iudae Hom. 1, 6; PG 49, 380, vgl. in Matth. Hom. 82, 5; PG 58, 744).

Dem Bischof Johannes von Konstantinopel aber stimmt der Bischof Cyrillus von Alexandrien zu, der in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium schreibt: „Er sagt aber in Aussageform: das ist mein Leib und das ist mein Blut, damit du nicht glaubst, daß das, was sichtbar ist, ein Bild sei, sondern daß auf geheimnisvolle Weise vom allmächtigen Gott wahrhaft die Opfergaben verwandelt werden in den Leib und das Blut Christi, deren wir teilhaft geworden die lebendige und heiligende Kraft Christi empfangen" (in Matth. Hom. 26, 27; PG 72, 451).

Ambrosius, der Bischof von Mailand, spricht klar die eucharistische Verwandlung aus: „Stimmen wir zu", sagt er, „daß es nicht das ist, was die Natur geformt hat, sondern was durch die Konsekration geweiht wurde, und daß die Konsekration eine größere Kraft hat als die Natur, weil durch die Konsekration auch die Natur selbst geändert wird." Im Bestreben, die Wahrheit des Geheimnisses zu bekräftigen, führt er viele Beispiele von Wundern an, die in der Heiligen Schrift berichtet werden, unter ihnen auch die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria, und nachdem er auf das Werk der Schöpfung hingewiesen hat, schließt er mit den Worten: „Das Wort Christi, das also das aus Nichts machen konnte, was vorher nicht existierte, kann es nicht das, was existiert, in etwas verändern, was es vorher nicht war? Denn es ist nicht geringer, den Dingen eine neue Natur zu geben, als ihre Natur zu ändern" (De myster. 9, 50—52; PL 16, 422 bis 424).

Aber es ist nicht notwendig, viele Zeugnisse zusammenzutragen, es hilft mehr, an die Festigkeit des Glaubens zu erinnern, mit der die Kirche einstimmig Berengar widerstand, der, den Schwierigkeiten der menschlichen Vernunft nachgebend, zuerst die eucharistische Verwandlung zu leugnen gewagt hat, indem sie ihm mehrmals Verurteilung androhte, wenn er nicht seinen Sinn ändere. Darum befahl ihm Unser Vorgänger, der heilige Gregor VII., einen Eid zu schwören mit den folgenden Worten: „Ich glaube von Herzen und bekenne laut, daß das Brot und der Wein, die auf den Altar gebracht werden, durch das Geheimnis des Gebetes und die Worte unseres Erlösers substantiell verwandelt werden in das wahre und eigene und lebenspendende Fleisch und Blut Jesu Christi, unseres Herrn, und daß es nach der Wandlung der wahre Leib Christi bleibt, der aus der Jungfrau geboren ist und der für das Heil der Welt geopfert am Kreuze hing und der zur Rechten des Vaters sitzt, und das wahre Blut Christi, das aus seiner Seite vergossen wurde, nicht nur durch das Zeichen und die Kraft des Sakramentes, sondern in der eigenen Natur und in seiner wirklichen Substanz" (Mansi, Coll. ampliss. Conc. 20, 524 D).

Mit diesen Worten stimmt überein als wunderbares Beispiel der Unerschütterlichkeit des katholischen Glaubens, was die Ökumenischen Konzilien vom Lateran, von Konstanz, von Florenz und endlich von Trient über das Geheimnis der eucharistischen Verwandlung beständig gelehrt haben durch die Erklärung der Lehre der Kirche und die Verurteilung der Irrtümer. Nach dem Trienter Konzil mahnte Unser Vorgänger Pius VI. ernst gegen die Irrtümer der Synode von Pistoja, daß die Pfarrer in ihrer Unterweisung nicht unterlassen sollen, die Wesensverwandlung zu erwähnen, die zu den Artikeln des Glaubens gehört (Const. *Auctorum Fidei*, 28. August 1794). Ebenso hat Unser Vorgänger Pius XII. an die Grenzen erinnert, die jene nicht überschreiten dürfen, die

über das Geheimnis der Wesensverwandlung scharfsinnig disputieren (Anspr. v. 22. 9. 56, AAS 48 ([1956] S. 720); und Wir selbst haben beim Eucharistischen Kongreß Italiens in Pisa vor kurzem gemäß Unserem Apostolischen Amt dem Glauben der Kirche offen und feierlich Zeugnis gegeben (AAS 57 [1965] S. 588—592).

Im übrigen hat die katholische Kirche den Glauben an die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie nicht nur in der Lehre, sondern auch im Leben festgehalten, da sie dieses große Sakrament zu allen Zeiten mit dem latreutischen Kult, der nur Gott gebührt, verehrt hat. Davon sagt der heilige Augustinus: „In seinem Fleisch ist der Herr auf Erden gewandelt, und dieses Fleisch hat er uns zur Speise, zum Heil gegeben; niemand aber ißt dieses Fleisch, bevor er es nicht angebetet hat... und wir sündigen keineswegs, wenn wir es anbeten, sondern wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten" (In Ps. 98, 9; PL 37, 1264).

Der Kult der Anbetung, der dem Sakrament der Eucharistie gebührt

Die katholische Kirche erweist der heiligen Eucharistie nicht nur während der heiligen Messe, sondern auch außerhalb der Meßfeier den Kult der Anbetung, indem sie die konsekrierten Hostien mit größter Sorgfalt aufbewahrt, sie der feierlichen Verehrung der Gläubigen aussetzt und sie in Prozessionen unter freudiger Anteilnahme des Volkes herumträgt.

Für diese Art der Verehrung haben wir zahlreiche altkirchliche Zeugnisse. So schärften die Seelsorger den Gläubigen immer wieder ein, die heilige Eucharistie, die sie mit sich nach Hause nahmen, mit großer Ehrfurcht aufzubewahren. Der heilige Hippolytus z. B. mahnt nachdrücklich: „Der Leib Christi soll von den Gläubigen genossen, aber nicht verunehrt werden" (Tradit. Apost.: Ed. Botte, La tradition Apostolique de St. Hippolyte, Münster 1963, S. 84).

Die Gläubigen hielten sich auch wirklich für schuldig — und mit vollem Recht — wenn, wie Origenes schreibt, beim Empfang und der vorsichtigen und ehrfürchtigen Aufbewahrung etwas durch Nachlässigkeit verlorenging (In Exod. fragm.; PG 12, 391).

Novatian, dem man in diesem Punkt glauben kann, bezeugt, daß die Seelsorger jeden Mangel an gebührender Ehrfurcht streng tadelten; er hielt jeden der Verdammung würdig, „der nach Beendigung des Gottesdienstes die heilige Eucharistie, wie es Brauch ist, bei sich trägt... und dann den Leib des Herrn herumträgt", aber nicht in sein Haus, sondern ins Theater (De Spectaculis, C.S.E.L. III^3, S. 8).

Der heilige Cyrill von Alexandrien weist die Auffassung jener, die meinten, die heilige Eucharistie werde für die Heiligung wertlos, wenn das, was von ihr übrigbleibe, für den nächsten Tag aufbewahrt werde, als Unsinn zurück. „Denn", so sagt er, „es ändert sich weder Christus, noch geht mit seinem Leibe eine Änderung vor sich; sondern es bleiben die Kraft, die Macht und die lebenspendende Gnade der Segnung in ihm dauernd fortbestehen" (Epist. ad Calosyrium; PG 76, 1075).

Man darf auch nicht außer acht lassen, daß die Gläubigen früher, in Zeiten der Verfolgung oder wenn sie aus Liebe zum monastischen Leben in der Einsamkeit lebten, sich täglich mit der heiligen Eucharistie stärkten und sich, wenn kein Priester oder Diakon zugegen war, selbst die heilige Kommunion reichten (vgl. Basil., Epist. 93; PG 32, 483—486).

Das sagen Wir aber nicht, um den Brauch irgendwie zu ändern, die Eucharistie aufzubewahren und die heilige Kommunion zu empfangen, der später durch Kirchengesetze vorgeschrieben wurde und heute noch gilt, sondern um des Glaubens der Kirche froh zu werden, der stets ein und derselbe bleibt.

Diesem einmütigen Glauben verdankt auch das Fronleichnamsfest seinen Ursprung, das zum erstenmal in der Diözese Lüttich, besonders durch das Bemühen der seligen Juliana von Cornillon, gefeiert wurde und dann von Unserem Vorgänger Urban IV. für die ganze Kirche eingesetzt wurde. Aus diesem Glauben sind auch viele Übungen und Werke eucharistischer Frömmigkeit hervorgegangen, die unter dem Einfluß der göttlichen Gnade immer zahlreicher wurden und mit denen die Kirche gleichsam wetteifert, um Christus zu ehren, ihm für ein so großes Geschenk zu danken und seine Barmherzigkeit zu erflehen.

Mahnung zur Förderung des eucharistischen Kultes

Wir bitten Euch daher, ehrwürdige Brüder, diesen Glauben, der ja nichts anderes will als treu an den Worten Christi und der Apostel festzuhalten, von allen falschen und schädlichen Auffassungen frei zu halten, ihn unter dem Eurer wachen Sorge anvertrauten Volk rein und unversehrt zu bewahren und den eucharistischen Kult, in den schließlich alle Formen der Frömmigkeit hineinführen und einmünden müssen, in Wort und Tat unermüdlich zu fördern.

Dringt darauf, daß die Gläubigen es mehr und mehr einsehen und erfahren: „Wer leben will, findet hier, wo und wovon er leben kann. Er komme, glaube, lasse sich eingliedern, damit er lebe. Er verzichte nicht auf die Verbindung mit den Gliedern; er sei kein abgestorbenes Glied, das abgeschnitten werden muß, er sei vielmehr ein schönes, taugliches und gesundes Glied; er bleibe verbunden mit dem Leibe, er lebe von Gott und für Gott; er mühe sich jetzt auf Erden, um dann im Himmel zu herrschen" (S. August., In Ioann. tract 26, 13; PL 35, 1613).

Die Gläubigen mögen sooft wie möglich, am besten täglich, aktiv am heiligen Meßopfer teilnehmen, mit reinem und frommem Herzen die heilige Kommunion empfangen und Christus, dem Herrn, auch gebührend für ein so großes Geschenk danken. Sie mögen an folgende Worte denken: „Der Wunsch Jesu Christi und der Kirche, daß alle Gläubigen täglich zur heiligen Kommunion gehen, hat vor allem den Sinn, daß sie durch das Sakrament mit Gott verbunden werden und daraus die Kraft schöpfen, die Leidenschaften zu beherrschen, die täglichen läßlichen Sünden zu tilgen und sich vor dem Fall in schwere Sünden, denen die menschliche Schwachheit immer ausgesetzt ist, zu bewahren" (Decr. S. Congr. Concil. 20 dec. 1905; approb. a S. Pio X, AAS XXVIII [1905] p. 401).

Außerdem sollen sie es nicht unterlassen, das allerheiligste Sakrament, das an einem bevorzugten Ort und mit größter Ehrfurcht den liturgischen Gesetzen entsprechend in den Kirchen aufzubewahren ist, tagsüber zu besuchen; eine solche Besuchung ist ein Beweis der Dankbarkeit und ein Zeichen der Liebe und der schuldigen Verehrung gegenüber Christus, dem Herrn, der hier gegenwärtig ist.

Es liegt auf der Hand, daß die heilige Eucharistie dem

christlichen Volke eine Würde gibt, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Denn nicht nur zur Zeit, da das Opfer dargebracht und das Sakrament vollzogen wird, sondern auch nach der Darbringung des Opfers und nach Vollzug des Sakramentes, wenn die heilige Eucharistie in den Kirchen oder in Oratorien aufbewahrt wird, ist Christus der wahre Emanuel, d. h. der „Gott mit uns". Tag und Nacht weilt er in unserer Mitte und wohnt in uns voll der Gnade und Wahrheit (vgl. Joh. 1, 14). Er formt unser sittliches Verhalten, er entfaltet die Tugend, tröstet die Trauernden, stärkt die Schwachen und lädt alle, die zu ihm kommen, zu seiner Nachfolge ein, damit sie an seinem Beispiel lernen, sanftmütig und demütig von Herzen zu sein und nicht sich, sondern Gott zu suchen. Jeder, der eine besondere Andacht zur heiligen Eucharistie hat und sich bemüht, die unendliche Liebe Christi zu uns vorbehaltlos und großmütig zu erwidern, erfährt daher und erfaßt zutiefst mit großer innerer Freude und Frucht, welchen hohen Wert ein Leben hat, das mit Christus in Gott verborgen ist (vgl. Kol. 3, 3), und was es bedeutet, mit Christus eine Zwiesprache zu pflegen, die hier auf Erden das Beglückendste und das Wirksamste auf dem Wege zur Heiligkeit ist.

Ihr wißt auch, ehrwürdige Brüder, daß die heilige Eucharistie in Kirchen und Oratorien aufbewahrt wird als geistlicher Mittelpunkt einer Ordensgemeinschaft oder Pfarrgemeinde, ja der gesamten Kirche und der ganzen Menschheit, da sie unter dem Schleier der Gestalten Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, den Erlöser der Welt, den Mittelpunkt aller Herzen enthält, „von dem alles kommt und für den wir sind" (1 Kor. 8, 6).

Deshalb drängt auch die Verehrung der heiligen Eucharistie zur „sozialen" Liebe (vgl. S. August., De Gen. ad litt. XI, 15, 20; PL 34, 437), die uns befähigt, das Gemeinwohl dem Privatwohl vorzuziehen, die Sache der Gemeinschaft, der Pfarrei, der Gesamtkirche zu der unsrigen zu machen und die Liebe auf die ganze Welt auszudehnen, weil wir wissen, daß es überall Glieder Christi gibt.

Da also, ehrwürdige Brüder, das Sakrament der heiligen Eucharistie Zeichen und Ursache der Einheit des mystischen Leibes Christi ist und in denen, die es mit größerem Eifer verehren, ein stärkeres zur Tat drängendes Kirchenbewußtsein weckt, so unterlaßt nicht, eure Gläubigen immer wieder darauf hinzuweisen, daß sie lernen, wenn sie zum eucharistischen Geheimnis hinzutreten, die Sache der Kirche zur ihren zu machen, unablässig zu Gott zu beten und sich selbst dem Herrn als wohlgefälliges Opfer für den Frieden und die Einheit der Kirche darzubringen, damit alle Kinder der Kirche eins und eines Sinnes seien und unter ihnen keine Spaltungen aufkommen, sondern nach der Vorschrift des Apostels (vgl. 1 Kor. 1, 10) alle vollkommen eines Sinnes und einer Meinung seien; damit aber auch alle, die noch nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche verbunden sind, insofern sie von ihr getrennt sind, aber doch den christlichen Namen tragen und sich dessen rühmen — sich mit Hilfe der Gnade Gottes möglichst bald mit uns zusammen jener Einheit des Glaubens und jener Gemeinschaft erfreuen, die nach dem Willen Christi seinen Jüngern eigen sein soll.

Dieses Verlangen, für die Einheit der Kirche zu beten und sich für sie zu weihen, sollen vor allem jene Ordensleute, Männer und Frauen als ihre Aufgabe ansehen, die in besonderer Weise die Anbetung des allerheiligsten Sakramentes pflegen und durch ihre Gelübde gleichsam seine Krone hier auf Erden geworden sind.

Dieses Verlangen nach der Einheit aller Christen, das der Kirche von altersher sehr am Herzen liegt, wollen Wir von neuem zum Ausdruck bringen, und zwar gerade mit den Worten, mit denen seinerzeit das Konzil von Trient das Dekret über die heilige Eucharistie schloß: „Väterlich ermahnt, bittet, beschwört bei dem herzlichen Erbarmen unseres Gottes (Luk. 1, 78) die heilige Synode alle und jeden einzelnen, die sich Christen nennen, endlich in diesem Zeichen der Einheit, in diesem Band der Liebe, in diesem Symbol der Eintracht eins zu werden; sie mögen an die Majestät und die einzigartige Liebe unseres Herrn Jesus Christus denken, der sein Leben als Preis für unser Heil und sein Fleisch uns zur Speise (Joh. 6, 48 ff.) gegeben hat, und sie mögen diese heiligen Geheimnisse seines Leibes und Blutes mit solche Unerschütterlichkeit des Glaubens, mit solcher Andacht und Frömmigkeit glauben und verehren, daß sie jenes ‚übernatürliche' (supersubstantialem) (Matth. 6, 11) Brot häufig empfangen können. Dieses soll ihnen wirklich das Leben der Seele und die ständige Gesundheit des Geistes sein, ‚durch dessen Kraft sie gestärkt' (Reg. 19, 8) von dieser mühseligen Pilgerschaft zur himmlischen Heimat gelangen können; dort sollen sie ‚das Brot der Engel' (Ps. 77, 25), das sie jetzt unter heiliger Verhüllung empfangen, unverschleiert genießen" (Decr. de SS. Eucharist., c. 8).

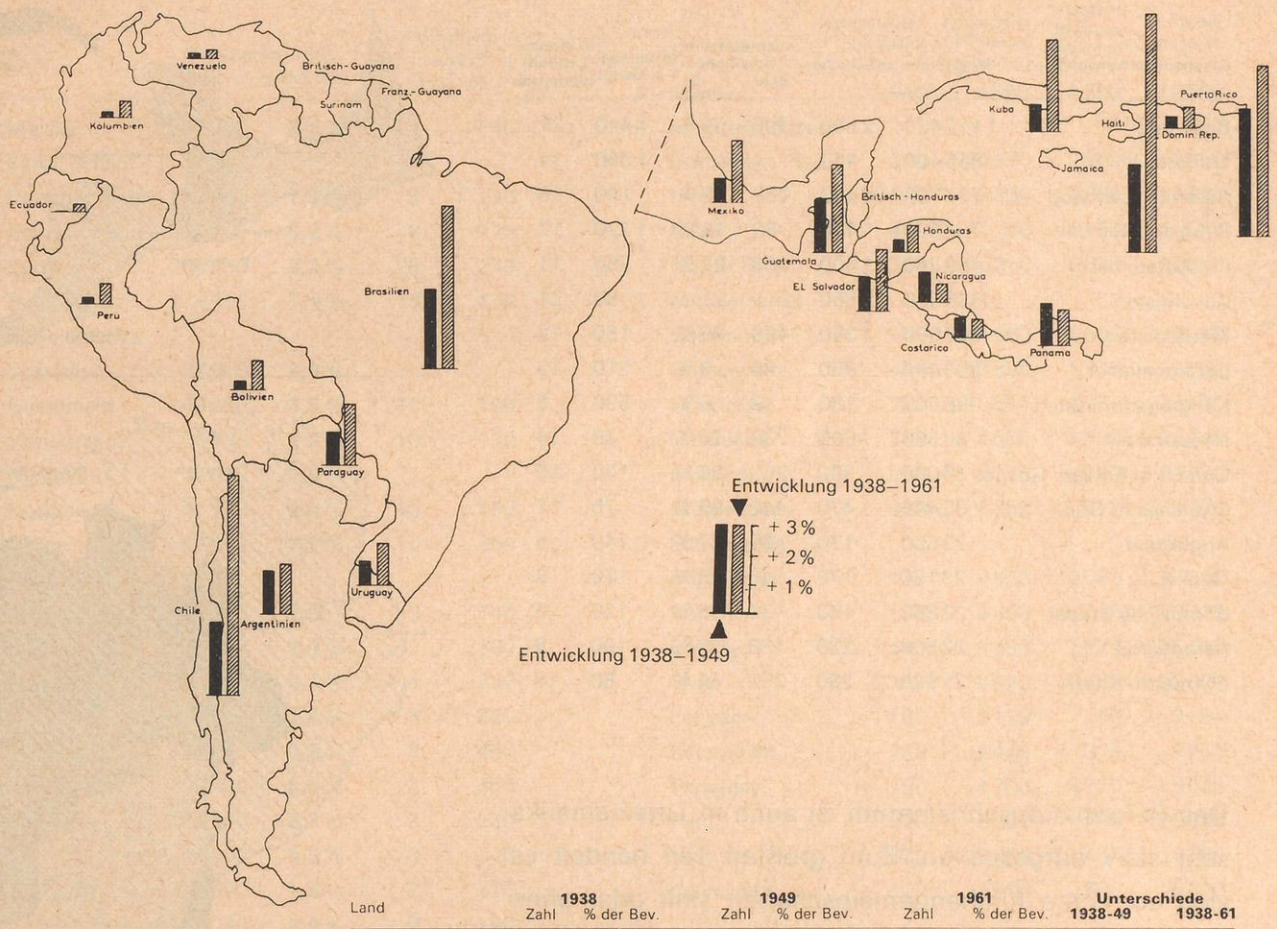
Möge der gütige Erlöser, der im Angesicht des Todes zum Vater betete, daß alle, die an ihn glauben würden, eins seien, wie er selbst und der Vater eins sind (vgl. Joh. 17, 20. 21), Unser und der ganzen Kirche sehnliches Verlangen möglichst bald erfüllen, daß wir alle einmütig im gleichen Glauben das eucharistische Geheimnis feiern, am Leibe Christi teilhaben und ein Leib werden (vgl. 1 Kor. 10, 17), durch die gleichen Bande zusammengehalten, durch die der Leib nach seinem Willen Bestand haben soll.

Schließlich wenden Wir Uns noch in brüderlicher Liebe an alle, die den ehrwürdigen Kirchen des Orients angehören, denen so zahlreiche berühmte Väter entstammen und deren Zeugnisse vom Glauben an die Eucharistie Wir gerne in dieses Unser Schreiben aufgenommen haben. Es ist für Uns eine besondere Freude, wenn Wir sehen, wie Euer Glaube an die Eucharistie auch der Unsrige ist; wenn Wir auf die liturgischen Gebete lauschen, mit denen Ihr das große Geheimnis feiert, wenn Wir Eure eucharistische Feier sehen; wenn Wir Eure Theologen lesen, die die Lehre vom allerheiligsten Sakrament darlegen und verteidigen.

Die allerseligste Jungfrau Maria, aus der Christus der Herr jenes Fleisch annahm, das in diesem Sakrament unter den Gestalten von Brot und Wein „enthalten ist, dargebracht und genossen wird" (CIC, can. 801) und alle Heiligen Gottes, besonders jene, die eine besonders innige Verehrung zur heiligen Eucharistie hatten, mögen den Vater der Barmherzigkeit bitten, daß aus dem uns gemeinsamen Glauben und der Feier der Eucharistie die vollkommene Einheit der Gemeinschaft unter allen Christen erwachse und sich entfalte. Es mögen sich unserer Seele die Worte des heiligen Ignatius einprägen, mit denen er die Gemeinde von Philadelphia vor Trennung und Spaltung warnte, gegen die die Eucharistie das Heilmittel bringt: „Bemüht euch daher", sagt er, „die *eine* Eucharistie zu feiern. Denn es gibt nur ein Fleisch unseres

Protestantischer Bevölkerungsanteil in Lateinamerika 1938-61

Unterschiede im %-Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung 1938 – 1949 – 1961

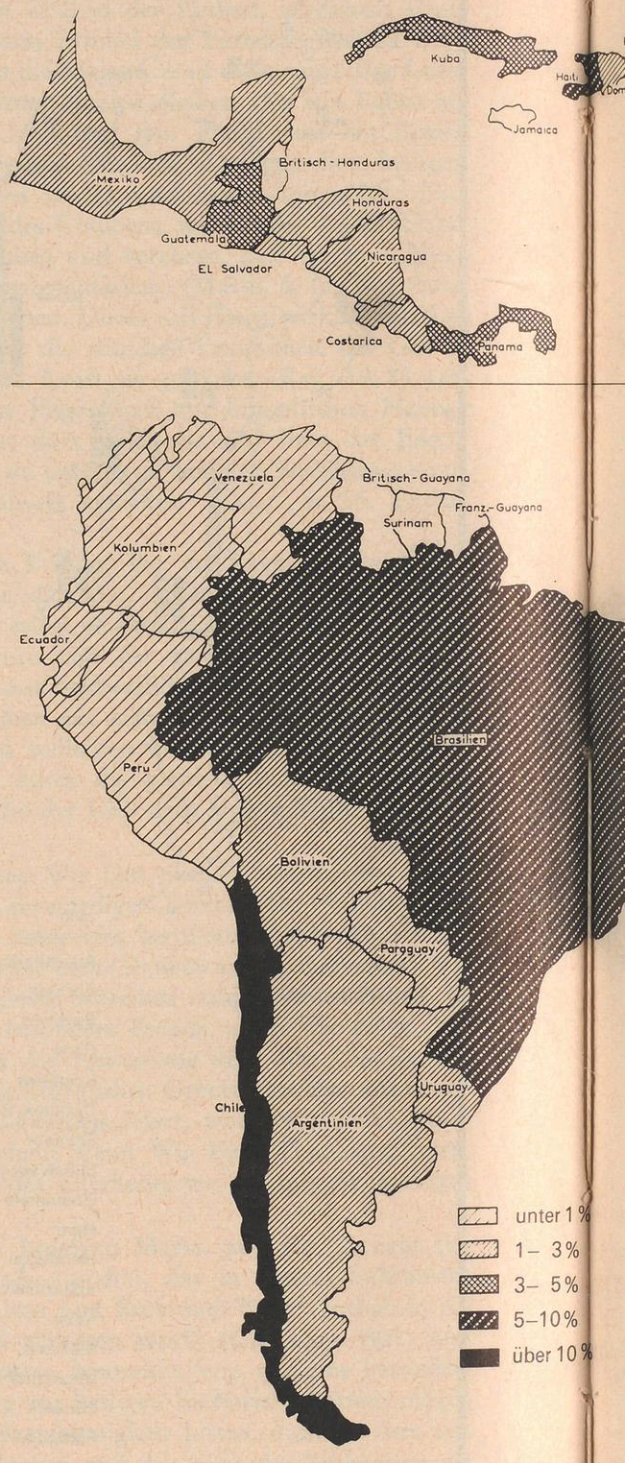


Land	1938 Zahl	1938 % der Bev.	1949 Zahl	1949 % der Bev.	1961 Zahl	1961 % der Bev.	Unterschiede 1938-49	Unterschiede 1938-61
Argentinien	38290	0,3 %	229060	1,8 %	414320	1,9 %	+ **1,5** %	+ **1,6** %
Bolivien	4170	0,2 %	14210	0,5 %	46660	1,4 %	+ **0,3** %	+ **1,2** %
Brasilien	241130	0,6 %	1657520	3,3 %	4071640	6,1 %	+ **2,7** %	+ **5,5** %
Chile	99460	2,0 %	264670	4,4 %	834840	11,8 %	+ **2,4** %	+ **7,4** %
Costarica	1660	0,3 %	7770	1,0 %	22900	1,0 %	+ **0,7** %	+ **0,7** %
Dominik. Rep.	14930	0,9 %	26090	1,2 %	43760	1,6 %	+ **0,3** %	+ **0,7** %
Ecuador	540	0,02 %	2500	0,1 %	11500	0,3 %	+ **0,08** %	+ **0,2** %
El Salvador	2820	0,2 %	22050	1,2 %	57690	2,2 %	+ **1,0** %	+ **2,0** %
Guatemala	21740	1,0 %	76250	2,8 %	149080	3,9 %	+ **1,8** %	+ **2,9** %
Haiti	29000	1,0 %	126330	4,0 %	327140	9,2 %	+ **3,0** %	+ **8,2** %
Honduras	2030	0,9 %	17610	1,3 %	34490	1,8 %	+ **0,4** %	+ **0,9** %
Kolumbien	2980	0,03 %	25660	0,2 %	92730	0,6 %	+ **0,2** %	+ **0,6** %
Kuba	36180	0,8 %	96460	1,7 %	264930	3,9 %	+ **0,9** %	+ **3,1** %
Mexiko	55650	0,3 %	265150	1,1 %	897230	2,6 %	+ **0,7** %	+ **2,3** %
Nicaragua	16520	2,0 %	30450	3,0 %	37670	2,6 %	+ **1,0** %	+ **0,6** %
Panama	17310	2,8 %	32770	4,2 %	41780	4,0 %	+ **1,4** %	+ **1,2** %
Paraguay	350	0,03 %	15740	1,1 %	36560	2,1 %	+ **1,1** %	+ **2,1** %
Perú	12210	0,2 %	27420	0,3 %	94050	0,9 %	+ **0,1** %	+ **0,7** %
Puerto Rico	29120	1,5 %	130980	6,0 %	174710	7,4 %	+ **4,5** %	+ **5,9** %
Uruguay	1910	0,1 %	20590	0,9 %	42590	1,5 %	+ **0,8** %	+ **1,4** %
Venezuela	4530	0,1 %	13640	0,3 %	26040	0,4 %	+ **0,2** %	+ **0,3** %
Lateinamerika	**632500**	**0,5** %	**3102900**	**2,1** %	**7722300**	**3,8** %	+ **1,6** %	+ **3,3** %

Protestanten in

Glaubensgemeinschaften	Mitglieder	Geistliche	nichteinheim. Geistliche Zahl	%	Mitglieder je Geistl.	in wieviel Ländern niedergel.
Baptisten	1 112 430	2 550	790	31 %	440	21
Lutheraner	855 400	460			1 860	14
Assemblies of God	787 700	4 480	250	6 %	180	18
Pfingstgemeinden	702 530	410	80	19 %	1 720	17
Presbyterianer	488 240	1 400	380	27 %	350	11
Adventisten	335 320	1 860			180	21
Methodisten	207 070	1 350	460	35 %	150	17
Episkopalianer	203 440	950	90	9 %	210	13
Kongregationalisten	96 600	180	12	6 %	530	5
Heilsarmee	38 560	1 000	730	73 %	38	14
Church of Foursq. Gospel	36 000	300	260	86 %	120	16
Churches of God	35 440	470	440	95 %	75	17
Anglikaner	23 500	170	60	37 %	140	5
Quäker	23 120	170	40	23 %	130	8
Böhmische Brüder	22 890	190	30	16 %	120	3
Reformierte	22 550	220	130	58 %	100	8
Plymouth-Brüder	21 920	280	230	84 %	80	15

Das Reformationschristentum ist auch in Lateinamerika sehr stark aufgespalten. Zum größten Teil handelt es sich um echte Kirchengemeinschaften (mit oder ohne Mitgliedschaft im Weltrat der Kirchen), zum Teil um reine Sekten. Unsere Übersicht trägt diesen Unterschieden nicht Rechnung und behandelt „Protestantismus" als rein statistischen Begriff. Missionsgesellschaften für die Indianer (106 000 Mitglieder) und Zeugen Jehovas wurden nicht berücksichtigt. Die obige Tabelle führt alle Glaubensgemeinschaften auf, die mehr als 20 000 Mitglieder zählen; zusammen sind das 5 012 700 Mitglieder oder 93 % aller Protestanten in Lateinamerika. Als „Geistliche" betrachten wir die von den jeweiligen Glaubensgemeinschaften als ihre Religionsdiener geführten Personen.

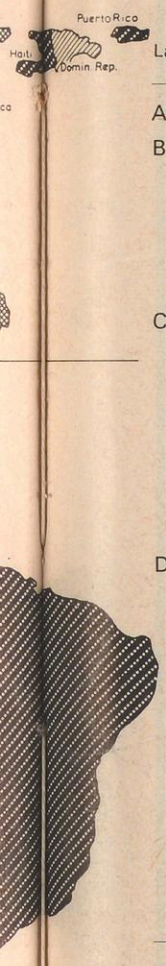


Protestantische Glaubensgemeinschaften 1957

Protestantische Bevö

Lateinamerika

Quelle: P. Damboriena SJ, El Protestantismo en América Latina, vol. II, Fribourg-Bogotá (FERES), 1963



Land	Protestanten 1961 Zahl	% der Bev.	Indexziffern 1915 in % von 1948	1961 in % von 1948
A. Mexiko	897230	**2,6** %	12	340
B. Karib. Inseln				
Dominik. Rep.	43760	**1,6** %	8	170
Haiti	327140	**9,2** %	8	270
Kuba	264930	**3,9** %	26	270
Puerto Rico	174710	**7,4** %	13	130
C. Mittelamerika				
Costarica	22900	**2,0** %		
Guatemala	149080	**3,9** %	10	190
Honduras	34490	**1,8** %	10	190
Nicaragua	37670	**2,6** %		
Panama	41780	**4,0** %	10	130
El Salvador	57690	**2,2** %	10	260
D. Südamerika				
Argentinien	414320	**1,9** %	3	140
Bolivien	46660	**1,4** %	2	330
Brasilien	4071640	**6,1** %	4	250
Chile	834840	**11,8** %	3	320
Ecuador	11500	**0,3** %	3	460
Kolumbien	92730	**0,6** %	2	360
Paraguay	36560	**2,1** %	3	230
Perú	94050	**0,9** %	8	340
Uruguay	42590	**1,5** %	7	210
Venezuela	26040	**0,4** %	2	190
Lateinamerika	**7722300**	**3,8** %	**6**	**240**

Der Protestantismus in Lateinamerika ist während der letzten fünf Jahrzehnte stark angewachsen, und das Tempo dieser Entwicklung scheint sich weiter zu beschleunigen. 1915 gab es 170000 Protestanten, 1957 4,6 Millionen, 1961 7,7 Millionen. 1957 gab es 25800 Kirchen und Kapellen, 1961 42400.

Bevölkerungsanteile 1961

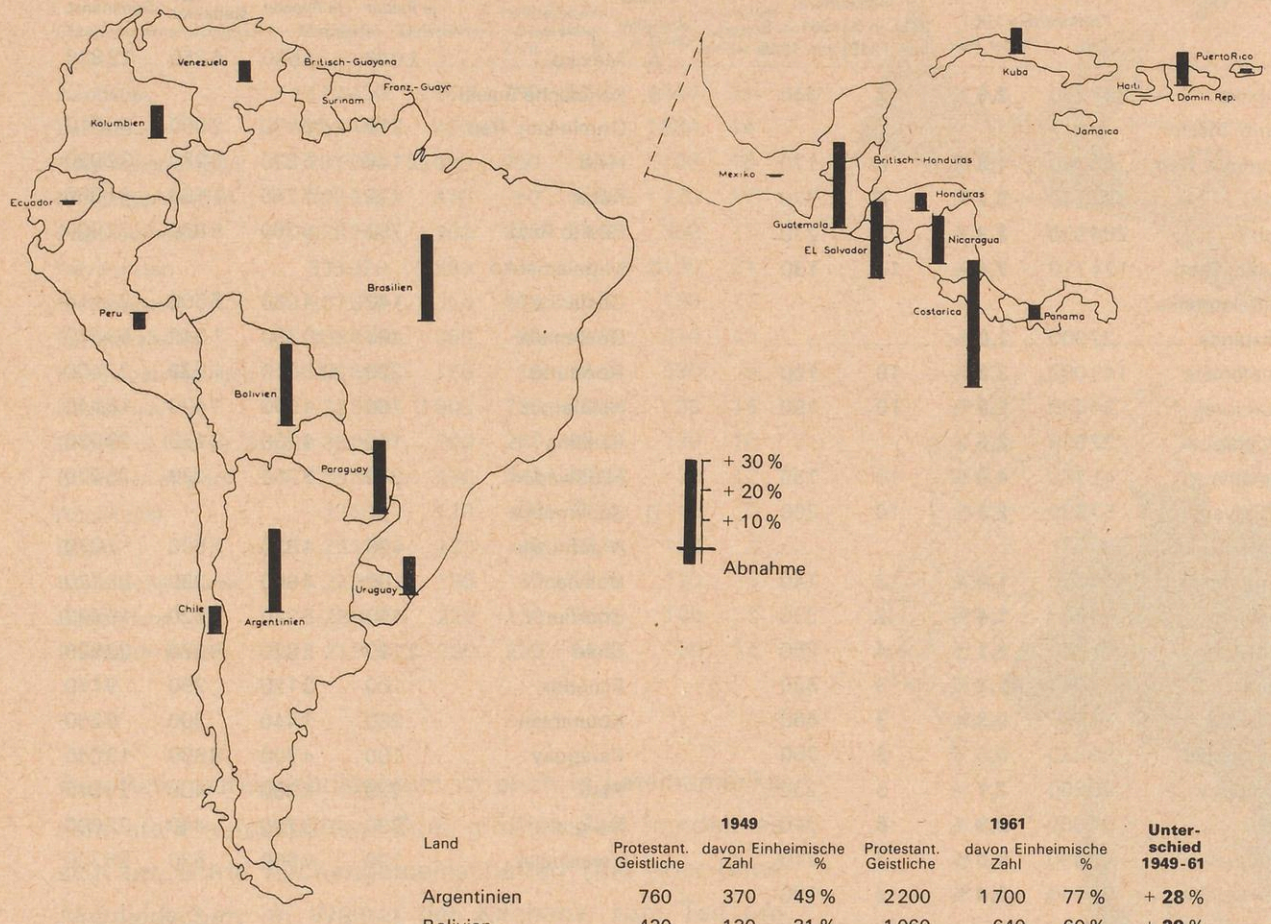
Land	Protestanten je Pastor	Katholiken je Priester	Protestant. Theologiestudenten	Kathol. Seminarist.
A. Mexiko	1040	4580	6250	12800
B. Karibische Inseln				
Dominikan. Rep.	210	10970	2500	40910
Haiti	2140	5830	3930	32930
Kuba	410	7740	1150	41380
Puerto Rico	750	5360	8830	22000
C. Mittelamerika				
Costarica	140	4080	5500	20110
Guatemala	480	10390	1340	59650
Honduras	220	10510	1220	27460
Nicaragua	780	4560	1430	18640
Panama	160	4250	3130	29030
El Salvador	270	8050	420	25270
D. Südamerika				
Argentinien	420	4630	2500	17270
Bolivien	100	4800	330	26720
Brasilien	440	5380	2620	15480
Chile	2110	2820	9620	22920
Ecuador	100	3120	290	9160
Kolumbien	280	3440	300	9260
Paraguay	100	4700	8330	13040
Perú	220	5350	490	25640
Uruguay	330	3720	440	22090
Venezuela	120	4660	630	25320

Im Verhältnis zu den Kirchenmitgliedern verfügen die Protestanten in Lateinamerika im Durchschnitt über zehn-, zwanzig-, ja fünfzigmal mehr Geistliche als die Katholiken. Nur in Chile, Haiti und Mexiko kommt die Indexziffer bei den Protestanten der bei den Katholiken nahe. 84 % der protestantischen Geistlichen sind Einheimische. Die ungleich günstigere Situation zeigt sich auch beim Nachwuchs (protestantische Theologiestudenten gegenüber katholischen Seminaristen). Vgl. Seite 4.

Protestantische Geistliche und ihr Nachwuchs

Einheimische protestantische Geistliche in Lateinamerika 1949-61

Unterschiede im %-Anteil der einheimischen protestantischen Geistlichen 1949 – 1961



Land	1949 Protestant. Geistliche	1949 davon Einheimische Zahl	1949 Einheimische %	1961 Protestant. Geistliche	1961 davon Einheimische Zahl	1961 Einheimische %	Unterschied 1949-61
Argentinien	760	370	49 %	2200	1700	77 %	+ **28** %
Bolivien	420	130	31 %	1060	640	60 %	+ **29** %
Brasilien	2200	1420	65 %	21970	20550	94 %	+ **29** %
Chile	520	310	59 %	970	660	68 %	+ **9** %
Costarica	120	23	19 %	440	280	63 %	+ **44** %
Dominik. Rep.	180	100	57 %	410	280	68 %	+ **11** %
Ecuador	160	57	35 %	400	130	34 %	– **1** %
El Salvador	130	92	71 %	650	620	96 %	+ **25** %
Guatemala	250	140	56 %	700	600	86 %	+ **30** %
Haiti	520	460	88 %	1510	1330	88 %	± **0** %
Honduras	230	130	55 %	400	250	61 %	+ **6** %
Kolumbien	720	380	53 %	1300	840	64 %	+ **11** %
Kuba	750	580	78 %	1590	1370	86 %	+ **8** %
Mexiko	1520	1300	86 %	2950	2520	85 %	– **1** %
Nicaragua	250	160	65 %	340	280	81 %	+ **16** %
Panama	210	110	52 %	580	330	56 %	+ **4** %
Paraguay	160	83	52 %	780	600	76 %	+ **25** %
Perú	640	380	59 %	1580	840	54 %	– **5** %
Puerto Rico	570	440	77 %	550	430	78 %	+ **1** %
Uruguay	100	55	55 %	250	170	68 %	+ **13** %
Venezuela	300	140	47 %	480	190	40 %	– **7** %
Lateinamerika	**10970**	**7150**	**65** %	**41090**	**34550**	**84** %	+ **19** %

Herrn Jesus Christus; es gibt nur einen Kelch in der Einheit seines Blutes, es gibt nur einen Altar, einen Bischof..." (Epistola ad Philadelph. 4; PG 5, 700).
In der zuversichtlichen Hoffnung auf das Gute, das aus einer Zunahme des eucharistischen Kultes für die ganze Kirche und für die ganze Welt erwachsen wird, spenden Wir Euch, ehrwürdige Brüder, den Priestern, Ordensleuten, allen Euren Mitarbeitern und allen Eurer Sorge anvertrauten Gläubigen als Zeichen der Gnade des Himmels von ganzem Herzen den Apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, bei Sankt Peter, am 3. September 1965, am Fest des heiligen Papstes Pius X., im dritten Jahre Unseres Pontifikates.

Paulus PP VI.

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Der Gesang in der liturgischen Erneuerung

Auf eigene Initiative hin trafen sich im September 1962 16 Kirchenmusiker und Liturgiker aus der Schweiz, Frankreich, Italien, den Niederlanden, Österreich und Deutschland in Cresuz (Schweiz), um Probleme des muttersprachlichen Gesanges in der Liturgie zu diskutieren und Erfahrungen auszutauschen. Die Begegnung war so fruchtbar, daß man sich 1963 in Essen und 1964 in Taizé wieder traf; die in Cresuz und in Essen gehaltenen Referate sind unter dem Titel „Musique sacrée et langues modernes" im Druck erschienen (Éditions Fleurus, Paris 1964. In deutscher Sprache in der Zeitschrift „Musik und Altar", Jahrgänge XV, 1963 und XVI, 1964).

Grußworte von Kardinal Lercaro

Das Interesse für die Arbeit der „Gruppe Cresuz" war so groß, daß man sich entschloß, für den 22.—28. August 1965 einen beschränkten Kreis von Kirchenmusikern, deren Arbeit sich auf Landes- oder Bistumsebene vollzieht, zu einer Studienwoche nach Freiburg in der Schweiz einzuladen. Das Wagnis dieser Studienwoche aus privater Initiative und auf finanzielles Risiko der Veranstalter fand ein Echo, das selbst die optimistischsten Erwartungen übertraf. 275 Kirchenmusiker und Liturgiker aus 33 Nationen und aus allen Erdteilen nahmen an der Studienwoche teil. Der Präsident des postkonziliaren Rates für die Liturgiereform, Kardinal G. Lercaro, hatte einen Vertreter des Rates entsandt und dem Ortsordinarius, dem Bischof von Lausanne, Genf und Fribourg, ein Telegramm übermittelt: „Den Organisatoren, Referenten und Teilnehmern der Studienwoche für den Gesang in der liturgischen Erneuerung sende ich meine herzlichsten Wünsche. Cantare amantis est. Deshalb wollen wir eine Liturgie, die das Herz des heiligen Volkes Gottes umgestaltet in Liebe zum Herrn. Und wir wollen einen Gesang, der das Gebet erhebt und ihm Flügel verleiht in Schönheit, Kunst und Inspiration. Studieren Sie das Vergangene, um eine bessere Zukunft vorzubereiten. Haben Sie aber vor allem acht, daß die Kunst des Gesanges im neuen liturgischen Bewußtsein des Volkes Gottes nicht Trauer um das Vergangene erwecke, sondern der gesunden und heiligen Tradition der Kirche und des Gottesdienstes würdig sei, dessen schlichte und getreue Dienerin sie ist. Ich bitte den Herrn um reichen Segen für die Arbeit der Tagung und alle Teilnehmer und entbiete Ihnen, Exzellenz, meinen brüderlichen Gruß."

Das Programm

Das Programm der Studienwoche umfaßte an jedem Vormittag zwei Vorträge mit anschließender Diskussion. Mittags folgte die gemeinsame Meßfeier, und zwar jeweils in Form der Konzelebration, am ersten Tag in lateinischer, an den folgenden Tagen in französischer, englischer, italienischer, spanischer und deutscher Sprache. Am Nachmittag gab es Vorführungen von Schallplatten und Bändern mit neuer Kirchenmusik in den verschiedenen Sprachen, danach wurde die Meßfeier für den folgenden Tag vorbereitet, anschließend fanden Diskussionen in den einzelnen Sprachgruppen statt.
Die Reihe der Vorträge begann mit zwei Grundsatzreferaten vom Standpunkt des Liturgikers (J. A. Jungmann, Innsbruck: „Kirchenmusik und Liturgiereform") und des Musikers (H. Hucke, Frankfurt a. M.: „Die dienende Aufgabe der Musik im christlichen Kult"). Sodann sprach Miguel Manzano (Salamanca) über „Die Träger des liturgischen Gesangs und ihre Aufgaben". In den folgenden Referaten wurden die Formen der Kirchenmusik behandelt (L. Agustoni, Mailand/Orselina: „Die Cantillation der Lesungen und Gebete in der Messe"; J. Jeanneteau, Angers: „Die Bedeutung des Gregorianischen Gesangs heute"; J. Gelineau, Paris: „Die Psalmodie und die Prozessionsgesänge"; J. Joris, Mecheln: „Der Platz der einheimischen und der zeitgenössischen Musik in der Liturgie"; B. Huijbers, Amsterdam: „Wert und Grenzen des Lieds in der Liturgie"). Schließlich sprachen E. Quack (Speyer) über „Die Aufgaben des Sängerchors und die Verwendung der Mehrstimmigkeit"; R. Reboud (Amiens) über „Die Musikinstrumente im christlichen Kult" und P. Kaelin (Freiburg/Schweiz) über „Die kirchenmusikalische Durchführung der liturgischen Reform in der Praxis".

Einheit von Liturgie und Gesang

J. A. *Jungmann* gab einen Überblick über die Geschichte der Liturgie und des Kirchengesangs, die bisher wie zwei verschiedene Größen selbständig nebeneinander standen. Die Liturgiekonstitution des Konzils hat die Grundlagen für die Wiederherstellung der Einheit beider gelegt: 1. Das von der Gemeinde verstandene Wort wird aller künstlerischen Gestaltung gegenüber an die erste Stelle gesetzt; 2. In aller kirchlichen Tonkunst soll an erster Stelle jenes Singen stehen, in dem die zur Einheit versammelte Kirche ihre Stimme erhebt; 3. Auf die musikalische Kunst mit Polyphonie, Orgel und Instrumenten soll und kann nicht verzichtet werden, aber sie muß auf neue, auf richtige Weise eingesetzt werden. Die vom Konzil beschlossene Reform der Liturgie hat in den Kreisen mancher Kirchenmusiker ein förmliches Erschrecken hervorgerufen. Das Erschrecken war begründet, aber nicht, weil nun eine große Vergangenheit begraben werden, sondern eine neue und größere Zukunft beginnen soll. Die Kirchenmusik ist aufgerufen, ihren echten Beitrag dazu

zu leisten, daß die Kirche in noch höherem Maße das Zeichen unter den Völkern wird.

Drei Grundformen des Singens

Das Referat von H. *Hucke* stellte die Forderung der Konzilskonstitution „Texte und Riten sollen so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann" (21) als Leitsatz der kirchenmusikalischen Aufgaben in der Liturgiereform heraus.

Das Wort „Singen" ist in unseren westlichen Sprachen eigentlich ein abstractum, es gibt drei Grundformen des Singens, die ganz verschiedene Lebensäußerungen sind: 1. als Ruf, Wechselruf und Akklamation; 2. als Rezitation und Cantillation und 3. als Gesang. Jede dieser drei Arten des Singens hat bezeichnenden Charakter. Rufe und Akklamationen kann man grundsätzlich singen oder sprechen, aber man kann es nicht an jemand anderen delegieren: „So wenig ich jemanden beauftragen kann, für mich ‚Hurra' zu rufen, so wenig kann ich einen anderen für mich das ‚Sanctus' rufen lassen". Auch Rezitieren kann man singend oder sprechend, es ist das eine wesentlich solistische Form und geschieht vom Altarraum her. Wo es sich um Gesang im eigentlichen Sinne handelt, ist das Sprechen keine Alternative zum Singen. Durch das Sprechen von Gesangstexten entstehen neue Formen. Ein gesprochener Introitus ist beziehungslos hingeworfene Lesung, Spruch oder Gebet und hat keine Funktion mehr. Ohne den Gesang aber wäre die Liturgie nicht nur karg, sondern unvollständig, denn dann gäbe es nicht den Hymnus, den Lobgesang über die Heilstaten Gottes durch die Jahrhunderte. Die Liturgie legt der Kirchenmusik nicht fremde Funktionen von außen auf, sondern hat sich der Arten des Singens in ihren natürlichen Funktionen als Zeichen bedient. Es darf nicht Sorge der Kirchenmusik sein, ihr Repertoire zu retten, sondern es muß Sorge der Kirchenmusik und der Liturgie sein, daß das Singen von einer Aufführungsweise wieder zum Zeichen wird.

Der liturgische Gesang ist gemeinschaftlich, aber die liturgische Gemeinschaft ist gegliedert. Von dieser Feststellung ging M. *Manzano* in seinem Referat über die Träger des liturgischen Gesanges aus. Dem Zelebranten, Meßdiener, Diakon, Lektor und Kantor im Presbyterium stehen im Kirchenschiff das Volk, der Chor, Orgel und Instrumente gegenüber. Je nach ihrer Funktion kommt ihnen ein eigener Gesangstil zu. Eine besondere Aufgabe erwächst der Kirchenmusik aus der Wiederherstellung des Kantorenamts; die vorliegenden Dokumente des nachkonziliaren Rates setzen das Vorhandensein eines Kantors voraus. Wichtigste Aufgabe des Kantors ist der Vortrag des Psalms nach der Lesung.

L. *Agustoni* wies auf den absoluten Vorrang des Wortes bei der Cantillation der Gebete und Lesungen hin, es handelt sich nicht um Musik, und deshalb ist jedes rein musikalische Verständnis der Rezitationstöne ausgeschlossen. Die verschiedenen Sprachen stellen verschiedene Voraussetzungen hinsichtlich Art und Weise der Cantillation, doch lassen sich Grundprinzipien aufzeigen, die allgemeine Gültigkeit haben. Ob man die Lesungen cantilliert oder spricht, ist nach den jeweiligen Umständen zu entscheiden, bei den Gebeten und insbesondere beim Hochgebet würde der Verzicht auf die Cantillation jedoch eine unentschuldbare Verarmung bedeuten.

Neue schöpferische Synthese notwendig

Die aktuelle Bedeutung des Gregorianischen Gesanges zeigte J. *Jeanneteau* in seinem Charakter als Meditation und als rhythmische Lesung auf. Eine neue Kirchenmusik ist im Grunde vor die gleichen Aufgaben gestellt, die im Gregorianischen Gesang vorbildlich gelöst sind. Dabei kann es nicht um Nachahmung, es muß um eine neue, schöpferische Synthese zwischen Wort und Musik, um das Neuerstehen einer gesanglichen Meditation gehen. Solche Musik aber ist von der geistlichen Qualität des Komponisten wie des Interpreten abhängig.

J. *Gelineau* gab einen Überblick über die Entwicklung und Differenzierung der psalmodischen Formen. In unserer Liturgie nehmen sie verschiedene Funktionen ein. Die Psalmodie ist Verkündigung (Gradualpsalm, Tractus), Antwort der Kirche auf die Offenbarung des Heils (Kehrvers, Psalmodie des Offiziums) und kann liturgische Handlungen begleiten (Introitus, Offertorium, Communio). Was wir heute Graduale nennen, war ursprünglich Psalm, Psalmus responsorius. Die Reform des Ordo missae wird den Psalm im Wortgottesdienst in seiner vollen Bedeutung wiederherstellen. Die Erneuerung der Prozessionsgesänge der Messe kann nicht bei den Textfragmenten des römischen Missale stehenbleiben. Für den Einzugsgesang zum Beispiel ergeben sich folgende Möglichkeiten: 1. Der Psalmengesang der Kantoren wird durch eine Antiphon, ein Troparium des Chors eingeleitet und beschlossen, dessen Text in die Liturgie des Tages einführt, das Volk nimmt mit einem Kehrvers am Gesang teil. 2. Das Volk antwortet mit einem kurzen Kehrvers auf die Psalmodie der Kantoren. Diese Form wird im neuen Graduale simplex bereitgestellt, dabei kann an mehreren aufeinanderfolgenden Sonntagen das gleiche Proprium gesungen werden. 3. Es werden Hymnen, Kirchenlieder gesungen, deren Texte von der zuständigen Autorität als liturgisch geeignet erklärt werden.

Keine starre Einheitlichkeit

Mit der Bestimmung der Liturgiekonstitution des Konzils, daß die Kirche in den Dingen, die den Glauben und das Gemeinwohl nicht betreffen, keine starre Einheitlichkeit zur Pflicht zu machen wünscht, wird den Völkern und Kulturen die Möglichkeit gegeben, sich selbst im Kult auszudrücken. Mit diesem Gesichtspunkt befaßte sich J. *Joris*. Gewisse Grundformen des musikalischen Ausdrucks sind verschiedenen Kulturen gemeinsam, und es ist zu hoffen, daß diese Gemeinsamkeiten größer sind, als es auf den ersten Blick scheint. Die Liturgie müsse zwar nicht in der gleichen Weise wie die nationalen Stile des 19. Jahrhunderts aus der Folklore schöpfen, aber es wäre sehr wohl eine Kirchenmusik denkbar, die die Schätze der Folklore in einem kosmopolitischen Stil verschmilzt. Neben der auf dem Boden der Folklore gewachsenen Musik steht jedoch in unserer westlichen Zivilisation eine Musik des technischen Zeitalters, und es stelle sich die Frage, wie der Homo ludens zukünftig sein „heiliges Spiel" vor Gott und mit seinem Bruder zu spielen wissen wird.

Bernhard *Huijbers* wies das Lied gegenüber dem Rezitativ und der Psalmodie als eine geschlossene, autonome Form auf. Die römische Meßliturgie kennt die Liedform kaum, aber sie ist im Kult als volkstümliche Gesangsform wohl unentbehrlich. Doch sind seiner Verwendung Grenzen gesetzt, das Psalmlied kann den Psalm nicht ersetzen, und zwar nicht nur des inspirierten Textes, sondern auch

musikalischer und struktureller Gründe wegen. Wo das Lied in der Liturgie gebraucht werden kann, sollte man ihm nach Möglichkeit durch den Wechselgesang Vorzüge der offenen Form geben. Außerdem verlangt das Lied unserer Zeit nach einer tonalen und rhythmischen Erneuerung.

Erhard *Quack* zeigte in seinem Vortrag, wie in der Entwicklung der Kirchenmusik der Chor zum Stellvertreter der Gemeinde wurde und schließlich in vielen Fällen dem verbürgerlichten Vereinsbetrieb der weltlichen Chöre erlag. Nunmehr ist es Aufgabe des Chors, besonders aktiver Teil der Gemeinde zu sein. Die musikalische Gestaltung hat den Vorrang der liturgischen Prinzipien zu achten, doch gerade aus den Anforderungen der Liturgie kann sich eine Besinnung auf das Wesentliche der künstlerischen Aufgabe und eine künstlerische Befruchtung ergeben. Bei den Gesängen des Meßordinariums ist der Wechsel zwischen Volk und Chor möglich, dabei ist aber Form und Struktur der Texte zu beachten. Reichere Entfaltungsmöglichkeiten bieten die Prozessionsgesänge des Propriums. Hinsichtlich des Stils einer neuen liturgischen Chormusik setzt die Kirche keine engen Schranken. Das wache Mitleben der Schaffenden in der gottesdienstlichen Gemeinde kann den Boden einer neuen, lebendigen Kirchenmusik bereiten. Das Ringen um neue Formen kann aber nur fruchtbar werden, wenn es unter der Gnade des Heiligen Geistes geschieht.

R. *Reboud* gab einen Überblick über den Wandel der Beurteilung der Musikinstrumente im christlichen Kult. Auch die Orgel ist ursprünglich nicht kirchliches, sondern „bekehrtes" Instrument. Bei der Beurteilung der Tauglichkeit anderer Instrumente für den Kult wird man nicht nach der Ähnlichkeit ihres Klanges mit dem der Orgel entscheiden dürfen. Die Orgel stützt den Gesang nicht nur, sie zwingt ihn auch, übertönt ihn zuweilen, bettet ihn in manchmal abgenutzte Harmonien ein. Andere Instrumente mögen im Grunde für die Begleitung des Gesanges besser geeignet sein, ihn beleben, führen und ihm Festlichkeit geben, ohne ihn in Akkorde zu zwingen und ihn abzudecken.

Keine musikalische Bilderstürmerei

In den Diskussionen der einzelnen Sprachgruppen kam die Verschiedenheit der Voraussetzungen und der besonderen Probleme in den einzelnen Ländern zum Ausdruck. In der deutschen Sprachgruppe stand zunächst die Frage nach der Bewahrung des kirchenmusikalischen Erbes im Vordergrund. Die Liturgiekonstitution bestimmt, daß „der Schatz der Kirchenmusik mit größter Sorge bewahrt und gepflegt werden" soll. Aber wenn das Sanctus und das Credo vom Volk gesungen werden sollen, bleibt dann von einer Messe beispielsweise Palestrinas mehr übrig als ein Torso? Zumal man ja noch nicht weiß, was aus dem Kyrie wird! Demgegenüber wurde gesagt, daß man sich hüten solle, wo das mehrstimmige Ordinarium Tradition ist, unklug und übereilt Bilderstürmerei zu treiben. Bemerkenswert war, daß man von liturgischer Seite sich toleranter zum mehrstimmigen, vom Chor gesungenen Sanctus äußerte als von musikalischer Seite. Denn wo das Sanctus nicht Akklamation der ganzen Versammlung sei, da werde das Singen nicht als rituelle Qualität begriffen, es werde ein Musikstück gerettet und das liturgische Singen zum Musikmachen entleert. Im übrigen gehöre es zu den Zukunftsaufgaben der Kirchenmusik, das Kirchenkonzert zum liturgischen Gottesdienst, zu einer Form der Wortliturgie (oder auch der Gesangsliturgie) zu machen.

Sodann entzündete sich die Diskussion am Psalm im Wortgottesdienst, dem bisherigen Graduale. In Deutschland hat man sich vielerorts am Vorbild des gregorianischen Graduale orientiert und den Gradualgesang entweder als Wechselgesang zwischen Schola und Volk oder als Lied wiederhergestellt. Der Vortrag des Psalmus responsorius, so wurde geantwortet, ist Cantillation. Er kommt einem Kantor oder Psalmisten zu und soll vom Ambo aus geschehen, die Gemeinde antwortet mit Kehrversen. Trägt eine Sängergruppe (möglichst nicht die ganze Schola) den Psalm vor, so ist das ein Behelf. Das Problem der Gewinnung und Heranbildung von Kantoren hängt mit dem der Lektoren zusammen, es sind Unterweisungen auf diözesaner und Dekanatsebene für Lektoren und Kantoren erforderlich, solche Unterweisung wird unwillkürlich vom Lesen zum Singen auch der Lesungen führen.

Ablehnung des Jazz

Auch das Problem des Jazz in der Kirche kam zur Sprache. Es wurde bezweifelt, ob der Jazz wirklich als „musikalische Ausdrucksweise der Jugend unserer Zeit" anzusehen sei. Und was bisher an Jazz im Gottesdienst bekanntgeworden sei, sei nicht Jazz, sondern verjazzte Schnulze. Der Jazz befindet sich in einer Krise, das Gerede um den Jazz in der Liturgie ist möglicherweise eine Modeerscheinung, die sich schnell überleben wird. Hinsichtlich der liturgischen Voraussetzungen würde auch für den Jazz gelten, daß er funktionsgerecht sein müsse, deshalb komme er a priori nur dort in Frage, wo Platz für dargebotene Musik sei. Zum Jazz gehört die show. Ist aber in der Liturgie überhaupt Raum für die show?

Bedenken vor übermäßiger Musikalisierung

Es war vielleicht überraschend, daß auf dieser kirchenmusikalischen Studienwoche von musikalischer Seite das Bedenken einer übermäßigen Musikalisierung der erneuerten Liturgie laut wurde. Es entzündete sich vor allem an der Meßfeier des ersten Tages: Man habe wiederum vielmehr Musik als eine Verdeutlichung des Ritus gefunden. In der Diskussion wurde deutlich, daß daran die unmittelbare Aufeinanderfolge der drei Eingangsgesänge Introitus, Kyrie und Gloria nicht wenig Schuld trägt; dem Wortgottesdienst geht eine Art Gesangsgottesdienst voraus. Eine Änderung ist in der Liturgiereform zu erwarten. Zum zweiten wurde offenbar, wie wichtig eine Differenzierung der musikalischen Formen und Stile ist. Die ständige Aufeinanderfolge responsorischer Formen, wie sie das Graduale simplex in der Verbindung mit einem responsorischen Ordinarium schafft, wirkt eintönig. Hier liegt auch für den gottesdienstlichen Gesang in Deutschland eine Gefahr: einerseits in einer völligen Verliedung des Gottesdienstes, wenn sämtliche Prozessionsgesänge, Litaneien, Hymnen, Psalmen der Messe unterschiedslos in Form von Liedstrophen abgehandelt werden, andererseits im entgegengesetzten Extrem der völligen Verdrängung des Liedes durch am Vorbild des römischen Missale und nicht an der rituellen Funktion der Gesänge orientierte responsorische Torsoformen. Die gesungene Messe braucht die Mannigfaltigkeit und den Wechsel der Formen, und das ist nicht nur ein ästhetisches Problem, sondern ein Problem der rituellen Funktionen des Singens, eine Frage der Verdeutlichung der Zeichen.

Die verschiedenen Meßfeiern

Alle Meßfeiern wurden in Form der Konzelebration gefeiert. In der (lateinischen) Messe des ersten Tages wurde mit besonderer Erlaubnis des postkonziliaren Rates für die Liturgiereform zum erstenmal ad experimentum ein Proprium aus dem künftigen Graduale simplex gesungen, und zwar die Missa I Temporis post Pentecosten. Der Gradualpsalm hat die Form des Responsorium breve, bei den Prozessionsgesängen wird ein Volkskehrvers im Stile der Ferialantiphonen des Offiziums mit einem Psalm verbunden. Der vorherrschende Eindruck war, daß das Graduale simplex um mindestens 20 Jahre zu spät komme. Als Ordinarium wurde die eigens für diesen Tag komponierte Messe „Te Deum laudamus" für Chor und Gemeindegesang von André Sala gesungen.

Die französische Messe am zweiten Tag zeigte die Möglichkeit auf, in der erneuerten Liturgiefeier verschiedene, alte und neue Elemente zu verbinden: französische Psalmen (von J. Gelineau) und Kirchenlieder, gregorianischen Vorbildern schöpferisch nachempfundene Gesänge, schlichte und auch reiche Gregorianik in lateinischer Sprache (Credo I, Sanctus XV, eine Offiziumsantiphon mit Psalmodie zur Kommunion, das gregorianische Offertorium). Zum Einzug wurde Ps. 135 mit einem mehrstimmigen Chortroparium („Verkünder der frohen Botschaft, Apostel des Herrn, die Christus auserwählte, über seine Kirche zu wachen und die er seine Freunde nannte, mit euch rufen wir . . .") und einem Gemeindekehrvers (. . . „Es kommt das Reich Gottes, und über die ganze Erde erschallt das Wort des Heils") verbunden; es war das Fest des hl. Bartholomäus.

Die Meßfeier in englischer Sprache wurde mit einer nicht recht überzeugenden „englischen Gregorianik" und englischen Kirchenliedern aus kalvinistischer, deutscher und anglikanischer Tradition gestaltet.

Ein überraschender Höhepunkt der Tagung war die Meßfeier in italienischer Sprache. Es wurden Psalmen mit Kehrversen und Lieder gesungen, und es ergab sich der Eindruck, daß der kirchliche Volksgesang in Italien durch Melodiesüße und Klangseligkeit zu einem neuen Stil durchbricht, dessen blühende Melodik und schwebender Rhythmus unwillkürlich an die Gregorianik erinnern. Nicht zuletzt beruhte der große Eindruck der italienischen Meßfeier auf der vollkommenen Synthese zwischen Wort und Ton in der Cantillation, für die die italienische Sprache einzigartige Voraussetzungen bietet. Das gilt in ähnlicher Weise für das Spanische, aber in den Gesängen der spanischen Meßfeier gewann man den Eindruck eines noch unsicheren Tastens zwischen gregorianischen Vorbildern und einer Folklore, deren Lebendigkeit und Fülle man jedoch mit gewissen Vorbehalten begegnet.

Auch die Meßfeier in deutscher Sprache begann mit einem Einzugsgesang in troparienartiger Form: Der mehrstimmig gesungene Introitus (vom Feste des hl. Augustinus) rahmte Ps. 91 mit einem Volkskehrvers aus dem Neuen Psalmenbuch ein. Die Aufeinanderfolge der Eingangsgesänge wurde unterbrochen und gegliedert, indem nach dem Einzugsgesang der Diakon vom Ambo her das Tagesfest verkündete und das Kyrie einleitete. Als responsorialer Psalm, zur Gabenbereitung und zur Kommunion wurden Psalmen aus dem Neuen Psalmenbuch gesungen, als Ordinarium die Deutsche Messe mit Gemeinderufen von Erhard Quack, bei der der Anteil der Gemeinde in Gloria und Credo in die Form von Kehrversen gegossen ist. Zur Evangelienprozession („Singt Lob unserem Gott . . .") und nach der Kommunion („Gott sei gelobet und gebenedeiet . . .") wurden Kirchenlieder gesungen, zum Schluß sangen alle Teilnehmer in ihrer Muttersprache das Lied „Lobe den Herren".

In kurzer Zeit erstaunlich viel getan

Die Meßfeiern gaben einen lebendigen Einblick in den kirchenmusikalischen Stand der liturgischen Erneuerung in den verschiedenen Ländern. Es ist erstaunlich, wieviel in so kurzer Zeit getan und schon erreicht worden ist. Selbst in Ländern, in denen es gar keine Tradition des Volksgesangs in der katholischen Liturgie gibt, hat das Volk begonnen, zu singen, als hätte es darauf gewartet. Die musikalische Qualität dessen, was man hörte, war unterschiedlich; das ist auf jeder kirchenmusikalischen Tagung so. Mancherorts ist man noch weiter von der Lösung der kirchenmusikalischen Aufgaben der liturgischen Reform entfernt als anderswo. Aber offensichtlich ist die Meinung falsch, daß die Kirchenmusiker der Liturgiereform allenthalben kritisch und mit Abneigung gegenüberstünden. Die Studienwoche in Freiburg hat gezeigt, daß der Aufbruch der Liturgiereform in der Kirchenmusik ein weltweites Echo gefunden hat, das alle Erwartungen übersteigt, und daß unsere Kirchenmusik in eine neue, schöpferische Epoche eingetreten ist.

Aber die Bedeutung der Freiburger Studienwoche geht über Kirchenmusik und Liturgie hinaus. Daß eine Gruppe mündiger Christen, Priester und Laien, auf eigene Initiative und eigenes Risiko ohne die Rückendeckung irgendwelcher Organisationen, Verbände und Institute eine solche Tagung vorbereitet, organisiert und mit solchem Erfolg durchführt, zeigt, welches Echo und welche Kräfte der Anruf des Konzils in der Kirche geweckt hat.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Chronik der Vierten Sitzungsperiode (15. 9. — 8. 10. 1965)

Wichtige Ereignisse und Vorgänge kennzeichneten oder begleiteten die ersten Wochen der Vierten Sitzungsperiode, die sich in den Diskussionen und deshalb in der nachfolgenden Chronik nur wenig niederschlagen, für die Beratungsatmosphäre kurz vor dem Abschluß des Konzils und die Zeit unmittelbar nach dem Konzil aber von Bedeutung sind.

Das erste dieser Ereignisse war die Einsetzung der in der Eröffnungsansprache angekündigten Bischofssynode durch den Papst. Diese nach den Worten des Papstes lange vorbereitete Entscheidung hat nicht nur die Bischöfe und die Führungsgremien des Konzils, sondern auch die römische Kurie überrascht. Offenbar wußten nur wenige Vertraute über den Inhalt des Motu proprio *Apostolica sollicitudo*

(vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 641) und über den Zeitpunkt seiner Veröffentlichung Bescheid. Es war des Papstes eigene Entscheidung, die er traf, ohne sich von den weiteren Verhandlungen des Konzils abhängig zu machen oder von oppositionellen Gruppen beeindrucken zu lassen. Der Papst hat auch den Zeitpunkt für die Verwirklichung des Projektes mit Bedacht gewählt. Er wollte nicht erst die Verabschiedung des Dekrets über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe abwarten, sondern bereits jetzt die Fundamente für die künftige Zusammenarbeit zwischen dem Papst und den Bischöfen legen und so noch während der Dauer des Konzils einen institutionellen Übergang in die postkonziliare Zeit schaffen.

Mehrere Anzeichen deuten darauf hin, daß der Papst auch möglichst bald die konkreten Einrichtungen schaffen will, um die Arbeit der künftigen Synode wirkungsvoll zu gestalten. Im Vatikan werden inzwischen bereits die Räume für den neuen Organismus eingerichtet. Der Papst hat die Sitzungspause zwischen dem 17. und dem 23. Oktober benutzt, um den Bischofskonferenzen verschiedene Fragen vor deren endgültiger Entscheidung zur Behandlung vorzulegen. Man sieht in dieser Art von Beratung wohl nicht zu Unrecht eine Art Vorform für die künftige Arbeit der Bischofssynode.

Ein zweites wichtiges Ereignis, das allerdings ins Konzil selbst gehört, ist die Abstimmung über die Religionsfreiheit. Das Bestreben einer Minderheit ging ohne Zweifel dahin, diese Abstimmung, wenn nicht zu verhindern, so doch sie möglichst lange hinauszuschieben. Die Tatsache, daß in den Führungsgremien keine Mehrheit für eine Abstimmung zu finden war, hat den Papst veranlaßt, seinerseits die Abstimmung herbeizuführen. Damit schuf der Papst erst die Möglichkeit einer konstruktiven Überarbeitung des Entwurfs, die bereits wenige Tage nach Abschluß der Diskussion von einer Unterkommission des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen in Zusammenarbeit mit einigen theologischen Experten in Angriff genommen wurde.

Das dritte Ereignis war die Reise des Papstes zu den UN, über die wir in diesem Heft (S. 647) gesondert berichten.

Nicht weniger wichtig als diese Ereignisse sind die vielen Abstimmungen der ersten Wochen. Bis zur Oktoberpause wurden Abstimmungen zu sieben Entwürfen durchgeführt. Davon wurden fünf endgültig gebilligt und zur Verabschiedung in der Öffentlichen Sitzung vom 28. Oktober freigegeben: das Schema über Seelsorgsaufgaben der Bischöfe, das Schema über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens, das Schema über die Priesterausbildung, das Schema über die christliche Erziehung und die Erklärung über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zwei weitere Schemata wurden in erster Lesung gebilligt: das Schema über die göttliche Offenbarung und das Schema über das Laienapostolat. Alle diese Entwürfe erhielten erstaunlich große Mehrheiten. Die Endabstimmungen ergaben bei allen praktische Einstimmigkeit. Polemiken waren kaum zu verzeichnen. Eine erhebliche Ausnahme bildete bloß das Schema über die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen wegen des Abschnitts über die Juden bzw. „Über die jüdische Religion", wie es jetzt heißt. Auch während der ersten Wochen der Vierten Session kam es noch zu einer lebhaften Propaganda gegen diesen Abschnitt, dem ein Teil der Tagespresse solche Aufmerksamkeit schenkte, als ob es dabei um die beinahe einzig wichtige Entscheidung des Konzils ginge. Es fehlte auch nicht an Bestrebungen in gewissen Kreisen der Mehrheit, gegen den letzten Entwurf zu stimmen, um die ursprüngliche Fassung wiederherzustellen; das hätte aber nur zu einer neuen Verzögerung der endgültigen Abstimmungen geführt und hätte möglicherweise den ganzen Entwurf nochmals gefährdet. Die solches vorhatten, hatten übersehen, daß der letzte Text nicht nur Abschwächungen, sondern auch Verstärkungen enthält (z. B. bei der Verurteilung des Antisemitismus) und alles für das Problem Wesentliche aussagt, ohne seine Aussagen auf theologisch zweideutige Grundlagen zu stützen.

Von größter Bedeutung waren die Abstimmungen über das Offenbarungsschema und das Schema über das Laienapostolat. Auch hier gab es erstaunliche Mehrheiten, die man besonders im Falle des Offenbarungsschemas nicht erwartet hatte. Dieses ist in seiner jetzigen Gestalt wohl einer der ausgereiftesten Konzilstexte. Niemand hatte nach den Auseinandersetzungen während der Ersten Session erwartet, daß aus dem Text noch mehr als ein Kompromiß wird. Nun waren zwar nach den erfolgreichen Abstimmungen von neuem Bestrebungen im Gange, das Verhältnis von Schrift und Tradition im Sinne der Zweiquellentheorie festzulegen. Diese Bemühungen scheinen aber innerhalb der Theologischen Kommission auf erfolgreichen Widerstand gestoßen zu sein.

Auch das Schema über die Seelsorgsaufgaben der Bischöfe hat den Abstimmungsweg bis zuletzt ohne Abschwächung durchlaufen. Der Hinweis auf die „suprema et plena potestas" des Bischofskollegiums, der während der Dritten Session unter Berufung auf eine höhere Autorität geändert worden war, ist wieder in der ursprünglichen Form hergestellt worden. Mehrere kleine Abänderungsvorschläge, die noch nach den Abstimmungen über die „Modi" von einigen Vertretern der Minderheit urgiert wurden, konnten von der zuständigen Kommission abgewendet werden. — So zeigen die in der folgenden Chronik wiedergegebenen Abstimmungszahlen eine sehr positive Bilanz nach dem Ende der eigentlichen Diskussionen an, auch wenn die Diskussion selbst, insbesondere die Diskussion zum Schema 13, gezeigt hat, daß auch kurz vor dem Abschluß des Konzils noch schwer zu bewältigende Probleme aufgegeben sind.

Die Hundertachtundzwanzigste Generalkongregation (15. 9.), die erste der Vierten Sitzungsperiode, begann mit einer Überraschung. Der Papst nahm selbst an der Konzilsmesse teil. Nach der Inthronisierung des Evangeliars nahm er am Präsidiumstisch Platz. Der Generalsekretär verlas das Motu proprio *Apostolica sollicitudo* (vgl. ds. Heft, S. 641) über die Bischofssynode, deren Errichtung der Papst am Vortag angekündigt hatte. Kardinal Marella, der Präsident der Konzilskommission für die Bischöfe und die Leitung der Diözesen, gab dazu kurze Erläuterungen. Nach der Verlesung des Motu proprio verließ der Papst die Aula. Vor Beginn der Debatte verlas der Generalsekretär noch ein Grußtelegramm des Ökumenischen Patriarchen an den Papst aus Anlaß der Wiedereröffnung des Konzils. Zur Wiederaufnahme der Debatte hielt Kardinaldekan Tisserant eine kurze Ansprache. Die Sitzung leitete der Moderator Kardinal Petrus Gregorius Agagianian. Anwesend waren 2265 Väter.

Nach der Verlesung der Berichterstattung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen zum überarbeiteten Entwurf über die Religionsfreiheit, begann die Aus-

sprache zu diesem Schema. Acht Kardinäle nahmen das Wort: Kardinal Francis Spellman, Erzbischof von New York (das Schema entspricht den heutigen Bedürfnissen; es behandelt gut das Verhältnis von Kirche und Staat; es muß aber mehr die Pflicht zur Gewissensbildung betonen); Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (der Entwurf findet Zustimmung, er muß aber besonders im zweiten Teil gekürzt werden); Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (der Text enthält ausgezeichnete juridische Erwägungen über die Würde der Person; der Staat hat die Pflicht, die Religion zu verteidigen; die Erklärung genügt nicht, um die Konkordate zu rechtfertigen); Kardinal Giuseppe Siri, Erzbischof von Genua (das Schema vertritt die Religionsfreiheit auch für Religionsgemeinschaften, die gegen die Naturordnung handeln; es ist zu prüfen, ob sich die Aussagen mit der Lehre der Päpste vereinbaren lassen); Kardinal Benjamino de Arriba y Castro, Erzbischof von Tarragona (das Thema ist wichtig und heikel; das Konzil darf nicht den Ruin der Kirche in katholischen Ländern dekretieren; die Frage soll den Bischofskonferenzen übertragen werden); Kardinal Giovanni Urbani, Patriarch von Venedig (das Schema behandelt ein relativ neues Problem, die Natur der Religionsfreiheit könnte stärker gezeichnet werden; die Vernunftgründe müßten klarer sein); Kardinal Richard Cushing, Erzbischof von Boston (der Entwurf entspricht den Erwartungen, seine Verabschiedung ist eine pastorale Notwendigkeit); Kardinal Bernhard Alfrink, Erzbischof von Utrecht, im Namen der holländischen Bischöfe (die Definition der Religionsfreiheit ist zu negativ; der Abschnitt über die Sonderstellung bestimmter Religionsgemeinschaften ist zu streichen).

In der Hundertneunundzwanzigsten Generalkongregation (16. 9.) wurde die Debatte zur Religionsfreiheit weitergeführt. Der Generalsekretär richtete an die Bischofskonferenzen die Bitte, sie möchten dem Generalsekretariat die Namen ihrer Präsidenten und ihre genaue Bezeichnung mitteilen. Die konföderierten (überregionalen) Konferenzen möchten auch die Liste der Mitgliedskonferenzen angeben. In der gleichen Sitzung gab der Generalsekretär die Diskussionsfolge der Schemata und den Abstimmungsplan für die ersten Wochen bekannt. Geleitet wurde die Sitzung von Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2252 Väter.

Zur Religionsfreiheit sprachen: Kardinal Joseph Elmer Ritter, Erzbischof von Saint Louis (der Entwurf duldet keine Verzögerung mehr; billige man das Dekret nicht, werde man dem Konzil Widerspruch zum Evangelium vorwerfen); Kardinal Raul Silva Henriquez, Erzbischof von Santiago de Chile (das Schema verkündet die „Ökonomie der Freiheit" des Neuen Bundes; die christliche Freiheit muß fruchtbar gemacht werden für unsere Zeit); Kardinal Paul Pierre Meouchi, Maronitischer Patriarch von Antiochien (mehrere Anmerkungen zu Terminologie und Methode; der Text muß mehr von der konkreten Erfahrung ausgehen); Kardinal Josyf Slipyj, ukrainischer Großerzbischof von Lemberg (die Zukunft wird die Debatte über die Religionsfreiheit bewundern; eine Verurteilung der Verletzung kirchlicher Rechte soll am Anfang stehen); Kardinal Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, im Namen von 150 Bischöfen (die Privilegierung einer bestimmten Religion widerspricht unter Umständen nicht der Religionsfreiheit; Religionsfreiheit, rechtlich verstanden, ist nicht mit der moralischen Freiheit zu verwechseln); Enrico Nicodemo, Erzbischof von Bari (grundsätzlich kann der Text angenommen werden; die Darstellung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat scheint mit Äußerungen des Lehramtes nicht übereinzustimmen); Casimiro Morcillo González, Erzbischof von Madrid (das Schema wird abgelehnt, einer Erklärung zur Religionsfreiheit wird grundsätzlich zugestimmt); Stanislaus Lokuang, Bischof von Tainan, Formosa (der Text ist immer noch dunkel; ein katholischer Staat ist besser als ein religiös neutraler); John Velasco, Bischof von Hsiamen, China (der Text ist unannehmbar; die Gewissensrechte der Konzilsminderheit werden verletzt); Gregorio Modrego y Casáus, Erzbischof von Barcelona (die Lehre des Schemas steht im Gegensatz zur Lehre der Päpste; Schriftstellen beweisen nichts; aber der Text ist wesentlich verbessert); Simon Lourdusamy, Erzbischof-Koadjutor von Bangalore (die neue Bearbeitung hat den Text annehmbar gemacht; Abschnitt über die Bevorzugung einer bestimmten Religion muß gestrichen werden); Juan Carlos Aramburu, Erzbischof von Tucumán, Argentinien (der Hinweis auf die öffentliche Ordnung muß gestrichen werden; Christus selbst wurde als Ruhestörer verurteilt); Luigi Carli, Bischof von Segni (zwischen der Lehre der Schrift und der des Schemas ist ein großer Abstand; die Auswahl der Schrifttexte ist einseitig; es gibt kein privates Recht, in katholischer Umgebung den Irrtum zu verbreiten); Edoardo Mason, Apostolischer Vikar von El Obeid, Sudan (zur Förderung der Religionsfreiheit müssen praktische Weisungen erteilt werden); Giuseppe Marafini, Bischof von Veroli, Italien (die Religionsfreiheit entbindet den Staat nicht vom Naturrecht); Ignace Ziadé, Maronitischer Erzbischof von Beirut (das Schema ist gut; der Hinweis auf mögliche Bevorzugungen muß wegfallen); Emilio Tagle Covarrubias, Bischof von Valparaíso, Chile, im Namen von 45 lateinamerikanischen Bischöfen (in seiner jetzigen Fassung bringt der Entwurf die Gefahr des Indifferentismus).

In der Hundertdreißigsten Generalkongregation (17. 9.) wurde die Debatte über die Religionsfreiheit fortgesetzt. Der Generalsekretär sprach Patriarch Maximos IV. Saigh zum 60. Jahrestag seiner Priesterweihe Glückwünsche aus. Die Väter erhielten spezielle Blätter, auf denen sie Verbesserungsvorschläge bei den Abstimmungen einreichen können. Die Sitzung leitete wieder Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2214 Väter.

18 Väter meldeten sich zu Wort: Kardinal Thomas Cooray, Erzbischof von Colombo (es muß klar gesagt werden, daß die erste Begrenzung der Religionsfreiheit von der Wahrheit selbst kommt); Kardinal Ermenegildo Florit, Erzbischof von Florenz (die Kirche wolle nicht Vorteile wahren, sondern gesellschaftliche Mißstände verhindern; Indifferentismus ist gegen die Natur des Staates); Kardinal Franjo Seper, Erzbischof von Zagreb (der Staat darf nicht oberster Schiedsrichter zwischen den Religionen sein; er muß aber die Religionsfreiheit als wichtiges Element des Gemeinwohls schützen); Kardinal John Carmel Heenan, Erzbischof von Westminster (die Erklärung ist hochbedeutsam und gut; die Welt wird diese Sitzungsperiode danach beurteilen); Kardinal William Conway, Erzbischof von Armagh (das Schema verdient Zustimmung; der Staat muß Bekenntnisschulen unterstützen; Gott darf nicht völlig aus dem öffentlichen Leben verbannt werden); Kardinal Alfredo Ottaviani, Sekretär des Heiligen Offiziums (man möchte Lösungen billigen,

die der allgemeinen Lehre der Kirche widersprechen); Pedro Cantero Cuadrado, Erzbischof von Zaragoza (Personen und Gemeinschaften haben ein objektives Recht auf Religionsfreiheit, dieses läßt sich aber nur aus der transzendenten Natur der religiösen Entscheidungen beweisen); Erzbischof Antoni Baraniak von Posen, im Namen der polnischen Bischöfe (das Schema sieht die Religionsfreiheit einseitig negativ als Fehlen von Zwang); Jean Sauvage, Bischof von Annecy (der neueste Text zeigt beachtliche Fortschritte; die soziale Seite ist konstitutiv für die Würde der Person); Salvatore Baldassari, Erzbischof von Ravenna, im Namen der Bischöfe der Emilia (die angeführten Vernunftgründe sind weder tief noch ausgereift, aber eine Erklärung über die Religionsfreiheit ist heute möglich und notwendig); Léon Arthur Elchinger, Bischof-Koadjutor von Straßburg (das Konzil will keine Konstitution ausarbeiten, sondern eine Erklärung über die bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen abgeben); Abilio del Campo y de la Bárcena, Bischof von Calahorra (das Schema fördert den naturalistischen Humanismus; aus soziologischen Gegebenheiten können keine Lehrsätze abgeleitet werden); Jean Rupp, Bischof von Monaco (das Schema ist noch zu negativ; seine Freiheitskonzeption entspricht der des 19. Jahrhunderts); Charles Garret Maloney, Weihbischof von Louisville, USA (das Recht, im Konzil irrige Erklärungen abzugeben, kommt von den persönlichen Rechten jedes Vaters); Custodio Alvim Pereira, Erzbischof von Lourenço Marques (ein Ökumenisches Konzil kann die vorgelegten „Behauptungen" nicht unterzeichnen); Primo Gasbarri, Apostolischer Administrator von Grosseto (der Text begünstigt den Subjektivismus); Paul Hallinan, Erzbischof von Atlanta (die Lehre ist tragfähig und entspricht der Zeit; der Staat, der seine Grenzen gegenüber der Religion achtet, ist deswegen noch nicht agnostizistisch); Segundo García de Sierra y Méndez, Erzbischof von Burgos (man stellt Behauptungen auf und läßt die Beweise fehlen, weil es die Mehrheit so will; so werden die Rechte der Minderheit mißachtet).

In der Hunderteinunddreißigsten Generalkongregation (20. 9.) wurde die Debatte über die Religionsfreiheit noch mit 13 Wortmeldungen fortgesetzt. Gleichzeitig begannen die Abstimmungen zum Schema über die Offenbarung. Am Beginn der Sitzung verlas der Generalsekretär ein Dankschreiben des Konzils an den Papst für die Errichtung der Bischofssynode. Es wurde der Tod von Erzbischof Trindade Salgueiro von Évora, Portugal, mitgeteilt. Die Leitung hatte Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2204 Väter.

Die Ergebnisse der ersten sechs Abstimmungen zum Offenbarungsschema lauteten:

1. Abstimmung (Proömium und erster Abschnitt des ersten Kapitels, Abschnitt 1 und 2: Natur und Gegenstand der Offenbarung). Ergebnis: Anwesend 2199, zustimmend 2175, ablehnend 19, ungültig 5.
2. Abstimmung (Abschnitt 3 und 4: die Vorbereitung der evangelischen Offenbarung im Alten Testament; Christus als Vollender der Offenbarung). Ergebnis: Anwesend 2183, zustimmend 2180, ungültig 3.
3. Abstimmung (Abschnitt 5 und 6: Aufnahme der Offenbarung im Glauben; die geoffenbarte Wahrheit). Ergebnis: Anwesend 2071, zustimmend 2049, ablehnend 20, ungültig 2.
4. Abstimmung über das erste Kapitel als ganzes. Ergebnis: Anwesend 2079, zustimmend 1822, ablehnend 3, zustimmend mit Vorbehalt 248, ungültig 6.
5. Abstimmung (Abschnitt 7: die Apostel und ihre Nachfolger als Verkünder des Evangeliums). Ergebnis: Anwesend 2068, zustimmend 2049, ablehnend 15, ungültig 4.
6. Abstimmung (Abschnitt 8: die Tradition). Ergebnis: Anwesend 2122, zustimmend 2071, ablehnend 49, ungültig 2.

Zur Religionsfreiheit sprachen 13 Väter: Kardinal Joseph Lefèbvre, Erzbischof von Bourges (erklärte und widerlegte die Argumente der Minderheit); Kardinal Stefan Wyszyński, Erzbischof von Gnesen und Warschau (die Religionsfreiheit wird vom dialektischen Materialismus bedroht; Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche verpflichten in totalitären Staaten einseitig die Kirche); Kardinal Rufino Santos von Manila (niemand kann zum Bekenntnis einer bestimmten Religion gezwungen werden; nur die katholische Kirche ist theologisch eine juridische Persönlichkeit); Kardinal Josef Beran, Erzbischof von Prag (die Verletzung der Religionsfreiheit durch die Kirche hat dieser ein Trauma beigebracht; ein Appell an alle Regierungen sollte eigens angefügt werden); Kardinal Owen McCann, Erzbischof von Kapstadt (jeder ist verpflichtet, die wahre Religion zu suchen; der Staat muß konfessionelle Schulen unterstützen); Kardinal Lawrence Joseph Shehan, Erzbischof von Baltimore (die Lehre des Schemas ist gesund; sie führt die aufsteigende Linie der päpstlichen Stellungnahmen fort); Kardinal Agnelo Rossi, Erzbischof von São Paulo, im Namen von 83 brasilianischen Bischöfen (das Schema verdient hohes Lob; ein Wort über die praktischen Konsequenzen müßte angeführt werden); Kardinal Michael Browne, Kurie (es darf nicht gesagt werden, daß der Staat keine Verpflichtung zur Kenntnis und zur Anerkennung des wahren Glaubens haben kann); Kardinal Joseph Cardijn, Brüssel (die Religionsfreiheit ist eine Bedingung der Möglichkeit der ökumenischen Wirksamkeit der Kirche); Marcel Lefebvre, Generaloberer der Väter vom Heiligen Geist (am Beginn der Entwicklung, der das Schema folgt, stand nicht die Schrift, sondern Hobbes, Rousseau und Locke); John Gran, Bischof von Oslo (die Erklärung ist der Beweis der Aufrichtigkeit der Kirche gegenüber der Menschheit); Antonio Anoveros Ataun, Bischof von Cadiz und Ceuta (der Text geht über die Zuständigkeit des Sekretariats für die Einheit hinaus); Thomas Muldoon, Weihbischof von Sydney (das Konzil soll und will nur eine pragmatische Erklärung abgeben).

In der Hundertzweiunddreißigsten Generalkongregation (21. 9.) wurde die Aussprache über die Religionsfreiheit abgeschlossen. Die Abstimmungen zum Offenbarungsschema wurden fortgesetzt. Der Generalsekretär gab die Liste der Kardinäle bekannt, die den Papst im Namen des Konzils zu den UN begleiten sollen. Den Vätern wurde die Berichterstattung zum Schema 13 sowie das neue Verzeichnis der Konzilsväter und Kozilseinrichtungen ausgehändigt. Die Debatte über die Religionsfreiheit leitete Kardinal Agagianian, die Aussprache zum Schema 13 Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2257 Väter. Vier weitere Abstimmungen zum Offenbarungsschema wurden durchgeführt:

7. Abstimmung (Abschnitt 9 und 10: das Verhältnis von Schrift und Tradition und die Beziehung beider zur Kirche und zum kirchlichen Lehramt). Ergebnis: Anwesend 2253, zustimmend 2214, ablehnend 34, ungültig 5.

8. Abstimmung (über das zweite Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2246, zustimmend 1874, ablehnend 9, zustimmend mit Vorbehalt 354, ungültig 9.
9. Abstimmung (Abschnitt 11: Inspiration und Immanenz der Schrift). Ergebnis: Anwesend 2241, zustimmend 2179, ablehnend 56, ungültig 6.
10. Abstimmung (Abschnitt 12 und 13: Die Auslegung der Schrift, die Kondeszendenz Gottes). Ergebnis: Anwesend 2064, zustimmend 2029, ablehnend 28, ungültig 7.

Zur Religionsfreiheit sprachen noch vier Väter: Kardinal Enrico Dante, Kurie (das Schema gibt zu schwersten Mißverständnissen Anlaß); Kardinal Charles Journet, Fribourg (die Gegensätze in der Aula beziehen sich nicht so sehr auf Lehrunterschiede, sondern beziehen sich mehr auf Bedenken pastoraler Natur); Adam Kozlowiecki, Erzbischof von Lusaka (das Schema findet Beifall, auch wenn man die Ausführungen über die Würde der Person nicht teilt); Pablo Muñoz Vega, Erzbischof-Koadjutor von Quito, im Namen der Bischofskonferenz von Ekuador (es bleiben Bedenken bezüglich des Kerns der Fragestellung; durch die Einschränkung der Fragestellung auf das Naturrecht hat man das ganze auf einer philosophisch-juristischen Abstraktion gegründet).

Nach der letzten Wortmeldung wurde über die Annahme des vorliegenden Textes als „Basis der endgültigen Erklärung" abgestimmt (vgl. Wortlaut der Frage ds. Heft, S. 680). Ergebnis: Anwesend 2222, zustimmend 1997, ablehnend 224, ungültig 1.

Nach dieser Abstimmung verlas Erzbischof Garrone von Toulouse in Vertretung des erkrankten Bischofs Guano von Livorno die Berichterstattung zum Schema 13. Anschließend begann die Generaldebatte zum Schema 13. Es sprachen noch fünf Väter: Kardinal Francis Spellman, Erzbischof von New York (das Schema muß den Dialog mit der Welt anbahnen und zugleich den kirchlichen Gehorsam einschärfen); Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima (der Entwurf ist bedeutsam, aber formal und inhaltlich korrekturbedürftig; er soll keine Konstitution, sondern eine Erklärung sein); Kardinal Raul Silva Henriquez, Erzbischof von Santiago de Chile (der Text ist zu lang, bietet aber eine gute Diskussionsgrundlage); Kardinal Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn (das verbesserte Schema verdient Beifall; zu vermeiden ist jeder Anschein von Optimismus); Kardinal Augustin Bea, Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (der Entwurf hat sehr gewonnen, aber er muß in bezug auf Darstellung und Lehre überarbeitet werden; im ersten Teil ermüden die vielen Wiederholungen und Beispiele).

In der Hundertdreiunddreißigsten Generalkongregation (22. 9.) gab es noch vier nachträgliche Wortmeldungen zur Religionsfreiheit, dann wurde die Generaldebatte zum Schema 13 fortgesetzt. Den Vätern wurde der Abstimmungskalender zum Schema über das Laienapostolat ausgehändigt. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2260 Väter.

Zunächst wurden die restlichen Abstimmungen zum Schema über die Offenbarung durchgeführt.
11. Abstimmung (über das dritte Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2109, zustimmend 1777, ablehnend 6, zustimmend mit Vorbehalt 324, ungültig 2.
12. Abstimmung (über das vierte Kapitel als ganzes: Altes Testament: Abschnitt 14—16). Ergebnis: Anwesend 2233, zustimmend 2183, zustimmend mit Vorbehalt 47, ungültig 3.
13. Abstimmung (Abschnitt 17 und 18: die besondere Würde des Neuen Testamentes; der apostolische Ursprung der Evangelien). Ergebnis: Anwesend 2230, zustimmend 2211, ablehnend 15, ungültig 4.
14. Abstimmung (Abschnitt 19: die Geschichtlichkeit der Evangelien). Ergebnis: Anwesend 2233, zustimmend 2162, ablehnend 61, ungültig 10.
15. Abstimmung (Abschnitt 20: die übrigen Schriften des Neuen Testamentes). Ergebnis: Anwesend 2231, zustimmend 2219, ablehnend 6, ungültig 6.
16. Abstimmung (über das fünfte Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2170, zustimmend 1850, ablehnend 4, zustimmend mit Vorbehalt 313, ungültig 3.
17. Abstimmung (Abschnitt 21 und 22: die Verehrung der Schrift durch die Kirche; Empfehlung genauer Übersetzungen der Schrift, auch gemeinsam mit anderen christlichen Kirchen). Ergebnis: Anwesend 2040, zustimmend 2029, ablehnend 8, ungültig 3.
18. Abstimmung (Abschnitt 23 und 24: die Aufgaben der Exegeten; die Bedeutung der Schrift für die Theologie). Ergebnis: Anwesend 2012, zustimmend 1988, ablehnend 21, ungültig 3.
19. Abstimmung (Abschnitt 25 und 26: Empfehlung der Schriftlesung; Epilog). Ergebnis: Anwesend 2057, zustimmend 2041, ablehnend 9, ungültig 7.
20. Abstimmung (über das sechste Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2132, zustimmend 1915, ablehnend 1, zustimmend mit Vorbehalt 212, ungültig 4.

Zur Religionsfreiheit sprachen noch vier Väter (jeweils im Namen von mindestens 70): Karol Wojtyla, Erzbischof von Krakau (das Schema muß die Stellung der Kirche zur Religionsfreiheit darlegen und muß sich dabei auf die Offenbarung stützen); Michael Doumith, Maronitischer Bischof von Sarba, Libanon (der Versuch der Rechtfertigung des „konfessionellen" Staates muß gestrichen werden); Giocondo Grotti, Titularbischof, Brasilien (die Erklärung kann so, wie sie vorliegt, aus Gewissensgründen nicht angenommen werden); Alfred Ancel, Weihbischof von Lyon (die Verpflichtung zur Wahrheitssuche ist selbst das ontologische Fundament der Religionsfreiheit, auf dieser Basis könnten die gegensätzlichen Meinungen versöhnt werden).

Zur Generaldebatte des Schemas 13 sprachen 12 Väter: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (die Kommission verdient Dank; leider berührt das Schema kaum das Problem der Sünde); Kardinal Giuseppe Siri, Erzbischof von Genua (das Schema nimmt mit keinem Wort Stellung zu Sünde und Indifferentismus); Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien (die Meinungen gehen weit auseinander; der Versuch, die Nichtgläubigen anzusprechen, kann in Gefahr bringen, daß man die Wahrheit verschweigt); Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München, im Namen der deutschen und skandinavischen Bischöfe (der neue Text ist wesentlich besser; im Lehrteil muß die Anthropologie verbessert werden; nicht geklärt ist die Frage, was der Glaube zur Erhellung der Welt leisten kann; der Rat von wirklich erfahrenen Laien wurde noch zu wenig eingeholt); Giuseppe Amici, Erzbischof von Modena, im Namen der Bischöfe der Emilia (es wäre besser gewesen, stets vom Evangelium anstatt von bloßen Vernunftgründen auszugehen); Anthony Jordan, Erzbischof von Edmonton, Kanada, im Namen der Sozialen Woche von Kanada

(mit dem Schema stellt sich die Kirche in den Dienst der Welt und gibt nicht vor, die Antwort auf alle Fragen bereits gefunden zu haben); Juan Carlos Aramburu, Erzbischof von Tucumán (im Text müßte eine philosophische Grundlage der Existenz des Menschen geboten und mit Argumenten aus der Schrift bekräftigt werden); Russell McVinney, Bischof von Providence (der Entwurf täuscht über den wahren Zustand der Welt, über wachsende Lauheit und sittliche Verwilderung hinweg); Giuseppe D'Avack, Titularbischof, Italien (das Schema vergißt das Geheimnis des Kreuzes); Paulus Rusch, Bischof von Innsbruck (kultureller Fortschritt des Menschen bedeutet auch Fortschritt der Gotteserkenntnis); Geraldo de Proença Sigaud, Erzbischof von Diamantina, Brasilien (das Schema sollte keine Konstitution, sondern eine Botschaft werden; widersteht man nicht gewissen modernen Irrtümern in der Darstellung, führt das zu Nominalismus und schließlich zum Marxismus); Maxim Hermaniuk, ukrainischer Erzbischof von Winnipeg, Kanada (das Schema gefällt wegen seines universalen Geistes und entspricht der „johanneischen" Ausrichtung des Konzils).

In der Hundertvierunddreißigsten Generalkongregation (23. 9.) dauerte die Generaldebatte zum Schema 13 noch an. Zugleich begannen die Abstimmungen zum Schema über das Laienapostolat. Den Vätern wurde der verbesserte Text über die Priesterausbildung mit den „Modi" ausgehändigt. Bischof Hengsbach verlas die Berichterstattung der Kommission über die nach der Diskussion vorgenommene Überarbeitung des Schemas. Kardinalstaatssekretär Cicognani feierte aus Anlaß seines 60jährigen Priesterjubiläums die Konzilsmesse. Die Debatte leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2229 Väter. Sechs Abstimmungen wurden zum Schema über das Laienapostolat durchgeführt:
1. Abstimmung (Abschnitt 1: Proömium). Ergebnis: Anwesend 2224, zustimmend 2218, ablehnend 5, ungültig 1.
2. Abstimmung (Abschnitt 2 und 3: die Beteiligung der Laien an der Sendung der Kirche; die Grundlagen des Laienapostolats [neuer Abschnitt]). Ergebnis: Anwesend 2224, zustimmend 2205, ablehnend 18, ungültig 1.
3. Abstimmung (Abschnitt 4: die Spiritualität des Laien im Hinblick auf das Apostolat [neuer Abschnitt]). Ergebnis: Anwesend 2206, zustimmend 2185, ablehnend 19, ungültig 2.
4. Abstimmung (über Proömium und Kapitel 1 als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2130, zustimmend 1904, ablehnend 8, zustimmend mit Vorbehalt 213, ungültig 5.
5. Abstimmung (Abschnitt 5 und 6: das doppelte Apostolat: Verbreitung der Frohbotschaft und Selbstheiligung). Ergebnis: Anwesend 2034, zustimmend 2025, ablehnend 9.
6. Abstimmung (Abschnitt 7: die Durchdringung der zeitlichen Ordnung durch christlichen Geist). Ergebnis: Anwesend 2077, zustimmend 2068, ablehnend 8, ungültig 1.

Neun Väter sprachen noch zum Schema 13 als ganzem: Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba (das Schema findet Beifall, weil es sich an alle Menschen richtet; in sozialen Fragen wäre mehr auf *Mater et magistra* und *Pacem in terris* Bezug zu nehmen); Kardinal Lawrence Joseph Shehan, Erzbischof von Baltimore (der Text gefällt; er muß aber eine bessere Synthese zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung bieten); António de Castro Mayer, Bischof von Campos, Brasilien (kommunistische Wirtschaftsordnung und dialektischer Materialismus können nicht voneinander getrennt werden; dieser ist deswegen gefährlich, weil die Menschen zu wenig an die Freiheit glauben); Maurice Baudoux, Erzbischof von Saint Boniface, Kanada (die positive Darstellungsweise findet Anerkennung; aber der positive Gehalt des Entwurfs könnte noch verbessert werden); Casimiro Morcillo González, Erzbischof von Madrid (der Entwurf bietet keine echte Bewertung der Technik, der Massengesellschaft und der sozialen Mobilität); Simon Lourdusamy, Erzbischof-Koadjutor von Bangalore, im Namen von 62 indischen Bischöfen (die Mehrzahl der Menschen dieser Welt wird sich nicht wiedererkennen in diesem Schema); Alexandre Charles Renard, Bischof von Versailles (der erste Teil ist des Konzils würdig, der zweite nicht; die Ambivalenz aller christlichen Werte und die christliche Hoffnung müßten mehr durchscheinen); Edoardo Mason, Apostolischer Vikar von El Obeid, Sudan (das Schema sollte nicht so umfänglich sein, daß die Leser erschrecken; man sollte nicht auf Dinge eingehen, die sich in 30 Jahren völlig geändert haben werden); Boleslaw Kominek, Titularerzbischof, Weihbischof in Breslau, im Namen von 62 polnischen Bischöfen (sehr weitgehende Verbesserungsvorschläge zum ganzen Schema; es müßte eine sachliche und realistische Sprache sprechen; Existenzfragen müssen aber auch mit dem nötigen Engagement angegangen werden).
Um 11.45 Uhr wurde die Generaldebatte abgeschlossen. Das Plenum stimmte darüber ab, ob das Schema als Grundlage der weiteren Debatte angenommen werden solle. Von 2157 Anwesenden stimmten 2111 dafür und nur 44 dagegen; 2 Stimmen waren ungültig.
Die Leitung der Arbeiten übernahm jetzt Kardinal Döpfner. Bischof McGrath verlas die Relatio zur „einleitenden Darstellung". Zwei Väter meldeten sich dazu noch zu Wort: Kardinal Joseph Cardijn, Brüssel (der Entwurf muß noch konkreter sprechen); Juan Ambrose Abasolo y Lecue, Bischof von Vijayapuram (die Beschreibung der Welt entspricht nicht der Intention der Verfasser).

In der Hundertfünfunddreißigsten Generalkongregation (24. 9.) wurde die Debatte über den Einleitungsteil abgeschlossen und mit der Aussprache zum ersten Hauptteil begonnen. Der Generalsekretär meldete den Tod von Weihbischof Joseph Ferche, Köln, von Titularbischof Francis Tief (USA) und Weihbischof Alfredo Caselle von Melfi, Rapallo und Venosa. Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2182 Väter. Zunächst wurden die Abstimmungen (7—13) zum Schema über das Laienapostolat durchgeführt:
7. Abstimmung (Abschnitt 8: die caritative Aktion als Besiegelung des christlichen Apostolats). Ergebnis: Anwesend 2171, zustimmend 2163, ablehnend 8.
8. Abstimmung (über das zweite Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2167, zustimmend 1975, ablehnend 2, zustimmend mit Vorbehalt 190.
9. Abstimmung (Abschnitt 9 und 10: Apostolatsgemeinschaften der Kirche). Ergebnis: Anwesend 2172, zustimmend 2161, ablehnend 8, ungültig 3.
10. Abstimmung (Abschnitt 11 und 12: die Familie und die Jugend). Ergebnis: Anwesend 2162, zustimmend 2145, ablehnend 14, ungültig 3.
11. Abstimmung (Abschnitt 13 und 14: das soziale Milieu, national und international). Ergebnis: Anwesend 2073, zustimmend 2065, ablehnend 6, ungültig 2.
12. Abstimmung (über das zweite Kapitel als ganzes).

Ergebnis: Anwesend 2022, zustimmend 1707, ablehnend 4, zustimmend mit Vorbehalt 311.
13. Abstimmung (Abschnitt 15, 16 und 17: das Apostolat der einzelnen). Ergebnis: Anwesend 1975, zustimmend 1972, ablehnend 3.
Zum einleitenden Teil des Schemas 13 sprachen: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (die Einleitung enthält zweideutige Aussagen; auch der fundamentale Begriff der Welt ist nicht eindeutig); Hermann Volk, Bischof von Mainz (die Darstellung der Welt ist unzureichend; zwischen wandelbaren und unveränderlichen Dingen muß besser unterschieden werden; zur Welt gehört auch die Sünde); Giuseppe Marafini, Bischof von Veroli (der Text verdient Lob; über die Sünde muß klarer gesprochen werden); Léon Arthur Elchinger, Bischof-Koadjutor von Straßburg (nicht über eine Theorie der Kirche über die Welt, sondern über die Erneuerung der Kirche in bezug auf die Welt sollte der Entwurf handeln); Charles-Marie Himmer, Bischof von Tournai (es ist schwierig, eine Beschreibung der Situation des heutigen Menschen zu geben); André Marie Charue, Bischof von Namur (der Begriff Welt hat in der Bibel einen so vielfältigen Sinn, daß man ihn nicht in ein paar Zeilen erledigen kann; die Offenbarung erscheint auch als Kampf zwischen Licht und Finsternis).
Nach diesen Wortmeldungen ging man zur Debatte des ersten Hauptteils über. Es sprachen dazu noch: Kardinal Paul Pierre Meouchi, Maronitischer Patriarch von Antiochien (das Schema ist besser als das frühere; die orientalische Theologie der Auferstehung und des Heiligen Geistes müßte mehr berücksichtigt werden); Kardinal Paul Marie Richaud, Erzbischof von Bordeaux (die Ausgewogenheit und Tiefe des Schemas verdient Anerkennung; es fehlt leider ein deutlicher Hinweis auf die Soziallehre der Kirche); Kardinal Rufino Santos, Erzbischof von Manila (der lobende Hinweis auf die Regierungen, die die Religionsfreiheit „als Bestandteil des Gemeinwohls" betrachten, ist zu streichen); Kardinal Franjo Seper, Erzbischof von Zagreb (über den Atheismus darf das Konzil nicht schweigen; es ist *das* Problem nicht nur für die Kirche, sondern auch für die Welt); Ignace Ziadé, Maronitischer Erzbischof von Beirut (dem Schema fehlt es an geistiger Aussagekraft); Pedro Cantero Cuadrado, Erzbischof von Zaragoza (der Entwurf ist annehmbar; er enthält aber Elemente des Klerikalismus *und* Naturalismus).
In der Hundertsechsunddreißigsten Generalkongregation (27. 9.) wurde die Debatte über den ersten Hauptteil des Schemas 12 (mit Schwerpunkt Atheismus) fortgesetzt. Zugleich wurden die Abstimmungen zum Schema über das Laienapostolat abgeschlossen. Der Generalsekretär meldete den Tod des (ehemaligen) Erzbischofs von Görz Giovanni Ambrosi. Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2147 Väter.
Die Abstimmungen zum Schema über das Laienapostolat hatten folgendes Ergebnis:
14. Abstimmung (Abschnitt 18 bis 19: die Bedeutung der Vereinsformen, die Vielfalt der Formen organisierten Apostolats). Ergebnis: Anwesend 2022, zustimmend 2013, ablehnend 8, ungültig 1.
15. Abstimmung (Abschnitt 20, 21 und 22: die Katholische Aktion; die Laien, die unter besonderem Titel im Dienst der Kirche stehen). Ergebnis: Anwesend 2143, zustimmend 2104, ablehnend 35, ungültig 4.
16. Abstimmung (über das vierte Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2128, zustimmend 1834, ablehnend 7, zustimmend mit Vorbehalt 287.
17. Abstimmung (Abschnitt 23, 24 und 25: die kirchliche Ordnung des Laienapostolats; die Beziehung zur Hierarchie; die Hilfe des Klerus). Ergebnis: Anwesend 2139, zustimmend 2123, ablehnend 11, ungültig 5.
18. Abstimmung (Abschnitt 26 und 27: Förderung der Zusammenarbeit, Koordinierungseinrichtungen, Zusammenarbeit mit anderen Christen und den Nichtchristen). Ergebnis: Anwesend 2139, zustimmend 2121, ablehnend 18.
19. Abstimmung (über das fünfte Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2140, zustimmend 1994, ablehnend 9, zustimmend mit Vorbehalt 130, ungültig 7.
20. Abstimmung (Abschnitt 28, 29 und 30: die Notwendigkeit der Apostolatsschulung; die in der Ausbildung Tätigen). Ergebnis: Anwesend 2080, zustimmend 2063, ablehnend 17.
21. Abstimmung (Abschnitt 31, 32 und 33: die Anpassung der Ausbildung; die verschiedenen Apostolatsformen; Schlußermahnung). Ergebnis: Anwesend 2020, zustimmend 2012, ablehnend 5, ungültig 3.
22. Abstimmung (über das Kapitel als ganzes). Ergebnis: Anwesend 2016, zustimmend 1865, ablehnend 3, zustimmend mit Vorbehalt 143, ungültig 5.
Zum ersten Hauptteil des Schemas 13 sprachen 13 Väter: Kardinal Maximos IV. Saigh, Melkitischer Patriarch von Antiochien (der Abschnitt über den Atheismus ist zu negativ; nicht der Atheismus, sondern dessen Ursachen müssen verurteilt werden); Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien (im Schema werden die verschiedenen Formen des Atheismus nicht behandelt; Ursachen und Heilmittel des Atheismus müssen dargestellt werden); Kardinal Ermenegildo Florit, Erzbischof von Florenz (Ursache des Atheismus ist auch die schlechte Haltung vieler Christen); Kardinal Agnelo Rossi, Erzbischof von São Paulo, im Namen von 92 brasilianischen Bischöfen (das Schema muß die Grundlagen des Dialogs mit der Welt schaffen; die Begriffe „Volk Gottes" und „Welt" müssen besser geklärt werden); Michal Klepacz, Bischof von Łodź (in dem Text müßte eine genaue ethische Umgrenzung der Staatsräson gegeben werden); Giuseppe Ruotolo, Bischof von Ugento, Italien (der Abschnitt über den Atheismus ist unzulänglich; über den Atheismus müßte eine eigene Erklärung abgefaßt werden); Eugen D'Souza, Erzbischof von Bhopal, Indien (es kann nicht Aufgabe des Konzils sein, zusammenzufassen, was in den letzten Jahren über Weltprobleme geschrieben worden ist); Niklos Elko, ruthenischer Bischof von Pittsburgh (die Pest in der heutigen Gesellschaft, der dialektische Materialismus, muß verurteilt werden); Pedro Arrupe, General der Gesellschaft Jesu (die Aussagen über den Atheismus sind zu abstrakt; für seine Abwehr müßten neue Pastoralmethoden gefunden und unter der einheitlichen Leitung des Papstes angewandt werden); Émile Maurice Guerry, Erzbischof von Cambrai (das Schema sollte ausdrücklich den Aufruf des Papstes in Bombay in den Text aufnehmen); Antonio Pildáin y Zapiáin, Bischof der Kanarischen Inseln (über den Atheismus zu schweigen, wäre ein Ärgernis; das Konzil muß den liberalen Kapitalismus feierlich verdammen); James Corboy, Bischof von Monze, Zambia (es wäre nötig, mehr auf das Problem des Übels einzugehen); Aniceto Fernández, Generalmagister der Dominikaner (die universale Brüderlichkeit muß die Grundlage des Entwurfs sein).

In der Hundersiebenunddreißigsten Generalkongregation (28. 9.) wurde die Aussprache zum Schema 13 (erster Hauptteil) fortgesetzt. Den Vätern wurde das Bischofsschema (mit der Einarbeitung der „Modi") zugestellt (mit einem neuen Text in Abschnitt 5 über die vom Papst eingesetzte Bischofssynode). Der Generalsekretär gab den Tod von Titularbischof Ernest Tweedy (Australien) bekannt. Die Sitzung leitete wieder Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2161 Väter.

Fünfzehn Bischöfe nahmen das Wort: Ignace Pierre Patanian, Armenischer Patriarch von Zilizien (ein eigener Abschnitt über die Situationsethik wäre nötig); Manuel Llopis Ivorra, Bischof von Coria-Cáceres, Spanien (das Lob der Staaten, die die Religionsfreiheit als Strukturelement des Gemeinwohls betrachten, soll gestrichen werden); Sergio Méndez Arceo, Bischof von Cuernavaca, Mexiko (das Schema verdient Lob, muß aber verbessert werden; ein Hinweis auf die Psychoanalyse wäre notwendig); Paul Hnilica, Titularbischof, Tschechoslowakei-Rom (das Schema muß mehr über den militanten Atheismus sagen; die Heilmittel dagegen müssen übernatürlich sein); François Marty, Erzbischof von Reims (der Atheismus ist eines der größten Probleme unserer Zeit; atheistische Systeme muß man verurteilen, die Menschen jedoch achten); Gabriel Garrone, Erzbischof von Toulouse (heute steht die Religion selbst und nicht das Christentum zur Debatte); Eduard Schick, Weihbischof von Fulda (das Schema müßte von der Schrift her eine theologische Anthropologie entwerfen); Michael Rusnack, Weihbischof von Toronto (das Schema muß klar den militanten Atheismus darstellen); Sebastiano Soares de Resende, Bischof von Beira, Mozambique (der Entwurf muß alle Formen der Unterdrückung verurteilen); Justinus Darmajuwana, Erzbischof von Semarang, Indonesien (die Ausführungen über die Stellung der Kirche in der Welt müßten in einem einzigen Kapitel zusammengefaßt werden); Cesar Mosquera Corral, Erzbischof von Guayaquil, Ekuador (das Wirken der Laien ist noch mehr zu betonen); Franjo Kuharic, Weihbischof von Zagreb (das Konzil müßte im Namen aller Katholiken um Vergebung für die Irrtümer bitten, für die die Kirche sich im Blick auf frühere Zeiten verantwortlich fühlt); Erzbischof Alfred Bengsch, Bischof von Berlin (die Schwierigkeit des Schemas liegt in der Neuartigkeit der Materie; das Kapitel über das Weltamt der Kirche müßte an den Anfang gesetzt, der ganze Entwurf radikal gekürzt werden); Karol Wojtyla, Erzbischof von Krakau (das Schema ist eher eine Gedankensammlung als eine verbindliche Konzilsaussage: mehr christlicher Realismus ist nötig); Felix Romero Menjibar, Bischof von Jaén, Spanien (die Darstellung der Weltsendung der Kirche muß organischer sein).

In der Hundertachtunddreißigsten Generalkongregation (29. 9.) begann die Debatte über den zweiten Hauptteil des Schemas 13. Den Vätern wurden die Berichterstattungen zum zweiten Hauptteil des Schemas 13 und zum Missionsschema ausgehändigt. Die Leitung der Sitzung hatte Kardinal Suenens. Anwesend waren 2190 Väter. Der Papst ließ durch einen Brief des Kardinalstaatssekretärs für das Dankschreiben des Konzils für die Enzyklika *Mysterium fidei* und das Motu proprio *Apostolica sollicitudo* danken. Zunächst wurden die ersten sechs Abstimmungen zu den „Modi" des Bischofsschemas durchgeführt. Erzbischof-Koadjutor Veuillot, Paris, verlas die Relatio zum ersten Kapitel.

1. Abstimmung (Abschnitt 4: das Bischofskollegium übt die „höchste und volle" Gewalt in der Kirche aus). Ergebnis: Anwesend 2182, zustimmend 2160, ablehnend 22.
2. Abstimmung (Abschnitt 5: der neue Text über die Bischofssynode als Vertretung des Episkopats). Ergebnis: Anwesend 2182, zustimmend 2171, ablehnend 8, ungültig 3.
3. Abstimmung (Abschnitt 8a: in der Diözese haben die Bischöfe kraft ihres Amtes alle Vollmacht, „die zur Ausübung ihres pastoralen Amtes erfordert ist"). Ergebnis: Anwesend 2162, zustimmend 2144, ablehnend 18.
4. Abstimmung (Abschnitt 8b: die Bischöfe können von einem allgemeinen Kirchengesetz dispensieren, wenn vom Apostolischen Stuhl keine spezielle Reservation vorgesehen ist). Ergebnis: Anwesend 2137, zustimmend 2115, ablehnend 22.
5. Abstimmung (Abschnitt 9: bei der Kurienreform sollen die Funktionen mit Rücksicht auf das Hirtenamt der Bischöfe genauer umschrieben werden). Ergebnis: Anwesend 2122, zustimmend 2070, ablehnend 51, ungültig 1.
6. Abstimmung (Abschnitt 10: bei der Internationalisierung der Kurie soll auch eine stärkere Internationalisierung der Nuntien und Apostolischen Delegaten miterwogen werden). Ergebnis: Anwesend 2097, zustimmend 2041, ablehnend 54, ungültig 2.
7. Abstimmung (allgemeine Abstimmung über die übrigen „Modi" zum Proömium und ersten Kapitel). Ergebnis: Anwesend 2014, zustimmend 1999, ablehnend 15.

Nach den Abstimmungen verlas Bischof Hengsbach die Relatio zum zweiten Hauptteil des Schemas 13. Zehn Väter nahmen anschließend das Wort zum ersten Kapitel des zweiten Hauptteils (Würde der Ehe und Familie): Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (die Darstellung der Natur der Ehe und der Ehezwecke ist wirr; der Text betont zu sehr den Wert der „nachgeordneten" Zwecke); Kardinal Paul Emile Léger, Erzbischof von Montreal (die Kinderzeugung ist Spiegel der ehelichen Liebe; zunächst ist die Ehe Liebes- und Lebensgemeinschaft); Kardinal Leo Joseph Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (das Konzil sollte einen Aufruf an die Wissenschaftler erlassen, die Forschungen über das Geschlechtsleben zu vertiefen); Kardinal Giovanni Colombo, Erzbischof von Mailand (die personalistische Grundhaltung wird gutgeheißen; Praktiken der Geburtenregelung, die die Integrität des ehelichen Aktes zerstören, müssen ausgeschlossen werden); Louis Alonso Munoyerro, Militärbischof von Spanien (man soll, statt den Terminus Eheinstitut zu gebrauchen, doch bei der Bezeichnung Ehevertrag bleiben); Paul Yoshigoro Taguchi, Bischof von Osaka (die Aussage, es sei den Eheleuten erlaubt, die Zahl der Kinder zu bestimmen, werde bei Christen und Nichtchristen Ärger erregen); Kasimir Majdański, Weihbischof von Wloclawek (auch Katholiken bleiben fast ungerührt wegen Tötung im Mutterleib); Elias Zoghbi, Melkitischer Patriarchalvikar in Ägypten (es wäre zu überlegen, wie weit die Tradition der Orthodoxen Kirche, im Notfall dem unschuldig Geschiedenen die Wiederverheiratung zu erlauben, in der katholischen Kirche berücksichtigt werden kann); Enrico Nicodemo, Erzbischof von Bari (hinsichtlich der Begrenzung der Kinderzahl werden subjektive und bedenkliche Kriterien angegeben); Hermann Volk, Bischof von Mainz (bei den Aussagen über die Würde der Ehe ist der Standescharakter zu berücksichtigen; dieser Aspekt werde im Entwurf übersehen).

In der Hundertneununddreißigsten Generalkongregation (30. 9.) wurde die Diskussion zum Kapitel über Ehe und Familie fortgesetzt. An die Väter wurde das Schema über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und die Berichterstattung zum revidierten Schema über die Ordensleute ausgehändigt. Bischof Narciso Jubany Arnau von Gerona (Spanien) verlas die Relatio zu den „Modi" des Zweiten Kapitels des Bischofsschemas. Dann wurden die fünf ersten Abstimmungen zu diesem Kapitel (die Bischöfe in den Diözesen) durchgeführt.
1. Abstimmung (Abschnitt 16: bei der Ausübung des Apostolats sollen die Bischöfe den den Gläubigen zukommenden Anteil in kirchlichen Dingen beachten). Ergebnis: Anwesend 2178, zustimmend 2172, ablehnend 5, ungültig 1.
2. Abstimmung (Abschnitt 17: Teilnahme der Gläubigen am Apostolat). Ergebnis: Anwesend 2175, zustimmend 1989, ablehnend 185, ungültig 1.
3. Abstimmung (Abschnitt 27: die Diözesaneinrichtungen, z. B. Domkapitel, sollen den Bedürfnissen der Zeit angepaßt werden). Ergebnis: Anwesend 2176, zustimmend 2163, ablehnend 13.
4. Abstimmung (Abschnitt 28: alle Priester sind Mitarbeiter des Bischofs; doch in der Seelsorge haben die Diözesanpriester die erste Stelle). Ergebnis: Anwesend 2170, zustimmend 2137, ablehnend 32, ungültig 1.
5. Abstimmung (Abschnitt 29: spezielle Empfehlung der Priester mit überdiözesanen Aufgaben). Ergebnis: Anwesend 2147, zustimmend 2137, ablehnend 9, ungültig 1.
Zum Kapitel über Ehe und Familie sprachen 14 Väter: Kardinal Journet, Fribourg (die von Erzbischof Zoghbi erwähnte Tradition der Ostkirche bezüglich Wiederverheiratung Geschiedener ist abzulehnen); Kardinal John Carmel Heenan, Erzbischof von Westminster (das Schema soll die Adoption loben; die Frage der Geburtenregelung soll man ganz weglassen); Kardinal Agnelo Rossi, Erzbischof von São Paulo, im Namen von 70 brasilianischen Bischöfen (der Kommission ist die Versöhnung der verschiedenen Meinungen gelungen; aus pastoralen Gründen drängt die Entscheidung in Sachen Geburtenregelung); Kardinal William Conway, Erzbischof von Armagh (das Kapitel bietet eine gute Gesamtschau); Kardinal Michael Browne, Kurie (der Text enthält Lobenswertes, aber die Ausführungen über die Beschränkung der Kinderzahl sind bestürzend); Adrianus Djajasepoetra, Erzbischof von Djakarta (der Text vertritt nur die westliche Eheauffassung); Frantisek Tomasek, Apostolischer Administrator von Prag (Hunger und Elend bringen schwere Folgen für das Familienleben); Franzisco Maria Da Silva, Erzbischof von Braga (der Text gefällt im allgemeinen; man sollte sich aber an die Lehre Pius' XI. halten); Remy De Roo, Bischof von Victoria, Kanada (man soll nicht allzusehr auf die Gefahren hinweisen, sondern eine positive Schau der Ehe geben); Joseph Urtasun, Erzbischof von Avignon (das Kapitel entspricht nicht den Erwartungen; die eheliche Liebe hat einen Wert in sich, unabhängig von der Zeugung); Joseph Reuß, Weihbischof von Mainz (die eheliche Liebe muß von der gesamten Ehe her gesehen werden); Herbert Bednorz, Weihbischof von Kattowitz (selbst die Atheisten erkennen die Unauflöslichkeit der Ehe an); Franziskus v. Streng, Bischof von Basel und Lugano (es ist zu bedauern, daß im Kapitel nicht die Folgerungen aus dem fünften Kapitel der Konstitution De Ecclesia für die Ehe gezogen werden; man sollte viel positiver von den kinderreichen Familien sprechen); Ignacio de Orbegozo, Prälat nullius von Yaugos, Peru (die eheliche Liebe darf nicht im Sinne einer minimalistischen Moral verstanden werden).

In der Hundertvierzigsten Generalkongregation (1. 10.) wurde die Diskussion über das Ehekapitel abgeschlossen und mit der Aussprache zum Kapitel über die Kirche und Kulturförderung begonnen. Der Generalsekretär teilte das Konzilsprogramm für den Monat Oktober mit. Er gab dabei auch bekannt, daß der Papst in der Sitzungspause vom 18. bis 23. Oktober den Bischofskonferenzen verschiedene Fragen vorlegen werde, die zur Entscheidung stehen. Die Sitzung leitete Kardinal Suenens. Anwesend waren 2128 Väter.
Im Verlauf der Sitzung wurden auch vier weitere Abstimmungen über die „Modi" zum Bischofsschema durchgeführt:
1. Abstimmung (Abschnitt 34 und 35: der Bischof muß bei Indienstnahme von Ordensleuten Rücksicht nehmen auf den Charakter des betreffenden Ordens). Ergebnis: Anwesend 2129, zustimmend 2093, ablehnend 36.
2. Abstimmung (Abschnitt 36: das Amt der Bischöfe erstreckt sich auch auf die allgemeine Gestaltung und Kontrolle der Ordensschulen). Ergebnis: Anwesend 2125, zustimmend 2046, ablehnend 76, ungültig 3.
3. Abstimmung (über die übrigen „Modi" des zweiten Kapitels). Ergebnis: Anwesend 2118, zustimmend 2090, ablehnend 26, ungültig 2.
4. Abstimmung (Gesamtabstimmung über acht „Modi" des dritten Kapitels, das die überdiözesane Zusammenarbeit der Bischöfe — Synoden, Bischofskonferenzen, überdiözesane Bischofsämter — behandelt. Einer der Modi betraf die Bestimmung, daß Nuntien und Apostolische Delegaten nicht von Rechts wegen Mitglieder der Bischofskonferenzen sind). Ergebnis: Anwesend 2060, zustimmend 2038, ablehnend 20, ungültig 2.
Zum Kapitel über Ehe und Familie sprachen: Kardinal Valerian Gracias, Erzbischof von Bombay (bezog das Schema als ganzes ein; mehr Laien müßten unter dem Siegel der Verschwiegenheit konsultiert werden); Kardinal Josyf Slipyj, ukrainischer Großerzbischof von Lemberg (das Schema ist in betont westlicher Sicht abgefaßt, der Nahe und Ferne Osten gehören auch zur Welt unserer Zeit); Hadrianus Ddungu, Bischof von Masaka, Uganda, im Namen von 70 Vätern (zu den Konzilsthemen gehört auch die Frage der Rassendiskriminierung); Antoine Hacault, Weihbischof von Saint Boniface, Kanada (Bigamie und Polygamie sind unvollkommene Ansätze zum „vollkommenen" Bund der Einehe); Paul Schmitt, Bischof von Metz, im Namen von 70 Vätern nach Abschluß der Debatte (was der Höherführung des Menschen als Menschen dient, kann auch die Kirche voranbringen).
Zum zweiten Kapitel des zweiten Hauptteils des Schemas 13 (Förderung des Kulturfortschritts) sprachen 7 Väter: Léon Arthur Elchinger, Bischof-Koadjutor von Straßburg (das Kapitel muß total verändert werden); Julian Le Couedic, Bischof von Troyes (der Mensch muß immer mehr homo faber sein, aber er darf nicht unmenschlich werden); Lucien Lebrun, Bischof von Autun (der Wert sportlicher Betätigung muß erwähnt werden); Aniceto Fernandez, Generalmagister der Dominikaner (das Thema ist von zentraler Bedeutung, und innerhalb des Themas Thomas von Aquin); Michele Pellegrino, designierter Erzbischof von Turin (die Geschichtswissenschaft ist für das Kulturverständnis von erstrangiger Be-

deutung; auch für Geistliche gilt die Freiheit der Forschung); Emile Blanchet, Titularerzbischof, Rektor des „Institut catholique" in Paris (die Beschreibung der Kultur ist dürftig; wichtig ist die Philosophie „in einer sehr philosophischen Zeit"); Candido Padin, Weihbischof von Rio de Janeiro (man sollte nicht von der Universalität der Kultur, sondern von der Komplementarität der verschiedenen Kulturen sprechen).

In der Hunderteinundvierzigsten Generalkongregation (4. 10.) wurde zunächst die Aussprache zum Kapitel über Kulturförderung abgeschlossen. Der Generalsekretär meldete den Tod von Bischof James Navagh von Patterson (USA) und Bischof Attilio Beltramino von Iringa, Tanzania. Der Sitzung präsidierte Kardinal Suenens. Anwesend waren 1944 Väter.

Zum Kapitel über Kulturförderung sprachen: Casimiro Morcillo González, Erzbischof von Madrid (das Schema bringt menschliche Kultur und christlichen Humanismus nicht zum Ausgleich); Augustin Frotz, Weihbischof von Köln (im Kulturschaffen spreche man nicht einfach vom Menschen, sondern vom Menschen als Mann und Frau); Otto Spülbeck, Bischof von Meißen (das Mißtrauen gegen die Naturwissenschaften ist im Schema überwunden); Pierre Veuillot, Erzbischof-Koadjutor von Paris (das Kapitel kann den Intellektuellen nicht befriedigen; es zeigt nicht die Bedeutung des wissenschaftlichen Fortschritts und dessen Folgen für die Welt von heute); Elias Zoghbi, Melkitischer Patriarchalvikar in Ägypten (stellt Pressemeldungen zu seiner Eheintervention richtig); Luigi Bettazzi, Weihbischof von Bologna (auch das Problematische kann eine Disposition zur Suche nach der Wahrheit sein).

Es folgen noch 11 Wortmeldungen zum Kapitel über die Wirtschaftsgesellschaft: Kardinal Giuseppe Siri, Erzbischof von Genua (der Text hat viele gute Elemente und viele Lücken; in der Frage der Mitbestimmung soll man allgemeiner sprechen); Kardinal Benjamin De Arriba y Castro, Erzbischof von Tarragona (die Kirche hat seit Leo XIII. eine großartige Soziallehre, sie wird aber nicht in die Tat umgesetzt); Kardinal José Bueno y Monreal, Erzbischof von Sevilla (das Kapitel bewegt sich noch zu stark in Denkkategorien des liberalen Kapitalismus); Edward Swanstrom, Weihbischof von New York (es fehlt ein Hinweis auf das universale Gemeinwohl und die soziale Gerechtigkeit zwischen den Nationen); Franz Hengsbach, Bischof von Essen (nach dem Urteil der Fachleute ist der Text unrealistisch); Gregorios Thangalathil, Malankarischer Erzbischof von Trivandrum (das Kapitel stellt das Leben der Christen so dar, als ob es sich im Gebrauch der Erdengüter erschöpfe); Angelo Fernandes, Erzbischof-Koadjutor von Delhi (der größte Teil der Menschheit lebt in unwürdigen Verhältnissen; um da zu helfen, soll ein eigenes postkonziliares Gremium geschaffen werden); Franjo Franic, Bischof von Split (zu furchtsam spricht das Schema von der Teilnahme der Arbeiter am Leben der Unternehmen); Joseph Höffner, Bischof von Münster (die Aussagen des Schemas erreichen nicht die Reife der drei großen Sozialenzykliken); Gerard Coderra, Bischof von Saint Jean de Quebec (das Schema verkennt die sozioökonomischen Organismen, die bereits die Gesellschaft von morgen einleiten); Segundo Garcia de Siera y Mendez, Erzbischof von Burgos (die Kirche hat von Christus keinen besonderen Auftrag für die politischen und wirtschaftlichen Probleme).

In die Hundertzweiundvierzigste Generalkongregation (5. 10.) fiel die Rückkehr Papst Pauls VI. von seiner Reise zur UNO nach New York. Der Papst begab sich direkt vom Flughafen in die Aula, wo er eine kurze Ansprache an die Väter richtete. Zum Empfang des Papstes waren auch die Diplomaten und Journalisten geladen. Der Generalsekretär gab zu Beginn der Sitzung den Tod von Bischof Agostino Rousset von Ventimiglia und Angelo Rossini von Amalfi bekannt. Die Sitzung leitete wiederum Kardinal Suenens.

Zum Kapitel über die Wirtschaftsgesellschaft sprachen noch zehn Väter: Kardinal Stefan Wyszyński, Erzbischof von Gnesen und Warschau (es gilt sowohl den Kapitalismus wie den Kollektivismus zu überwinden); Kardinal Joseph Cardijn, Brüssel (die Arbeiterschaft erwartet die Botschaft des Konzils in einer konkreten Sprache); Gerard Mahon, Generaloberer der Gesellschaft von Mill Hill (neben klaren Grundsätzen erwartet die Welt eine konkrete Initiative); Charles Himmer, Bischof von Tournai (die Wirtschaft bedarf einer theologischen Grundlage); Manuel Larraín Errázuriz, Bischof von Talca (die schwierige wirtschaftliche und soziale Lage Lateinamerikas ist immer noch eine Gefahr für den Weltfrieden); Bernardino Echeverria, Bischof von Ambato, Ekuador (die Welt von heute hat nicht Erklärungen, sondern Taten nötig); Antonio Añoveros Ataún, Bischof von Cadiz und Ceuta (die Normen des Schemas sind zu schwach, um konkret das Gewissen zu binden); Ismaele Castellano, Erzbischof von Siena (das Schema müßte stärker die Gleichgewichtsstörung zwischen Landwirtschaft und Industrie hervorheben); Corrado de Vito, Bischof von Lucknow, Indien (das Schema redet die Theologensprache; die Millionen Menschen im Elend werden sie sicher nicht verstehen).

Es folgten vier Wortmeldungen zum Kapitel vom politischen Leben: Abilio del Campo y de la Bárcena, Bischof von Calahorra (die Welt der Wirtschaft hat so viel Gewicht, daß ihre ungerechte Struktur dem kämpferischen Atheismus die beste Hilfe bietet); Eugenio Beitia, Titularbischof, Spanien (die ganzen Beziehungen zwischen Kirche und politischer Gesellschaft müssen genau aufgezeigt werden); Antoni Baraniak, Erzbischof von Posen (es ist die Frage zu klären, wie weit man der Staatsgewalt gehorchen muß, die ihre Autorität auf Zwangsmitteln und Waffengewalt gründet); Eugene Denis Hurley, Erzbischof von Durban, im Namen von mehr als 70 Vätern nach Abschluß der Debatte (die Kirche muß heute ihre eigene Freiheit erkämpfen, um die Menschenrechte zu verteidigen).

Zum Schluß gab es noch zwei Wortmeldungen zum fünften Kapitel des Schemas 13 (von der Völkergemeinschaft und der Förderung des Friedens): Kardinal Bernhard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (verschiedene Vorschläge zu einer schärferen Formulierung gegen Herstellung, Besitz und Einsatz von Atomwaffen; Militärdienstverweigerer aus Gewissensgründen sollen anerkannt werden); Kardinal Owen McCann, Erzbischof von Kapstadt (um die internationale Zusammenarbeit nach dem Konzil zu fördern, wird nochmals ein Sekretariat zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit vorgeschlagen).

In der Hundertdreiundvierzigsten Generalkongregation (6. 10.) wurde die Debatte über das Kapitel von der Völkergemeinschaft und der Förderung des Friedens weitergeführt. Die Sitzung leitete Kardinal Suenens.

Anwesend waren 2180 Väter. Zunächst wurde die Endabstimmung zum Bischofsschema durchgeführt. Das Ergebnis: Anwesend 2181, zustimmend 2167, ablehnend 14.
Sodann folgten die ersten Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die Orden.
1. Abstimmung (Abschnitt 1: die ekklesiale Funktion des Rätestandes). Ergebnis: Anwesend 2176, zustimmend 2163, ablehnend 9, ungültig 4.
2. Abstimmung (Abschnitt 2: allgemeine Kriterien für die Erneuerung des Ordenslebens). Ergebnis: Anwesend 2124, zustimmend 2113, ablehnend 9, ungültig 2.
3. Abstimmung (Abschnitt 3: praktische Regeln für die Erneuerung: Anpassung an die physischen und psychischen Bedingungen). Ergebnis: Anwesend 2062, zustimmend 2057, ablehnend 5.
4. Abstimmung (Abschnitt 4: unter Mitwirkung aller Mitglieder liegt die Zuständigkeit für die Reform bei den Oberen und den Generalkapiteln). Ergebnis: Anwesend 2064, zustimmend 2057, ablehnend 5, ungültig 2.
5. Abstimmung (Abschnitt 5: einige allen Orden gemeinsame Elemente). Ergebnis: Anwesend 2057, zustimmend 2040, ablehnend 15, ungültig 2.
6. Abstimmung (Abschnitt 6: Vorrang des geistlichen Lebens). Ergebnis: Anwesend 2055, zustimmend 2049, ablehnend 3, ungültig 3.
Zum Kapitel über Völkergemeinschaft und Förderung des Friedens gab es 12 Wortmeldungen: Kardinal Achille Liénart (nur um die Gerechtigkeit wieder herzustellen, kann man zu den Waffen greifen; wie ist aber dieses Ziel heute zu erreichen?); Kardinal Paul Emile Léger, Erzbischof von Montreal (das Konzil sollte gar nicht erst über den sogenannten „gerechten Krieg" in die Diskussion eintreten); Kardinal Léon Duval, Erzbischof von Algier, im Namen der Bischofskonferenz von Nordafrika (der Text sollte entschiedener sprechen, die Schrecken des Krieges werden nicht stark genug gezeichnet); Gabriel Garrone, Erzbischof von Toulouse (kein Kriegszustand bedeutet noch nicht Frieden und Furcht vor dem Krieg noch nicht Liebe zum Frieden); Francis Simons, Bischof von Indore, Indien (die Bevölkerungsexplosion verlangt nach neuen Lösungen); Christopher Butler, Abtpräses der englischen Benediktinerkongregation (Patriotismus ist gewiß eine Tugend, aber heute muß man universal denken; Militärdienstverweigerer sollten nicht als „moralisch unreif" bezeichnet werden); Gordon Wheeler, Weihbischof von Middlesbrough (die Lösung der Entwicklungsprobleme werde nicht durch Caritasspenden gefunden, da gerade unvernünftige Spenden das Elend vermehren); Laureano Castàn, Bischof von Sigüenza, Spanien (keine Nation besitzt uneingeschränkte Souveränität und deshalb auch nicht das Recht, den Krieg zu erklären); Joseph Marling, Bischof von Jefferson, USA (die demographischen Probleme werden zu oberflächlich behandelt); Charles Grant, Weihbischof von Northampton (das Volk Gottes muß zur Armut zuerst durch Taten Stellung nehmen; jeder Anschein, als ob das Konzil das Gleichgewicht des Schreckens billige, muß vermieden werden); Paulus Rusch, Bischof von Innsbruck (das Schema hat Lücken bezüglich des internationalen Rechts; der Offensivkrieg ist „per se" ungerecht; es soll ein internationaler Friedensrat beim Heiligen Stuhl errichtet werden); Pál Brezanóczy, Apostolischer Administrator von Eger (der Abschnitt über den Frieden gefällt; es ist anzuregen, daß der Heilige Stuhl ständig die Möglichkeit hat, bei den UN zu intervenieren).

In der Hundertvierundvierzigsten Generalkongregation (7. 10.) wurde die Debatte über das letzte Kapitel des Schemas 13 abgeschlossen, und es gab bereits die ersten Wortmeldungen zum Missionsschema. Die Sitzung leitete wiederum Kardinal Suenens.
Zu den „Modi" des Ordensschemas wurden weitere sieben Abstimmungen durchgeführt:
7. Abstimmung (Abschnitt 7: das kontemplative Leben und seine Vorbedingungen). Ergebnis: Anwesend 2140, zustimmend 2133, ablehnend 4, ungültig 3.
8. Abstimmung (Abschnitt 8: die Notwendigkeit einer aufgabengemäßen Anpassung des apostolischen Lebens der Orden). Ergebnis: Anwesend 2136, zustimmend 2126, ablehnend 7, ungültig 3.
9. Abstimmung (Abschnitt 9: vom monastischen Leben und seinen apostolischen Aufgaben). Ergebnis: Anwesend 2150, zustimmend 2142, ablehnend 7, ungültig 1.
10. Abstimmung (Abschnitt 10: über die Laienorden und ihre Gleichberechtigung mit den Priesterorden). Ergebnis: Anwesend 2148, zustimmend 2088, ablehnend 57, ungültig 3.
11. Abstimmung (Abschnitt 11: die Weltlichen Institute und ihre Anerkennung als Rätestand in der Welt). Ergebnis: Anwesend 2136, zustimmend 2112, ablehnend 22, ungültig 2.
12. Abstimmung (Abschnitt 12: das Leben nach dem Gelübde der Keuschheit). Ergebnis: Anwesend 2130, zustimmend 2126, ablehnend 3, ungültig 1.
13. Abstimmung (Abschnitt 13: das Gelübde der Armut: eine sichtbare Übung der Armut durch den einzelnen und die Gemeinschaften wird eingeschärft). Ergebnis: Anwesend 2097, zustimmend 2089, ablehnend 7, ungültig 1.
Zum letzten Kapitel des Schemas 13 sprachen noch: Kardinal Joseph Marie Martin, Erzbischof von Rouen (man müßte dem Text ansehen, wie sehr die Väter von der Friedensfrage bewegt sind); Kardinal Alfredo Ottaviani, Sekretär des Heiligen Offiziums (positive Mittel zum Aufbau des Friedens müssen angegeben werden); Mariano Gaviola, Bischof von Cabanatuan, Philippinen (Schema schweigt völlig zu den Äußerungen des Lehramtes zur Bevölkerungsexplosion); Michal Klepacz, Bischof von Łodź (die Weltlage gibt keinen Anlaß zu Optimismus; die Kirche kann aber viel zur Entspannung zwischen den Völkern beitragen); Paul Gouyon, Erzbischof von Rennes (das Evangelium liefert keine Friedensstrategie, sondern verpflichtet uns, die Mittel des Friedens zu suchen); Luigi Carli, Bischof von Segni (das Kapitel schneidet einige Fragen an, die nicht ausgereift sind); George Beck, Erzbischof von Liverpool (das fünfte Kapitel ist das wichtigste und der Schlüssel zu allem übrigen).
Mit der Wortmeldung von Erzbischof Beck war die Debatte zum Schema 13 offiziell beendet. Kardinal Agagianian gab eine kurze Einführung in das Missionsschema. P. Johannes Schütte, der Generalsuperior der Gesellschaft vom Göttlichen Wort (SVD), verlas sodann die Relatio der Kommission. Vier Väter meldeten sich noch zu Wort: Kardinal Paul Pierre Meouchi, Maronitischer Patriarch von Antiochien (das Schema ist mehr eine Vorlesung als ein kirchliches Dokument, nichts stehe im Text über die Heilsbedeutung des Glaubens und über den Bußcharakter der christlichen Botschaft); Kardinal Jaime de Barros Câmara, Erzbischof von Rio de Janeiro, im Namen von 57 lateinamerikanischen Bischöfen (die gute Neubearbeitung ist noch verbesserungsfähig hinsichtlich des Begriffs der Mission, der kirchlichen Autorität in der Mission

usw.); Kardinal Rufino Santos, Erzbischof von Manila (das Schema zeigt gut die theologischen Grundlagen, die Reihenfolge der Argumente könnte logischer sein); Kardinal Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn (die Kirche bleibt in der Verkündigung Zeichen des Widerspruchs; im Text sollte etwas über das Ärgernis der gespaltenen Christenheit gesagt werden).

In der Hundertfünfundvierzigsten Generalkongregation (8. 10.) meldeten sich nachträglich noch mehrere Bischöfe zum Schema 13 zu Wort (alle im Namen von mindestens 70 weiteren Vätern). Den Vätern wurde ein Doppelblatt mit den 14 „Modi" zum Schema über die Priesterausbildung ausgehändigt. Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2143.

Im Verlauf der Sitzung wurden die amtlichen Abstimmungen über die „Modi" zum Ordensschema durchgeführt:

14. Abstimmung (Abschnitt 14: das Ordenswesen: die Oberen sollen die Untergebenen als Kinder Gottes und mit der der menschlichen Person geschuldeten Ehrfurcht behandeln). Ergebnis: Anwesend 2152, zustimmend 2134, ablehnend 16, ungültig 2.

15. Abstimmung (Abschnitt 15: das Gemeinschaftsleben: die Klassenunterschiede sollen nach Möglichkeit fallen). Ergebnis: Anwesend 2152, zustimmend 2134, ablehnend 16, ungültig 2.

16. Abstimmung (Abschnitt 16: die Päpstliche Klausur wird in den kontemplativen Frauenklöstern in angepaßter Form beibehalten, für die tätigen Orden aber aufgehoben werden). Ergebnis: Anwesend 2141, zustimmend 2127, ablehnend 12, ungültig 2.

17. Abstimmung (Abschnitt 17: das Ordenskleid ist nach den Erfordernissen der Einfachheit und Hygiene zu ändern). Ergebnis: Anwesend 2132, zustimmend 2110, ablehnend 20, ungültig 2.

18. Abstimmung (Abschnitt 18 bis 24: nur geringfügige Veränderungen). Ergebnis: Anwesend 2082, zustimmend 2071, ablehnend 9, ungültig 2.

19. Abstimmung (Abschnitt 25: Schlußwort). Ergebnis: Anwesend 2082, zustimmend 2071, ablehnend 9, ungültig 2. Nach den Abstimmungen teilte der Generalsekretär mit, die Moderatoren hätten sich trotz der beinahe erreichten Einstimmigkeit entschlossen, in der nächsten Generalkongregation eine letzte Abstimmung zum Schema als Ganzem durchzuführen. Der Generalsekretär teilte ferner mit: die Moderatoren würden jeweils nach Ende der Diskussion über das Missionsschema und über das Priesterschema in analoger Weise abstimmen lassen wie beim Schema über die Religionsfreiheit.

Zum Schema 13 (Kapitel 5 des zweiten Teils) sprachen jeweils im Namen von wenigstens 70 Vätern noch fünf Bischöfe: Alfred Ancel, Weihbischof von Lyon (damit sich der Verzicht auf Krieg durchsetzt, muß eine mit der nötigen Macht ausgestattete internationale Autorität geschaffen werden); Jean Rupp, Bischof von Monaco (das Schema schweigt über Wanderungsprobleme); Luigi Faveri, Bischof von Tivoli (das Konzil muß sich um das Wachstum der Liebe kümmern); William Philbin, Bischof von Down, Irland (das ganze Schema vergißt zu sehr das Evangelium; man dürfe in keiner Weise den Eindruck aufkommen lassen, als sei die Gnade Gottes weniger notwendig geworden); Pierre Boillon, Bischof von Verdun (Verdun birgt 1 500 000 Tote, die durch „konventionelle" Waffen gefallen sind; man muß also auch den „konventionellen" Krieg schärfstens verurteilen).

Nach diesen Wortmeldungen wurde die Aussprache über das Missionsschema fortgesetzt. Sieben Väter nahmen noch das Wort: Kardinal Joseph Frings, Erzbischof von Köln (das Schema verdient besonderes Lob wegen seiner theologischen Grundlegung); Kardinal Bernhard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (die missionarische Tätigkeit wird zu hierarchisch verstanden); Kardinal Charles Journet, Fribourg (die absolute Notwendigkeit der Missionstätigkeit muß strikter betont werden); Martino Legarra, Prälat Nullius von Bocas del Toro, Panama (das Schema sollte die Leistungen der Ordensinstitute in den Missionen eigens hervorheben); Sisto Mazzoldi, Apostolischer Vikar von Juba, Sudan, im Namen mehrerer Bischöfe (es muß gesagt werden, daß die Kirche stets Verfolgung leide, weil in ihr das Kreuz Christi wirksam ist); Vincent McCauley, Bischof von Fort Portal, Uganda (leider wird in dem Schema über die Missionen nichts von Maria gesagt); Rudolf Koppmann, Apostolischer Vikar von Windhoek, Südwestafrika (das Schema ist gut, die Argumente sind aber nicht logisch geordnet).

Nochmals Diskussion über die Religionsfreiheit

Wie bereits am Ende der Dritten Session angekündigt, begannen die Arbeiten der Vierten und letzten Session mit der nochmaligen Diskussion der Erklärung über die Religionsfreiheit. Damit gelangte dieser bisher umstrittenste Entwurf auf seinem wechselvollen Weg durch das Konzil zum vierten Mal (nach dreimaliger gründlicher Überarbeitung) ins Plenum. Als fünftes Kapitel des Ökumenismusschemas wurde der erste Entwurf bereits auf der Zweiten Session den Vätern vorgelegt. Aus Zeitmangel und weil eine mißtrauische Minderheit schon eine Diskussion des Textes fürchtete, kam es zu keiner Aussprache. Nur in der Generaldebatte zum Ökumenismusschema wurden damals einige wenige Voten pro und contra abgegeben (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 200).

Auf der Dritten Session wurde der (inzwischen überarbeitete) Text als selbständige Erklärung vorgelegt und von der Sechsundachtzigsten bis zur Neunundachtzigsten Generalkongregation diskutiert und zur neuerlichen Überarbeitung an die zuständige Kommission weitergeleitet, ohne daß das Plenum Gelegenheit hatte, sich durch eine Grundsatzabstimmung zum Text zu äußern (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 68 ff. und S. 85 ff.).

Nach einer wechselvollen Überarbeitung während der darauffolgenden Wochen, über die wir laufend berichtet haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 115, 159 und 184), sollte der Entwurf zu einer ersten Abstimmung am Ende der Dritten Session vorgelegt werden. Wiederum wurde eine Abstimmung verhindert mit der Begründung, es handle sich in Wirklichkeit um einen neuen Text, der vor der Abstimmung noch einer eingehenden Prüfung bedürfe. Die Vertreter der Minderheit, die damals dies postulierten, fanden die Zustimmung des Konzilstribu-

nals und der Mehrheit des Präsidiums, die dann vom Papst bestätigt wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 184). Anstatt zu einer Abstimmung kam es in der letzten Generalkongregation der Dritten Session dann nur zur Verlesung der Berichterstattung der Kommission.

An Hand von 218 schriftlichen Eingaben, die bis Februar 1965 eingingen, wurde der Text zunächst auf einer Expertentagung und dann Anfang März auf einer Vollsitzung des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen überarbeitet. Anfang April wurde der Text dem Präsidenten der Theologischen Kommission zugeleitet. Im Verlauf des Monats gingen 17 Stellungnahmen von Mitgliedern der Theologischen Kommission beim Sekretariat ein. Auf einer zweiten Vollsitzung des Sekretariates Anfang Mai erhielt der Text seine endgültige Form.

Unversöhnte Standpunkte

Die neuerliche Diskussion zu Beginn der Vierten Session zog sich wiederum erstaunlich lange hin. Das mochte mit der Wiederaufnahme der Beratungen zusammenhängen, lag aber auch am Thema. 60 Väter meldeten sich von der Hundertachtundzwanzigsten bis zur Hundertzweiunddreißigsten Generalkongregation zu Wort. Vier weitere sprachen jeweils im Namen von 70 Bischöfen noch in der Hundertdreiunddreißigsten Generalkongregation nach dem amtlichen Abschluß der Debatte. Über hundert machten nochmals schriftliche Eingaben. Man ließ sich also Zeit, um die Frage erschöpfend zu behandeln, trotzdem war man vom Ergebnis der Diskussion enttäuscht.

Zunächst mußte man feststellen, daß sich die Standpunkte zwischen Mehrheit und Minderheit kaum angenähert, eher verschärft hatten. Entgegen manchen Berichten trat die Opposition gegen die Erklärung diesmal noch geschlossener auf und schickte möglichst alle Redner, die sich den oppositionellen Standpunkt mit individuellen Nuancen zu eigen machten, ins Feld. Alle längst bekannten (und widerlegten) Gegenargumente waren wiederum fünf Tage lang zu hören, vermischt mit den Stimmen, die den Text entschieden verteidigten oder die bei grundsätzlicher Zustimmung mehr oder weniger weitgehende Einwände vortrugen:

Die Lehre des Entwurfes widerspreche dem kirchlichen (päpstlichen) Lehramt, besonders dem des 19. Jahrhunderts (Kardinal Siri, Erzbischof Lefebvre, Erzbischof Morcillo, Bischof Carli); Wahrheit und Irrtum könnten nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden, nur die Wahrheit habe ein Recht auf freie Verbreitung, der Irrtum könne höchstens toleriert werden (Kardinal Siri, Erzbischof Lefebvre, Kardinal Ottaviani); man dürfe das objektive Recht der katholischen Kirche und das (nur) subjektive Recht der anderen Kirchen und Religionen nicht auf dieselbe Stufe stellen (Kardinal Florit); es gehe nicht an, daß man allen Religionen die gleiche Freiheit der Verbreitung gewähre, das bringe die Gefahr des Individualismus, Subjektivismus und Indifferentismus (Kardinal Siri, Kardinal de Arriba y Castro, Erzbischof Nicodemo, Bischof del Campo); man müsse die Frage stellen, ob die öffentliche Verbreitung von Irrtümern in katholischen Ländern nicht die öffentliche Sittlichkeit verletze, und deshalb hätten die katholischen Bürger das Recht, vor der Gefährdung ihres wahren Glaubens bewahrt zu werden (Kardinal Browne); allen dieselben Rechte zuzuerkennen, sei eine Beleidigung der katholischen Kirche und eine Gefährdung für die ungebildeten Gläubigen (Erzbischof Alvim von Lourenço Marques); wenn auch der Staat nicht zuständig sei, über Sittenfragen zu urteilen, so sei er doch kompetent, sich das Urteil der Kirche zu eigen zu machen (Erzbischof Morcillo); wenn ein christlicher Staat die Grenzen der Ausübung der Religionsfreiheit festsetze, dann stimmten seine Gesetze mit dem Naturrecht überein; sei der Staat aber nicht christlich, könnten diese Gesetze selbst dann zur Unterdrückung der Religion führen, wenn sie nicht direkt gegen das Naturrecht verstoßen (Kardinal Dante).

Das sind einige der von der Opposition vorgetragenen Argumente. Neues brachten sie nicht zutage. Sie zeigten nur, daß man zwei Jahre lang mehr oder weniger aneinander vorbereigeredet hatte. Es war für Kardinal Lefèbvre, der sich eingehend mit dieser Argumentation auseinandersetzte, ein leichtes, sie zu widerlegen: das Schema begünstige nicht den Subjektivismus und Indifferentismus, denn es gehe ja nur um die bürgerliche Freiheit innerhalb der Rechtsordnung, nicht um die sittliche Freiheit: es lehne ausdrücklich jeden Indifferentismus ab und schärfe die Verpflichtung zur Wahrheit ein; der Text gefährde nicht die Lehre von der allein wahren Religion, sondern unterstreiche sie; die Religionsfreiheit sei keine zusätzliche Gefahr für die Verbreitung des Irrtums, sondern wende sich gerade gegen jede Form unlauterer Propaganda; man brauche kein Nachlassen des missionarischen Eifers zu befürchten, aber gerade der Mangel an Freiheit verschließe dem Evangelium weite Gebiete; die Erklärung verbreite keinen falschen Humanismus, sondern zeige gerade, wie man dem Menschen seine Freiheit, Gott zu suchen, sichern müsse; und schließlich, wenn man sage, sie stehe im Gegensatz zur kirchlichen Lehrverkündigung, so müsse man dabei auch der Entwicklung der Zeitumstände Rechnung tragen.

Das schien alles sehr einfach und einleuchtend, und trotzdem wurden nach dieser Intervention in der Hundertdreiundeinunddreißigsten Generalkongregation die Argumente der Opposition mit unverminderter Intensität wiederholt. Auch führten mindestens zwei Väter (Bischof Velasco von Hsiamen, China, und Erzbischof García de Sierra von Burgos) Klage über das Verhalten der Mehrheit, die das Gewissen der Minderheit vergewaltige, indem sie ihre eigene Meinung als Wahrheit ausgebe und die Meinung der Minderheit nicht zu verstehen suche.

Beschwichtigungsversuche

Man hat anläßlich der Diskussion häufig die beschwichtigende Bemerkung hören können, alle Väter seien sich über die Religionsfreiheit einig, Gegensätze bestünden nur in der Begründung.

Mag dem so sein. Doch bei manchen Interventionen fragte man sich, was von Religionsfreiheit noch übrigbleibe, wenn man sie in jeder Weise einzuschränken versucht, wenn man beteuert, man könne die Religionsfreiheit nicht voll zugestehen, sei aber selbstverständlich für die Gewissensfreiheit; ein Staat könne selbstverständlich eine bestimmte Religion privilegieren, aber er dürfe das nicht auf Kosten der anderen Religionen. Auf wessen Kosten aber dann? Schließlich ist die Religionsfreiheit von der Gewissensfreiheit ebensowenig zu trennen, wie man Person und Gesellschaft nicht voneinander trennen kann. Anerkennt man nicht die volle gesellschaftliche Freiheit, ist es auch um die Gewissensfreiheit getan. Das sagt wenigstens deutlich das Schema. Und steht die bloße

Gewährung von Toleranz nicht im Widerspruch zur absoluten Transzendenz der Person, in der Freiheit erst zu begründen ist? Ein Aspekt, auf den übrigens gerade ein spanischer Bischof (Erzbischof Cantero von Zaragoza) hingewiesen hat. Welche Blüten kirchlichen Pragmatismus gerade aus dem Munde derer zu vernehmen waren, die Grundsätze im allgemeinen ernst zu nehmen pflegen, zeigte u. a. die Feststellung von Erzbischof Lefebvre, des Generaloberen der Väter vom Heiligen Geist, nur die katholische Kirche habe ein echtes Recht auf Freiheit, für die anderen Religionen müsse man von Fall zu Fall die Umstände prüfen.

Die eigentlichen Schwierigkeiten

Doch die Hauptschwierigkeiten bildeten nicht die Argumente einer kleinen Minderheit, auch wenn diese, äußerst konsequent in der Verfechtung ihres Standpunktes, weiterhin alles daransetzte, eine Abstimmung über das Schema, die ja die wirkliche zahlenmäßige Stärke der Opposition erweisen mußte, zu verhindern oder hinauszuzögern. Vielleicht war es einer der grundlegenden Fehler des Textes — und der Diskussion, diese Schwierigkeiten überschätzt oder einseitig wichtig genommen zu haben auf Kosten der Vertiefung der eigentlichen Fragestellung.

Hier gab es gewissermaßen eine Parallele zum dritten und achten Kapitel der Kirchenkonstitution: Man hatte bei der Formulierung der Lehre von der Kollegialität alle Mühe darauf verwandt, sich mit den grundsätzlichen Gegnern der Kollegialität auseinanderzusetzen oder ihnen entgegenzukommen, und hatte dabei alle Kräfte so sehr auf die Beziehung der Kollegialität zur Primatslehre konzentriert, „daß die innere Problematik der Lehre selbst, ihre Vielschichtigkeit, ihre Grenzen, ihre historische Variabilität gar nicht mehr recht ins Bewußtsein treten konnten" (vgl. J. Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der Dritten Session, S. 66). Ähnliches gilt für das Marienkapitel, wo die Auseinandersetzung mit den sog. Maximalisten so sehr die Diskussion bestimmte, daß der eigentliche Ertrag zur Stellung Marias in der Heilsgeschichte (von exegetischen Mängeln ganz abgesehen) dürftig blieb. Für die Erklärung über die Religionsfreiheit gilt ähnliches. Man hat sich zu sehr auf das Für und Wider der Erklärung konzentriert und hat den Begründungen nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. Hier zeichnet sich offenbar ein allgemeines Gesetz dieses Konzils ab, das zugleich seine Grenze anzeigt. Die Kirche steht in einem jähen und in mancher Hinsicht verspäteten Aufbruch und sieht sich mit einer Vielzahl äußerst vielschichtiger Probleme konfrontiert, die noch nicht in all ihren Aspekten sichtbar werden und deswegen offenbar auch nicht einer letzten Klärung zugeführt werden können. Eines dieser Probleme ist die Religionsfreiheit.

Vielleicht war das Charakteristikum der ganzen Diskussion (der vorausgegangenen und der jetzigen) nicht so sehr der geschlossene Widerstand einer kleinen Minderheit, sondern eine gewisse Unsicherheit, wenn nicht gar Befangenheit der Mehrheit der Väter bei der allseitigen Durchleuchtung des Problems, verbunden mit einem deutlichen Zögern, aus dem Faktum und der Notwendigkeit der Religionsfreiheit alle theoretisch-theologischen und praktisch-pastoralen Konsequenzen zu ziehen.

Der Grundton des Schemas und zahlreicher Interventionen war noch zu pragmatisch, als ob es in erster Linie nur eine Anpassung an die Zeitumstände ginge.

Eine eindeutige Erklärung mit ungenügenden Begründungen

Der Text beginnt mit einer Erklärung von seltener logischer Klarheit und Kraft:

„. . . die vatikanische Synode erklärt, daß das Recht auf Religionsfreiheit in der Tat in der Würde der menschlichen Person, wie sie durch die Vernunft und besonders durch das geoffenbarte Wort Gottes erkannt wird, gründet." Diese Religionsfreiheit besteht darin, „daß die Menschen frei sein müssen vom Zwang durch einzelne Menschen wie von seiten sozialer Gebilde (coetuum socialium) und jedweder menschlichen Gewalt, und zwar so, daß in religiösen Dingen weder jemand gezwungen werde, gegen sein Gewissen zu handeln, noch jemand daran gehindert werde, nach seinem Gewissen privat und öffentlich innerhalb der gebotenen Grenzen (intra debitos limites) zu handeln".

„Des weiteren erklärt [die Synode], dieses Recht müsse durch die rechtliche Verfassung der Gesellschaft (iuridica ordinatione societatis) so anerkannt werden, daß daraus ein bürgerliches Recht hervorgehe, das alle Menschen und alle religiösen Gemeinschaften gerechterweise für sich in Anspruch nehmen können. Die Sorge um dieses Recht obliegt sowohl den Bürgern wie den öffentlichen Gewalten, einem jeden in seiner eigenen Weise.

[Die Synode] erklärt schließlich, daß aus der Bekräftigung dieser Religionsfreiheit nicht folgt, daß der Mensch durch keinerlei Verpflichtungen in Sachen Religion gehalten oder von Gottes Autorität befreit sei (a Dei auctoritate emancipatum). Die Religionsfreiheit schließt nicht in sich, daß die menschliche Person Wahrheit und Irrtum gleich hoch einschätzen könne oder davon befreit sei, sich eine echte Meinung über die religiösen Dinge zu bilden, oder daß sie willkürlich festlegen könne, ob und in welcher Religion und in welcher Weise sie Gott dienen will. Die Religionsfreiheit läßt also die katholische Lehre von der einen wahren Religion und von der einen wahren Kirche Christi unberührt (intactam relinquit)."

Soweit der Wortlaut der einleitenden Erklärung, die das eigentliche Kernstück des ganzen Textes bildet. Diese ist in der vorgelegten Fassung im wesentlichen neu formuliert und steht unter Nummer zwei an Stelle des Versuchs im vorausgegangenen Entwurf, die geschichtliche Kontinuität des kirchlichen Lehramtes in Sachen Religionsfreiheit aufzuzeigen. Man hatte während der Dritten Session diesen Passus eingefügt, weniger um gewisse Fehler der Vergangenheit einzugestehen (auch das war verlangt worden), sondern eben um die Minderheit zu beruhigen, die die Kontinuität des Lehramtes, besonders das der Päpste der letzten 100 Jahre, gefährdet sah. Auf Einspruch zahlreicher Väter, die den Versuch zum Teil als fehl am Platz, zum anderen Teil für unzureichend ansahen, wurde er in der nochmals verbesserten Fassung ganz fallengelassen. An seine Stelle trat die oben zitierte Erklärung mit dem Einschub, der die Versicherung enthält, daß die Religionsfreiheit nichts mit der sog. religiösen oder sittlichen Emanzipation des Menschen, nichts mit dem Indifferentismus zwischen Wahrheit und Irrtum zu tun habe und in keiner Weise der Lehre der Kirche von der einzig wahren Religion widerspreche. An sich ein überflüssiger Einschub, denn kein Bischof dürfte auf den Gedanken kommen, jemals so etwas anzunehmen. Es handelt sich hier höchstens noch um ein spätes Nachspiel eines vulgarisierten Deismus. Er ist offenbar eingefügt, um möglichen Mißverständnissen bei den Gläubigen vorzubeugen.

Die Vernunftbeweise

Klarer und eindeutiger als in den früheren Fassungen sind im nochmals überarbeiteten Text Vernunft- und Offenbarungsgründe für den Aufweis des Rechts auf Religionsfreiheit voneinander geschieden. Der ganze, sechs Seiten umfassende zweite Teil setzt sich mit den Vernunftgründen auseinander, wiederum dargestellt in äußerster logischer Prägnanz:

Die oberste Norm des menschlichen Lebens ist das göttliche, ewige und universale Gesetz, durch das Gott die Welt und die menschliche Gesellschaft lenkt. Die Vorschriften (dictamina) dieses Gesetzes erfährt und erkennt der Mensch immer durch sein Gewissen. Dieses gehört aber zur Würde der menschlichen Person selbst. „Deswegen ist jeder gehalten, in seiner gesamten Tätigkeit treu seinem Gewissen zu folgen, damit er zu Gott, seinem Endziel, gelange."

Deswegen hat der Mensch auch die Verpflichtung und das Recht (officium et ius), nach der Wahrheit in religiösen Dingen zu suchen und seine Gewissensurteile klug durch die geeigneten Mittel zu formen. Die Wahrheit muß aber auf menschliche Weise gesucht werden, in freier Forschung und durch freie persönliche Zustimmung. Es folgt der bemerkenswerte Satz, der aus der Intervention von Titularbischof Colombo auf der Dritten Session stammt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 89 f.): „Darüber hinaus wird, da der Mensch von Natur aus gesellschaftlich ist, die Wahrheit gesucht und gefunden durch das Lehramt oder die Unterweisung und durch Mitteilung und Dialog . . ." Deswegen gelte der feierliche Grundsatz, „der verbietet, daß jemand in religiösen Dingen gezwungen werden kann, gegen sein Gewissen zu handeln".

Bis dahin ist nur von der Gewissensfreiheit des einzelnen in religiösen Dingen die Rede. In den weiteren Absätzen rückt dann stärker der gesellschaftliche Aspekt in den Vordergrund: Heute habe der Mensch einen entwickelteren Sinn für seine persönliche und gesellschaftliche Würde, deswegen sei heute auch verlangt, „daß niemand in der Gesellschaft durch irgendwelche Gewalt von seiten einzelner Menschen, durch gesellschaftliche Gebilde oder durch die staatliche Gewalt gehindert werde, privat und öffentlich in religiösen Dingen nach seinem Gewissen, selbstverständlich innerhalb der gebotenen Grenzen, zu handeln". Das wird dann bewiesen aus der sozialen Natur des Menschen und der sozialen Struktur der Religionsausübung. Dem ist die Schlußfolgerung angehängt, die, wie Kardinal Frings anmahnte, besser in die einleitende Erklärung aufgenommen werden sollte: „Es geschieht also dem Menschen Unrecht, wenn jemand seine innere Freiheit in religiösen Dingen anerkennt, ihm aber zugleich die freie Religionsausübung in der Gesellschaft, die die gebotenen Grenzen nicht überschreitet, verwehrt." Der staatlichen Gewalt komme keinerlei Gewalt in religiösen Dingen zu, ihre Zuständigkeit bleibe „in der Weise auf die irdische und zeitliche Ordnung beschränkt, daß die Menschen um so freier (expeditiore libertate) ihr letztes Ziel nach ihrem Gewissen anstreben können".

Die Kompetenz des Staates

Die genauere Kompetenz des Staates wird dann verdeutlicht an den Grenzen, die für die Ausübung der Religionsfreiheit (nicht für die Religionsfreiheit selbst, wie vielfach mißverstanden wurde) gelten: Jeder ist verpflichtet, die Grundsätze der Sozialmoral zu beachten, d. h. die einzelnen und die gesellschaftlichen Gebilde müssen sowohl den Rechten der anderen Rechnung tragen wie ihre Verpflichtungen gegenüber den anderen berücksichtigen, nach dem Grundsatz der Gerechtigkeit und Humanität. Dieser ethischen folgt die juridische Norm, die besagt, daß die Gesellschaft ein Recht hat, sich gegen Mißbrauch zu verteidigen. Die staatliche Gewalt hat deshalb das Recht, die Ausübung der religiösen Freiheit einzuschränken, wenn die öffentliche Ordnung gefährdet wird. Worin die öffentliche Ordnung besteht, wird dann genauer präzisiert: in der Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens und im gebotenen Schutz der öffentlichen Sittlichkeit. In der zweitletzten Fassung stand noch: „Die öffentliche Ordnung ist jener wesentliche Teil des Gemeinwohls, der der staatlichen Gewalt anvertraut ist, damit er vor allem durch die Zwangsgewalt des Gesetzes geschützt werde." Der Staat, so heißt es weiter im jetzigen Text, könne durch Zwangsgewalt (vi coercitiva) nur eingreifen, wenn der öffentliche Friede, die öffentliche Sittlichkeit oder die Rechte der anderen verletzt werden. Ansonsten sei es gerade Aufgabe des Staates, die freie Ausübung der Religion aller zu gewährleisten und zu verhindern, daß die rechtliche Gleichheit der Bürger verletzt wird. Jede innere Einmischung in religiöse Angelegenheiten, die Unterdrückung oder Diskriminierung einer bestimmten Religion durch den Staat wird verurteilt. Die geforderte Neutralität der staatlichen Gewalt soll aber eine positive Neutralität sein, sie soll die Voraussetzungen für das Gedeihen des religiösen Lebens fördern. Dann folgt noch der einschränkende Satz, der erst in die letzte Fassung aufgenommen wurde: Diese Regelung der Ausübung der Religionsfreiheit bedeute nicht, daß einer religiösen Gemeinschaft unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen nicht ein besonderer rechtlicher Status innerhalb der staatlichen Ordnung zuerkannt werden kann; das sei allerdings nur insoweit zulässig, als damit gleichzeitig allen anderen Religionsgemeinschaften echte Freiheit gewährt wird.

In den letzten zwei Abschnitten des zweiten Teiles wird für die religiösen Gemeinschaften nochmals analog dasselbe Recht verlangt und begründet wie für den einzelnen. Ein eigener Abschnitt befaßt sich mit der religiösen Freiheit der Familie, für die das Recht verlangt wird, das religiöse Leben unter der Aufsicht der Eltern frei pflegen und über die religiöse Erziehung der Kinder bestimmen zu können. Auch das Recht auf konfessionelle Schulen und deren Unterstützung durch den Staat wird hier mit eingeschlossen.

Mängel und Einwände

Zu den einzelnen Abschnitten des zweiten Teils — Abschnitte über die Vernunftbeweise — gab es zahlreiche Einwände sowohl von seiten der Befürworter wie von seiten der Gegner des Textes: ganz besonders zu dem Abschnitt über die Begrenzung der Ausübung der Religionsfreiheit. Zahlreiche Väter fanden die Formulierungen zu schwach oder zu unklar (Kardinal Frings, Kardinal Seper, Kardinal Jaeger, Erzbischof Baraniak, Erzbischof Muñoz Vega, Koadjutor Elchinger u. a. m.). Vage ist tatsächlich der Hinweis auf die Beobachtung der Sozialmoral. Hier war der frühere Text u. E. sogar klarer. Dort war als erstes Begrenzungsprinzip der Ausübung der religiösen Freiheit einfach die personale Verantwortung gegenüber den anderen angegeben. Auch mit der Weiterentwicklung der Funktion der öffentlichen Gewalt und der Beziehung der Religionsfreiheit zum Gemeinwohl

hatte man offenbar kein rechtes Glück. Jedenfalls wurde geltend gemacht, auch die jetzige Formulierung, die dem Staat nur ein Eingriffsrecht zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung zuerkennt, öffne unter Umständen staatlicher totalitärer Willkür Tür und Tor, denn sie pflege ja meist zu bestimmen, was unter öffentlicher Ordnung zu verstehen sei. Auch der Hinweis auf die öffentliche Sittlichkeit schien vielen zu vage und brachte bei manchen offenbar erst wieder den Gedanken auf, man könne doch nicht einem religiös völlig neutralen Staat zustimmen, denn in den Bereich der Religion falle ja auch die öffentliche Sittlichkeit, man müsse dann also auch einem moralisch neutralen Staat zustimmen.

Gemeinwohl oder öffentliche Ordnung?

Was die spezielle Funktion des Staates bei der möglichen Beschränkung der Ausübung der Religionsfreiheit betrifft, so hieß es im ersten Entwurf, der Staat habe ein Recht, einzugreifen, wenn sich diese Ausübung gegen das Gemeinwohl richte. Das war vielen zu unklar. Man interpretierte dann die Stelle in der zweiten Fassung dahingehend, daß die Ausübung der Religionsfreiheit eingeschränkt werden könne, wenn sie gegen das Gesellschaftsziel als solches verstoße. In der dritten Fassung wurde dann zum erstenmal der Begriff der öffentlichen Ordnung als Unterscheidungskriterium eingeführt, und zwar in der Weise — das wird in der dem Text angefügten Relatio ausführlich erklärt —, daß man den ordo publicus sozusagen als eine negative Umschreibung der Erhaltung des gesellschaftlichen Gutes als solchen versteht. Während zum Gemeinwohl alle Güter gehören, die der Vervollkommnung der Person in der Gesellschaft dienen, meine die öffentliche Ordnung den notwendigen Seinsbestand der Gesellschaft selbst.

Einen realistischen Vorschlag machte Kardinal Seper zur Spezifizierung des ordo publicus. Er verlangte, daß ausdrücklich gesagt werde, daß die Berufung auf den ordo publicus notwendig den Rechtsstaat voraussetze. Damit wäre ein weiterer „Riegel" vorgeschoben. Jeden Mißbrauch auszuschließen ist unmöglich, und deswegen ist eine zu starke Konzentration auf diesen Punkt kaum von Nutzen.

Starke Einwände wurden gegen den Einschub mit der Rechtfertigung des „konfessionellen" Staates unter gewissen historischen Umständen erhoben. Kardinal Frings, Kardinal Alfrink, Kardinal Silva Henríquez, Erzbischof Doumith verlangten dessen Streichung. Kardinal Seper schränkte ein: wenn ein Staat eine Religionsgemeinschaft zu Recht in besonderer Weise unterstütze, so könne das nur aus außerreligiösen Gründen zur Rettung kulturellen Erbes, zur Erhaltung von Kunstdenkmälern usw. geschehen. Kardinal Jaeger verteidigte den Einschub. Darf man dem amtlichen Bulletin glauben, so haben sich in dieser Sache zwei deutsche Kardinäle diametral widersprochen. War der Hinweis Jaegers als eine Geste gegenüber den Spaniern und einigen Italienern zu verstehen, die die Beibehaltung und Verstärkung dieses Einschubs im Sinne des konfessionellen Staates forderten? Aufgefallen ist, daß sich die Amerikaner zu dieser Frage kaum äußerten.

Die Religionsfreiheit und die Bibel

Im dritten Teil der Vorlage wird die Religionsfreiheit im Lichte der Schrift gedeutet. Sie habe ihre Wurzeln in der Heilsgeschichte: Gott habe immer gewollt, daß der Mensch ihm aus freien Stücken anhänge. Das wird gezeigt an Hand der Geschichte des Alten Bundes, am Beispiel Christi und der Apostel. Die Freiheit des Glaubensaktes wird als Kernstück kirchlicher Überlieferung dargestellt. Im gleichen Teil, und deswegen eigentlich nicht ganz am Platze, folgen dann Hinweise und Forderungen bezüglich der spezifischen Freiheit der Kirche. In der katholischen Tradition gelte die Freiheit der Kirche als Grundprinzip für die Beziehungen zwischen Kirche und staatlicher Ordnung. Es folgen noch die nur indirekt zum Thema gehörigen Mahnungen über die Aufgabe der Kirche, das Evangelium zu verkünden und die Gläubigen in die ganze katholische Wahrheit einzuführen. Damit wird aber auch die pastorale Mahnung verbunden, die im ersten Entwurf am Beginn stand, bei der Verkündigung der Wahrheit klug und geduldig gegenüber dem vorzugehen, der sich im Irrtum befindet. Da die pastoralen Konsequenzen einer klar formulierten und in den Begründungen stichhaltigen Erklärung zur Religionsfreiheit für breite Bereiche der Kirche beträchtlich sein dürften, hätte man sich im pastoralen Teil, den Kardinal Frings wesentlich gekürzt wissen wollte, etwas mehr Kraft erwartet.

Etwas dürftig und die Sache nicht immer treffend wirken auch die verschiedenen Schriftzitate im zweiten Teil. Nicht umsonst war von Spaniern und Italienern immer wieder zu hören: die Schrifttexte beweisen nichts. Oder von nordeuropäischer Seite: biblische Zitate würden zur Stützung der Religionsfreiheit herangezogen, die in Wirklichkeit die Freiheit der Erlösten meinten. Der Entwurf unterscheide nicht genug zwischen moralischer, psychologischer und juridischer Freiheit.

Auf der aufsteigenden Linie

Die Grundschwierigkeit des Textes liegt wohl trotz fortschreitender Klärung und hervorragender Formulierung in dem unausgeglichenen Nebeneinander von Vernunft- und Offenbarungsbeweisen, wobei das Schwergewicht eindeutig auf den Vernunftbeweisen liegt und die Hinweise auf die Heilsgeschichte eher als erklärendes Beiwerk empfunden werden. Eine kräftigere theologische Argumentation wäre dem Entwurf sicher zustatten gekommen. Ihr Fehlen liegt wohl an der einseitigen staatskirchenrechtlichen Orientierung der Verfasserschaft sowie an der Bindung an eine bestimmte Schulrichtung. Weiter: Die Begründung aus der Würde der menschlichen Person kommt, an philosophischen Maßstäben gemessen, über das Stadium der Beschreibung nicht hinaus. Der so verwandte Begriff von der Würde der menschlichen Person ist letztlich nicht viel klarer als die Begründung der Religionsfreiheit aus der „göttlichen Berufung" des Menschen im ersten und zweiten Entwurf. Auch hier und nicht nur im Schema 13 spürte man den Mangel einer durchdachten theologischen Anthropologie.

Drei Interventionen, die die Hintergrundproblematik des Entwurfes unter je verschiedenen Aspekten beleuchteten, seien zum Schluß eigens erwähnt: die Interventionen der Kardinäle Urbani, Beran und Silva Henríquez.

Urbani versuchte in seiner vielbeachteten Intervention im Namen von 32 venezianisch-lombardischen Bischöfen denen die Angst zu nehmen, die sich vor einer entschieden positiven Stellungnahme zur Religionsfreiheit fürchten, auch wenn sie ihr sachlich zustimmen. Die Religionsfreiheit und damit die Freiheit überhaupt werde heute vielfach unterdrückt. Die Erklärung werde deshalb zur

Förderung der Freiheit in der modernen Gesellschaft beitragen. Für die Kirche sei das Problem relativ neu, das von den Päpsten des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts noch nicht klar gesehen wurde. Doch zeige sich auch im päpstlichen Lehramt eine aufsteigende Linie von Gregor XVI. bis zu Johannes XXIII. An dieser aufsteigenden Linie müsse das Konzil mutig weiterbauen. Man könne die Sorgen verstehen, die die Erklärung auslöse, man müsse aber mit offener Einstellung in die Zukunft schreiten und nicht aus Opportunität, sondern um der Wahrheit willen sprechen. Kardinal Urbani wurde zwei Tage später von Erzbischof Baldassarri von Ravenna, der im Namen von 22 Bischöfen der Emilia und Flaminia sprach, unterstützt. Baldassarri verband allerdings mit Recht mit seiner energischen Forderung nach der Verabschiedung der Erklärung den Wunsch, die theologischen Begründungen möchten noch vertieft werden, die angeführten Vernunftgründe seien „weder tief noch ausgereift". Man darf diese italienischen Interventionen wohl als einen Erfolg der neuen Leitung der Bischofskonferenz ansehen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 596).

Noch eindrucksvoller verfocht der greise Kardinal Beran, der zum erstenmal nach seiner Entlassung aus der Zwangskonfinierung in der Tschechoslowakei sprach, Inhalt und Intention der Erklärung. Die Geschichte zeige, wie nötig es sei, daß das Konzil „klar und ohne Einschränkung" die Gewissens- und Religionsfreiheit lehre. Wenn das im Geist der Buße für die früheren Sünden geschehe, werde das moralische Ansehen der Kirche zum Heil der Menschen wachsen und die heutigen Verfolger der Kirche heilsam beschämt werden. In seiner Heimat müsse die Kirche heute für ihre früheren Sünden (er nannte den Fall Hus und die teilweise Zwangskonvertierung Böhmens im 17. Jahrhundert) büßen. Eine eindeutige Erklärung könne die Kirche vom „Trauma" ihrer Geschichte befreien. Erzbischof Baraniak von Posen ergänzte die Forderung Berans durch den Hinweis, die Erklärung solle gleich zu Beginn sagen, daß es auch in der Kirche Einrichtungen gegeben habe, die die Religionsfreiheit einschränkten. Offenbar fiel es den Bischöfen aus dem Ostblock wesentlich leichter, über das „geschichtliche Trauma" der Kirche frei zu sprechen.

Tatsächlich wird die Wirkung der Erklärung in erster Linie nicht einmal so sehr von der Schlüssigkeit ihrer Begründungen abhängen, sondern von der ehrlichen Intention des Konzils, vom Bemühen der Kirche um die Wahrhaftigkeit gegenüber der eigenen geschichtlichen Vergangenheit und von dem Mut, ohne opportunistische Einschränkungen, so „verständlich" sie sein mögen, die praktischen Konsequenzen zu ziehen. Kardinal Silva Henríquez sprach vom „neuen Geist", den die Erklärung in die apostolische Tätigkeit der Kirche trage, da sie im Verkünder des Evangeliums den Sinn für Freiheit und Verantwortung stärke. Die Tätigkeit der Kirche müsse frei sein von jeder materiellen oder politischen Beeinflussung, von jedem wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und psychologischen Zwang. Das gelte auch vom Verhältnis der Kirche zu ihren Gläubigen. Wohl erst in dieser Intervention ist die wahre Bedeutung der Erklärung für das Handeln der Kirche sichtbar geworden. Vielleicht hat ihre unbestechliche Argumentation denjenigen, die der Erklärung zwar zustimmen, aber vor dem möglichen Verlust an politischen und institutionellen Sicherungen der Kirche zurückschrecken, etwas ihre Befangenheit genommen.

Die Abstimmung

Der Weg zur Abstimmung war mühsam (vgl. ds. Heft, S. 665 ff.). Die verschiedensten Argumente wurden dagegen ins Spiel gebracht. In den Führungsgremien fand sich keine Mehrheit, bis der Papst entschied. Die Frage, über die die Väter abzustimmen hatten, lautete: „Gefällt den Vätern der nochmals überarbeitete Text über die Religionsfreiheit als Basis der endgültigen Erklärung, die in Übereinstimmung mit der katholischen Lehre von der wahren Religion und unter Berücksichtigung der in der Aussprache vorgeschlagenen und nach den Regeln der Geschäftsordnung zu approbierenden Verbesserungen zu vervollkommnen ist?" Auf diese etwas intrikate Frage, die auf Entgegenkommen, aber auch auf allseitige Absicherung von seiten der Kommission abgestimmt war, antworteten von 2222 Abstimmenden 1997 mit ja, 224 mit nein. Damit war die Ungewißheit vom Plenum genommen, das zahlenmäßige Verhältnis von Mehrheit und Minderheit bekannt.

Man möchte dem Text wünschen, daß er nun in der Endphase seiner Überarbeitung nicht zu sehr durch die bloße Abwehr oder Auseinandersetzung mit der relativ kleinen Minderheit belastet wird, hinter der keineswegs geschlossene Formationen oder gar Bischofskonferenzen, wohl aber kleine Minderheiten aus den verschiedensten Ländern stehen, sondern daß genügend Handlungsraum für die noch notwendige sachliche Verbesserung des Textes bleibt, damit dieser an Glaubhaftigkeit gewinne.

Die Sendung der Kirche in der Welt dieser Zeit

Die abschließende Debatte zum Schema 13

Anerkennung für die Kommission wegen der geleisteten Arbeit, bedingungsweise Zustimmung zum Text als Ganzem, gelindes Erschrecken über den fast zu einem Buch angewachsenen Umfang (lateinischer Wortlaut mit Berichterstattung 122 Seiten, deutsche Übersetzung ohne Berichterstattung 121 Seiten), ziemlich harte, wenn auch oft gegensätzliche Kritik an Stil, Sprache, Komposition, Zielsetzung und Ausrichtung des Schemas und eine unübersehbare Menge von detaillierten Verbesserungsvorschlägen zu einzelnen Abschnitten (Atheismus, Ehe und Familie, Gesellschaft und Wirtschaft, Bevölkerungsfragen, internationale Zusammenarbeit, nukleare Rüstung und Krieg), das waren die Kennzeichen der zweiten und abschließenden Diskussion zum Schema 13.

Noch einmal erlebte das Konzil mit diesem Thema kurz vor dem Ende der Diskussionen einen wirklichen Höhepunkt, noch einmal zeigte es seine ganze Vitalität, aber auch noch einmal wurde allen Vätern eindringlich gezeigt, wie schwer es für ein Konzil, für die kirchliche Hierarchie, für die Theologie und für die Kirche überhaupt ist, die Probleme, die die Welt und die Menschen der Gegenwart bewegen, im Lichte ihrer Sendung so darzustellen, daß die Kirche einerseits ihren Aufgaben- und Kompetenzbereich nicht überschreitet und von Dingen

spricht, für die sie weder gerüstet noch zuständig ist, und anderseits sich nicht in Ermahnungen und Beschreibungen ergeht, die sich nicht nur als arge Vereinfachungen komplizierter „weltlicher" Sachverhalte erweisen, sondern zu wenig Konkretes bieten, um Ansatz für das „aggiornamento" der Kirche zu sein.

Die schwierige Aufgabe der Kommission

Die Kommission, der zunächst die Abfassung und dann die Überarbeitung des Entwurfs aufgegeben war, hatte eine fast nicht zu lösende Aufgabe übernommen. Denn wie die Mitglieder der Gemischten Kommission bei der Abfassung des Entwurfs, waren sich auch die Väter bei der Diskussion auf der Dritten Session (vgl. den ausführlichen Bericht in der Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 167—178) weder vollends darüber einig, wer eigentlich der Adressat dieses Konzilsdokumentes sein sollte, noch darüber, ob es die spezifische Heilssendung der Kirche in der Welt von heute darstellen, die Charta für den von Paul VI. inaugurierten Dialog mit der Welt sein oder einfach über einige konkrete Probleme unserer Zeit handeln sollte, zu deren Lösung die Kirche als Kirche beizutragen hofft. Die Diskussion hatte zwar die Problemstellung verdeutlicht, sie hat aber damit noch kaum die Aufgabe der Kommission erleichtert.

Diese hatte noch während der Dritten Session mit den Revisionsarbeiten begonnen. In mehreren Sitzungen in den letzten Tagen der Dritten Session wurden Grundlinien und Programme festgelegt sowie die zahlenmäßige Erweiterung der zentralen Subkommission, die den früheren Text redigiert hatte, beschlossen, um möglichst Vertreter aus allen Kontinenten zu Wort kommen zu lassen. Zugleich wurde ein kleines Redaktionskomitee zusammengestellt. Kanonikus Pierre Haubtmann wurde zum Hauptredakteur bestellt. Dieser wurde bei der Redaktion von P. Tucci SJ, Direktor der „Civiltà Cattolica", P. Hirschmann SJ, Frankfurt-St. Georgen, und Kanonikus Charles Moeller, Löwen, unterstützt. Vom 31. Januar bis 6. Februar fand in Ariccia bei Rom eine erste erweiterte Arbeitssitzung statt, an der neben 29 Vätern 38 Periten und etwa 20 Laien teilnahmen. Hier und auf der anschließenden Plenarsitzung der zentralen Subkommission wurde Inhalt und Struktur des neuen Textes im wesentlichen festgelegt, der nach zahlreichen Verbesserungen durch die verschiedenen Unterkommissionen auf der Vollsitzung der Gemischten Kommission vom 29. März bis 6. April 1965 nochmals durchdiskutiert, verbessert und dann fast einstimmig gebilligt wurde. Auf ihrer Sitzung vom 11. Mai beschloß die Koordinierungskommission, den Text in der vorliegenden Form an die Bischöfe zu verschicken. Mit dem amtlichen lateinischen Text wurde den Vätern auch die ursprüngliche französische Version des Schemas zugeschickt. Die Übersetzungen in die anderen wichtigsten Fremdsprachen wurden den Vätern zu Beginn der Diskussion in der Aula ausgehändigt.

Erklärung oder Konstitution?

Bei der Überarbeitung gingen die Mitglieder der Kommission von der Grundentscheidung aus, keinen völlig neuen Text zu schaffen, sondern vom bereits vorhandenen als Basis für den endgültigen auszugehen. Auf Veranlassung durch den Vorsitzenden der Koordinierungskommission wurde der wesentliche Inhalt der früheren Annexe über die Einzelprobleme in das Schema selbst aufgenommen. Betrachtet man den ursprünglichen Text mit den Annexen als ein Ganzes, so erscheint der neue Text gegenüber dem alten nicht so grundlegend verändert, wie man vielleicht vermutet hatte. Wenn auch der ganze Text gründlich überarbeitet und dieser oder jener Abschnitt neu eingefügt, der Stil vereinheitlicht und verbessert, der mehr theoretisch-lehrhafte und der praktische Teil schärfer voneinander geschieden wurden, so sind die Vorzüge und Mängel des neuen Textes im wesentlichen doch dieselben wie die des früheren. Die Diskussion hat das bestätigt. Der entscheidende Durchbruch ist weder im Sinne theologischer Vertiefung noch im Sinne der Konkretisierung der Aussagen im praktischen Teil (letzteres scheint noch eher gelungen als ersteres) erfolgt. Ob das neue Titelattribut „Pastoralkonstitution", das ebenfalls von der Koordinierungskommission (wohl nicht ohne die Absicht, den Aussagewert des Schemas abzuschwächen) verfügt wurde, der Verdeutlichung der Intention des Schemas gilt, wurde von mehreren Bischöfen ausdrücklich verneint. So erwecke man eher den Eindruck, als wolle man auf stichfeste theologische Argumente verzichten.

Ein großer Teil der Väter schlug vor, den langen Text in eine kürzere Erklärung nach Art einer Botschaft an alle Menschen zu verwandeln, weil diese Form dem Inhalt des Entwurfs und seiner Intention besser entspreche. Wieweit diese Möglichkeit nach der nochmaligen Diskussion ernstlich in Betracht gezogen wird, läßt sich gegenwärtig nicht absehen. Eine Erklärung böte immerhin den Vorzug, konkret zur „Welt" sprechen zu können, ohne sich auf unsichere Begründungen einlassen oder gar festlegen zu müssen. Man muß schließlich bedenken, daß die vielen vom Schema aufgeworfenen Fragen innerkirchlich noch nicht genügend geklärt sind, um Festlegungen zu erlauben. Manches, was im Schema steht, ist sehr zeitbedingt, und vieles wird sich in kurzer Zeit als überholt, als unzulänglich oder gar als falsch erweisen. Denn von Anfang an waren die Verfasser der Versuchung ausgesetzt, die Welt der Gegenwart mit Welt überhaupt zu verwechseln.

Der Inhalt des überarbeiteten Entwurfs

Ob der Länge des Textes ist eine ausführliche Inhaltswiedergabe hier nicht möglich. Wir beschränken uns deshalb auf die Nennung der wesentlichsten Titel.

Im Vorwort wird die Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheit ausgedrückt. Adressaten des „Konzilsworts" sollen nicht nur die Christen, sondern alle Menschen sein. Dialog und Bereitschaft zum Dienst an der Welt sind Ziele des Konzils. Im Anschluß an das Vorwort folgen einige „einführende Darlegungen" zu einigen „Weltphänomenen" unserer Zeit: tiefgreifende Veränderungen der Existenzbedingungen, soziale Umwälzungen, Gleichgewichtsstörungen, positive Entwicklungen: Streben nach sozialer und personaler Emanzipation, Streben nach sozialer, politischer und wirtschaftlicher Stabilität. Die sittliche Ambivalenz aller modernen Entwicklungen wird herausgestellt. Im ganzen zeigt sich hier gegenüber dem früheren Text doch größerer Realismus, auch wenn dieser Realismus wieder überwuchert ist von einer üppig-überschwänglichen Sprache, von der gerade die angefertigte deutsche Übersetzung köstliche Proben liefert.

Das eigentliche Corpus des Entwurfs umfaßt zwei Teile mit jeweils vier bzw. fünf Kapiteln. Der erste Teil enthält allgemeine Darlegungen, der zweite Teil die konkreten Probleme. Der erste Teil mit dem Titel „Die Kirche und die Situation der Menschheit" enthält die vier

Kapitel: über die Berufung der menschlichen Person (der Mensch als Ebenbild Gottes, die Würde seines Leibes, seine geistige Würde, die Würde seines Gewissens, die Bedeutung seiner Freiheit, die soziale Natur des Menschen, der Mensch angesichts des Todes, Gott und die menschliche Selbstbestimmung, das Problem des Atheismus, der Mensch im Geheimnis der Inkarnation); über die menschliche Gesellschaft (gegenseitige Abhängigkeit von Person und Gesellschaft, zunehmende gesellschaftliche Verflechtung, Notwendigkeit weltweiten Gemeinwohls, gesellschaftliche Achtung der menschlichen Person, grundsätzliche Gleichheit aller Menschen, soziale Liebe und Solidarität, Überwindung einer rein individualistischen Ethik, Mitverantwortung und Mitbeteiligung am sozialen Leben, theologische Grundlagen des sozialen Lebens); über den Sinn menschlichen Wirkens in der Welt (was ist der Sinn menschlichen Tuns nach dem Zeugnis der Schrift?, christlicher Glaube und menschlicher Fortschritt, die Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche, der Sinn des menschlichen Tuns in der Erlösungsordnung, der neue Himmel und die neue Erde, die universale Herrschaft Christi über die Welt, der Anruf des Kreuzes); über die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute (Erlösungsordnung und Schöpfungsordnung, die universale Sendung, die Einheit von Glauben und Leben, die Stellung der kirchlichen Stände bei der Erfüllung des Weltauftrags, der Beitrag der Welt zum Nutzen der Kirche, Brüderlichkeit und Geist der Armut).

Das Bestreben der Gemischten Kommission, in diesem ersten Hauptteil eine Art theologischer Anthropologie grundzulegen, scheint nicht gelungen. Wohl sind Ansätze dazu da, lobenswerte Ansätze, aber es fragt sich, ob sie so entwickelt werden können, daß sie noch in diesem Konzil Frucht bringen. Einen großen Fortschritt bringt dieser erste Teil freilich, und dieser hebt vielleicht alle Mängel auf oder läßt sie als zweitrangig erscheinen: Man bemüht sich wirklich und mit allem Ernst, die Welt, oder was das Schema als Welt bezeichnet, in ihren verschiedenen Erscheinungsformen zu sehen, zu verstehen, zu akzeptieren ohne komplexhafte Abwehr und ohne vorfabrizierte Patentlösungen.

Die praktischen Probleme

Der zweite Teil, der die konkreten Probleme der Gegenwart behandelt, besteht aus den fünf Kapiteln: über Ehe und Familie (die heutigen gesellschaftlichen Voraussetzungen von Ehe und Familie, der religiöse Charakter der Ehe, die eheliche Liebe und Fruchtbarkeit, der Schutz des Lebens); über Förderung des Kulturfortschritts (Pluralität der Kulturen und die wachsende Tendenz zur Gleichförmigkeit, der Mensch als Schöpfer der Kultur und die Schwierigkeit der Beherrschung des zivilisatorischen Fortschritts, die Kultur im Lichte des Glaubens, die vielerlei Beziehungen zwischen der christlichen Botschaft und der kulturellen Entwicklung, die Möglichkeit freier kultureller Entfaltung, die Verwirklichung des Rechts aller auf Kultur, Verhältnis von Kultur und christlicher Bildung — mit einigen Vorschlägen zu intensiverer Zusammenarbeit zwischen kirchlichem Lehrbetrieb und Profanwissenschaften); über die Wirtschaftsgesellschaft (allgemeine Charakteristik der heutigen Wirtschaft, Grundgesetze wirtschaftlicher Entwicklung, Beseitigung der wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede und Gegensätze, moderne Arbeitsbedingungen und Freizeitgestaltung, Teilnahme am Unternehmen und an der Gestaltung der Gesamtwirtschaft, die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen, Investitions- und Finanzwesen, wirtschaftliche Beziehungen zwischen reichen und armen Ländern); über das politische Leben (heutige Entwicklungen, Wesen und Ziel der politischen Gemeinschaft, die Mitwirkung aller Bürger bei der Gestaltung des politischen Gemeinwesens); über die Völkergemeinschaft und die Förderung des Friedens (das Wesen des Friedens, die internationale Gemeinschaft und der Aufbau des Friedens, die internationale Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem Gebiet, die Aufgaben der Entwicklungsländer bei der Förderung der Entfaltung ihrer eigenen Völker, internationale Zusammenarbeit zur Lösung der Bevölkerungsprobleme und Bevölkerungspolitik, der totale Krieg, das „Gleichgewicht des Schreckens", internationale Zusammenarbeit zur Verhinderung von Kriegen, die Vermeidung territorial begrenzter Kriege, die Präsenz der Kirche in den internationalen Gemeinschaften.

Der zweite Teil ist zweifellos besser gelungen als der erste, der zu vieles zu allgemein behandelt. Freilich unterlag man hier häufiger der entgegengesetzten Versuchung, zu allzu vielem möglichst konkret zu sprechen und dabei verwickelte Probleme (insbesondere in dem Abschnitt über die Wirtschaftsgesellschaft) zu vereinfachen oder gar zu verniedlichen. Mancher wird wahrscheinlich nur schwer einsehen, warum sich die Kirche bzw. das Konzil zu Fragen der Finanz- und Investitionspolitik oder zu Problemen des internationalen Handels äußern soll.

Schwach und eigentlich wohl überflüssig ist der neue Abschnitt über das politische Leben, der von einigen Vätern auf der Dritten Session eigens gewünscht wurde. Außer einer klaren Verurteilung des modernen Totalitarismus und der Forderung nach einem gesicherten Rechtsstaat — beides sicher zeitgemäße und wichtige, aber auch leicht anderswo unterzubringende Forderungen — hat der Abschnitt wirklich nicht viel zu bieten. Und die Väter wußten offenbar auch nichts Rechtes damit anzufangen, denn nach drei Wortmeldungen entschied man sich bereits für den Abschluß der Debatte. Nur Erzbischof Hurley von Durban meldete sich noch als vierter Redner nach Abschluß der Debatte zu Wort und lobte den Text, weil er sich bei der Analyse des Verhältnisses von Kirche und Staat auf die juristischen Aspekte beschränke und den traditionellen, aber mißverständlichen Ausdruck von der „vollkommenen Gesellschaft" vermeide. An ein wirklich akutes und bedenkenswertes politisches Problem erinnerte allerdings Erzbischof Baraniak von Posen, an die Frage nämlich, wie weit der Bürger zum Gehorsam gegenüber einer Staatsgewalt verpflichtet sei, die ihre Autorität nur mit Zwangsmitteln und Waffengewalt durchsetzt. Es sei jedenfalls keine genügende Antwort auf den Gewissensnotstand der Christen in vielen Ländern, wenn zwar die politische Unterdrückung beklagt, aber an anderer Stelle dann nur der göttliche Ursprung der Autorität und der entsprechende Gewissensgehorsam hervorgehoben werde. Die Frage tauchte später an dem Problem der Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit eines Krieges wieder auf, als Kardinal Ottaviani auf die Lehre von Thomas von Aquin verwies, die Volksvertreter und das Volk selbst hätten das Recht, ein Regime zu stürzen, wenn dieses unmittelbar einen Krieg vorbereite.

Zwei fundamentale Mängel

Zum Schema als Ganzem und insbesondere zu seinem ersten Hauptteil wurden in der Diskussion zwei funda-

mentale Mängel festgestellt: mangelnde theologische Verarbeitung der gesamten Problematik und — im Zusammenhang damit — ein zu oberflächlicher Optimismus in der Beurteilung des gegenwärtigen Weltgeschehens. Fundamentale Begriffe bleiben im Text ungeklärt, auch solche, deren Darstellung bereits auf der Dritten Session beanstandet worden war. Wenigstens drei Väter (Kardinal Frings, Bischof Charue und Kardinal Rossi) forderten eine genauere Erklärung des Begriffs Welt. Das Schema gibt zwar bereits im Vorwort eine kurze Umschreibung der verschiedenen Bedeutungen von Welt: als „Gesamtheit der von Gott geschaffenen Dinge", als die in Christus erlöste Menschheit (!) und Welt „als Zeichen des Bösen", die heute im Widerspruch steht gegen Gott, „bis auch sie am Ende selbst durch den Glauben zum Heil kommt" (!). Kardinal Frings bemerkte dazu, der Begriff Welt erscheine im Text nirgends eindeutig, bald sei die Welt die Summe aller geschöpflichen Dinge, bald die von Gott geliebte Welt der Sünder, bald der christusfeindliche Äon, der am Ende gerichtet wird. Die beiden letzten Bedeutungen würden im Text falsch verbunden, so daß es scheine, als ob die Welt als Zeichen des Bösen am Ende durch den Glauben gerettet werde. Überhaupt nicht sei die Rede von der Welt in dem heute geläufigen Sinne als „Summe aller von Menschenhand geschaffenen Dinge und als Vereinigung der Menschen im technischen Schaffen". Von dieser Welt und ihrer Beziehung zur Welt im biblischen Sinne müßte das Schema handeln und zeigen, wie das Volk Gottes in ihr leben kann und muß. Tatsächlich wären in diesem Hinweis die Stichworte für einen Entwurf gegeben, der von der spezifischen Welt der Gegenwart ausgehen und diese mit dem biblischen Verständnis von Welt konfrontieren könnte.

Elemente einer biblischen Anthropologie

Tatsächlich fehlen aber im gegenwärtigen Entwurf noch weitgehend die Voraussetzungen für ein solches theologisch konzentriertes Weltverständnis. Das kommt wohl daher, daß Versuche philosophierender Beschreibung, wo biblische Grundlegung notwendig wäre, vorherrschen. Bischof Rusch hat neben vielen anderen darauf hingewiesen. Bischof Volk zählte eine ganze Kette theologischer Unzulänglichkeiten des Textes auf: Das Schema tue so, als ob das Verhältnis von Gottesreich und Welt total verändert wäre, dann müßte man aber das Evangelium neu schreiben. Die immer aktuellen Fragen nach Leid, Tod, Undurchdringlichkeit von Welt, Mensch und Geschichtlichkeit würden nicht ausreichend gewürdigt. Die Beschreibung des Verhältnisses von Natur und Gnade sei mangelhaft, die Gründe für die Verwerfung des Atheismus blieben undeutlich, die Christologie sei unzulänglich, unklar bleibe auch die Erlöserrolle Christi und infolgedessen auch die Bedeutung der Kirche in der Welt. Theologische Vertiefung aller Aussagen sei notwendig „als Grundlage für das Recht und die Art der Kirche zur Welt zu sprechen". Dieser Tenor kennzeichnete einen Großteil der Interventionen.

Weihbischof Schick nannte in einer vielbeachteten Intervention einige Grundelemente einer biblischen Anthropologie, die die Grundlage des Schemas bilden könnten: Damit die Kirche ihr Wirken in der Welt recht verstehe, müsse die Lehre von der Schöpfung neu vertieft und Schöpfungs- und Erlösungsordnung gegenseitig integriert werden. Nach dem biblischen Schöpfungsbericht sei der Mensch mehr als nur Gipfelpunkt der irdischen Schöpfung, sondern er sei seinem Wesen nach anders als die Geschöpfe auf Grund seiner Geistnatur. Seine Gottebenbildlichkeit schaffe die Vorbedingung für seine Herrschaft über die Geschöpfe. Aber auch die Unähnlichkeit mit Gott, seine Geschöpflichkeit, sein Verfallensein an Schuld und an Unausweichbarkeit des Todes müsse stärker herausgearbeitet werden. Heil und Ordnung kämen vom Menschen nur aus dem Gehorsam gegenüber Gott. Erst in der Menschwerdung sei die Gottesebenbildlichkeit des Menschen voll offenbar geworden. Das Schema verschweige das in Christus radikal veränderte Schicksal des Menschen.

Viele Väter (Kardinal Jaeger, Kardinal Bea, Bischof Volk, Kardinal Siri, Bischof D'Avack u. a. m.) vermißten eine tiefe und überzeugende Theologie der Sünde. Das Schema befleißige sich zwar gelegentlich eines trivialen moralisierenden Tons, sehe aber nicht die Sünde in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung für das Geschick des Menschen und erwecke so den Eindruck, als ob es die christliche Botschaft in verkürzter Form wiedergeben möchte, um leichter das Ohr der Welt zu finden. Fast alle Väter, die die theologischen Qualitäten des Schemas bemängelten, beanstandeten auch diesen Aspekt. Erzbischof Kominek warnte vor dem Versuch, „überall bequeme Lösungen in Pillenform" anzubieten, und Kardinal König sagte, man dürfe im Bemühen, alle Leute anzusprechen, nicht die Wahrheit verschweigen oder vermindern. Deswegen müsse die ganze Darlegung des Schemas auf biblische Begriffe gegründet sein, und man dürfe darin über die Sünde, die Wahrheit des Kreuzes und die Notwendigkeit der Buße nicht schweigen.

Sieht man vom Problem des Atheismus ab, so hat der Großteil der Väter in der Generaldebatte und in der Aussprache zum ersten Hauptteil in immer wiederkehrenden Varianten diese Grundmängel des Schemas kritisiert. Allgemein war der Wunsch nach gründlicher Kürzung des ersten Teiles (Kardinal Döpfner, Kardinal Rugambwa, Erzbischof Bengsch u. a. m.). Erzbischof Bengsch unterbreitete zudem einen Kürzungsplan für das gesamte Schema: Das Konzil solle die allgemeinen Normen für den Dialog mit der Welt festlegen, mit einigen schwierigen Fragen könne sich später auch die vom Papst errichtete Bischofssynode befassen. Das vierte Kapitel über das Weltamt der Kirche sollte an die Spitze gestellt, kurz die Berufung des Menschen in Christus, die Spuren des biblischen Menschenbildes in der Welt unserer Zeit dargestellt und auch jene Probleme behandelt werden, die innerweltlich nicht zu lösen sind (Sinn der Existenz, Gotteserkenntnis, Überwindung des Todes), ebenso der Atheismus (mit der Zurückweisung der Vorstellung vom autonomen Menschen). Alles andere sollte radikal gekürzt werden.

Der Atheismus, das Problem unserer Zeit

Bereits auf der Dritten Session wurde ein eigener Abschnitt über den Atheismus gefordert. Ein solcher Abschnitt wurde auch eingefügt, und zwar im ersten Kapitel des ersten Hauptteils über die Berufung der menschlichen Person. Aber die anderthalb Seiten, auf denen dieses nach dem Urteil vieler Väter vordringlichste Problem unserer Zeit abgehandelt wird, befriedigte niemand. Offenbar hat man fast ausschließlich an den marxistischen Atheismus gedacht, jedenfalls trifft die Phänomenbeschreibung eigentlich nur auf diesen zu, während die vielfältigen anderen offenen oder latenten Formen des Atheismus

nicht erwähnt werden. Auch beschränkt sich der Text auf die bloße Beschreibung der marxistischen Ideologie und auf die Verurteilung der atheistischen Unterdrückung, sagt aber nichts über die Ursachen des Atheismus und die Fehler, die zu seiner Verbreitung führen.

Fast alle Väter, die zum Atheismus Stellung nahmen, kritisierten diesen Mangel (Patriarch Maximos, Kardinal König, Kardinal Seper, Erzbischof Marty, Erzbischof Garrone, Bischof Pildain, Ordensgeneral Arrupe). Kardinal König untersuchte die historischen Wurzeln des modernen Atheismus, die nach seiner Meinung ausschließlich im Westen liegen. Als Heilmittel nannte er: die Förderung der Einheit zwischen den Christen, die Förderung sozialer Gerechtigkeit, die Intensivierung der religiösen Bildung der Laien und im Zeitalter des Atheismus auch des Klerus und der Missionare. Für Länder innerhalb des kommunistischen Herrschaftsbereichs gab er den Rat: die Christen sollten für Gott Zeugnis ablegen durch aktive Mitarbeit am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aufbau des Landes, um zu zeigen, daß der Christ noch größere Energien besitze als der Atheist. Kardinal König bot für die Überarbeitung des Textes auch die Hilfe des Sekretariates für die Nichtglaubenden an. Auch Patriarch Maximos wünschte positivere Aussagen: nicht alle Atheisten seien Gegner der Kirche. Sie suchten oft nur eine Religion, die im Einklang ist mit der geschichtlichen Entwicklung. Sie ärgerten sich aber an der Mittelmäßigkeit der Christen, am Egoismus und an der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Ähnlich äußerte sich Kardinal Seper: das Schema müsse positiv zeigen, warum der Atheismus heute so weit verbreitet ist. Für viele sei dieser heute bereits weltanschauliches Erbe und kein persönliches Bekenntnis mehr und erscheine ihnen als natürliche Folge des wissenschaftlichen Fortschritts. Das Ziel könne weder sein, den Atheismus zu verdammen noch die Existenz Gottes zu beweisen. Es solle vielmehr gezeigt werden, daß der Glaube an Gott den menschlichen Fortschritt nicht behindert. Die Christen seien auch selbst mitschuldig an der Verbreitung des Atheismus, „insofern sie allzusehr an der Unveränderlichkeit sozialer Strukturen festgehalten und sich dabei mißbräuchlich auf Gott berufen haben".

Eine Mischung von Kreuzzugsgeist und pastoraler Modernität war die Jungfernrede des neuen Jesuitengenerals Pedro Arrupe: Das Schema behandle den Atheismus zu abstrakt, praktisch sei er schon in das Innere der „Gottesstadt" eingedrungen in Form des Naturalismus, des Mißtrauens und des Ungehorsams. Die moderne atheistische Gesellschaft verfüge über Machtmittel und eine „vollkommene Technik der Infiltration", gegen die die Kirche noch keine adäquaten Gegenmittel gefunden habe. Die Kirche müsse ihre pastoralen Methoden überprüfen und die sozialen Strukturen erneuern; die intellektuelle Widerlegung allein genüge nicht. Arrupe verlangte eine „sachverständige Bestandsaufnahme des Weltzustandes"; die Ausarbeitung eines weltweiten Aktionsprogrammes, das dem Papst vorzulegen sei; Gehorsam und Disziplin unter der Leitung des Papstes, der in dieser Sache jedem seinen Platz anweisen müsse; die Teilnahme aller Glaubenden an diesem Werk.

Im ganzen zeigte die Diskussion über den Atheismus, an der sich über ein Dutzend Väter beteiligten, hohes Niveau und praktische Ansätze für ein vertieftes Studium der Frage. Deshalb besteht zu Recht die Hoffnung, daß der bisherige Text durch einen besseren ersetzt wird.

Ehe und Familie

Die Debatte über Ehe und Familie brachte im wesentlichen dieselben Argumente und Gegenargumente wie auf der Dritten Session (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177 ff.). Auch meldeten sich fast wieder dieselben Redner zu Wort (Kardinal Ruffini, Kardinal Suenens, Kardinal Léger, Bischof Volk, Weihbischof Reuß, Kardinal Heenan). Wiederum bildete die Reform der Ehemoral und speziell die Frage der Geburtenregelung das fast ausschließliche Thema.

Aufsehen erregte die Intervention des Melkitischen Patriarchalvikars in Ägypten, Elias Zoghbi, der den Rat gab, die katholische Kirche sollte sich die Praxis der Orthodoxen Kirche zu eigen machen und im Falle der Scheidung in besonderen Fällen dem unschuldigen Teil die Wiederverheiratung ermöglichen. Lebenslange Enthaltsamkeit sei vor allem dann keine Lösung, wenn die Ehe bereits in sehr jungen Jahren geschieden werde. Die Intervention führte zu einer scharfen Entgegnung des Schweizer Kardinals Journet, der die Zulässigkeit der orthodoxen Tradition in Abrede stellte und geltend machte, zu dieser Tradition sei es erst unter dem Einfluß des Codex Justinianus gekommen. Zoghbi wies diese Behauptung zurück. Verschiedene Kirchenväter des Ostens und im Westen Ambrosius hätten die Möglichkeit der Wiederverheiratung des unschuldigen Teils ebenfalls vertreten. Der Codex Justinianus habe nur bestehendes Recht kodifiziert, setze also eine entsprechende kirchliche Tradition voraus. Patriarch Maximos hat sich in einer Erklärung von der Meinung seines Patriarchalvikars distanziert.

„Verantwortete Elternschaft"

In der Frage der Geburtenregelung wurde von den Verfechtern einer gründlichen Überprüfung des traditionellen kirchlichen Standpunktes den Verfassern des Textes, die sich ja, da der Papst das Studium der Angelegenheit einer eigenen Kommission übertragen hat, auf allgemeine Aussagen beschränken mußten, Realismus und Ausgeglichenheit bescheinigt. Befriedigt hat vor allem die Art und Weise der Hervorhebung der „verantworteten Elternschaft". Mehrere Bischöfe verlangten eine bessere Darstellung der Ehezwecke und ihrer Interdependenz. Die einen (Kardinal Ruffini u. a.) verlangten die Bekräftigung der „traditionellen" Auffassung, daß die Zeugung und Erziehung der Kinder der erste und eigentliche Zweck der Ehe sei und daß es sich bei der ehelichen Liebe und dem „mutuum auxilium" nur um „nachgeordnete Zwecke" handle. Dem entgegneten andere (Kardinal Léger, Kardinal Suenens, Weihbischof Reuß), die Ehe sei keine bloße „Einrichtung zur Kindererzeugung und Kindererziehung". Wolle man das behaupten, so sehe man die Ehe nur in ihrer Bedeutung für das Menschengeschlecht (Fortpflanzung), nicht aber in ihrer Bedeutung für die menschliche Person. Der Text schwanke zwischen beiden Auffassungen. Kardinal Suenens rief zur Intensivierung der Forschungen über das Geschlechtsleben auf.

Der Mailänder Erzbischof, Kardinal Colombo, lobte die „menschliche und personalistische Grundausrichtung" des Schemas. Es sei Pflicht der Eltern, die „Kinderzeugung unter den bestmöglichen Bedingungen zu vollziehen". Dieser Grundsatz schließe das Recht zur Forschung und zum Einsatz aller erlaubten Mittel zur Geburtenregelung ein. Doch seien alle Praktiken abzulehnen, die die Integrität des ehelichen Aktes zerstörten. In diesem Punkt sollte das Konzil die überlieferte Verurteilung

entschieden bekräftigen. Es gehe dabei nicht um die physische Integrität des Aktes als solche, sondern um die „unabdingbare Einheit" von physischem Akt und Liebeshingabe. Weihbischof Reuß warnte davor, die eheliche Hingabe mit ehelicher Liebe schlechthin gleichzusetzen. Die eheliche Hingabe sei „nur eine unter den ehelichen Liebesbezeigungen" und müsse wesentlich aus der Ganzheit der ehelichen Ich-Du-Beziehung verstanden werden. Reuß meinte — in einer Entgegnung auf Kardinal Ruffini —: daß die Fragen nicht so klar gelöst seien, wie Ruffini das darstelle, zeige schon die Tatsache, daß der Papst eine eigene Studienkommission dafür eingesetzt habe (bekanntlich ist Reuß außer dem Präsidenten und einigen Vertretern der Kurie das einzige bischöfliche Mitglied dieser Kommission). Nachdem diese Kommission bestellt sei, könne man „den Konzilstext nicht so formulieren, als ob diese Probleme bereits gelöst seien".

Kardinal Rossi wies im Namen von 70 brasilianischen Vätern auf die pastorale Dringlichkeit des Problems hin und wünschte, das Konzil solle sich, wenn der Papst seine Entscheidung nicht vorher bekanntmache, auf einige pastorale Weisungen beschränken. Kardinal Heenan verlangte eine ausdrückliche Verurteilung der Sterilisation und mit vielen anderen Bischöfen ein deutlicheres Wort über die Abtreibung. Erzbischof Djajasepoetra griff wiederum die einseitige westliche Ehevorstellung des Schemas an. Er zitierte den pakistanischen Ausspruch: „Die Europäer heiraten, weil sie sich lieben, wir lieben uns, weil wir verheiratet sind." Das Schema müsse ein für die Gesamtkirche gültiges Dokument werden.

Kirche und Kultur

Der Abschnitt über die Kulturförderung war im früheren Entwurf vielleicht der schwächste. Jetzt ist er wesentlich verbessert und erweitert worden. Aber er bot den Vätern noch genug Anlaß zur Kritik: Das Schema spreche einer zu großen Kulturuniformierung das Wort (Weihbischof Padim von Rio de Janeiro) und zeige zu wenig, wie sich die verschiedenen Kulturen gegenseitig befruchten. Es vernachlässige die Geisteswissenschaften, vor allem die Philosophie, die für das Verständnis unserer Welt von außerordentlicher Bedeutung sei (Titularerzbischof Blanchet). Der neue Erzbischof von Turin, Pellegrino, plädierte für eine stärkere Beschäftigung mit der Geschichtswissenschaft, deren Methoden für viele theologische Disziplinen unerläßlich seien. Nachdrücklich forderte er die Respektierung der Freiheit der Forschung durch die Kirche, und zwar nicht nur für die „Gläubigen". Auch Priester und Ordensleute bedürften dieser Freiheit. Priester seien verurteilt worden wegen Lehren, die heute in Konzilsdokumenten stünden. Der Generalmagister der Dominikaner, Aniceto Fernandez, wünschte nochmals eine kräftigere Würdigung des Thomismus. Bischöfe der „Dritten Welt" warfen dem Kapitel eine einseitige westliche Kulturkonzeption vor. Aus diesem Dilemma herauszuhelfen war freilich schwierig.

Koadjutor Elchinger verlangte eine völlige Neufassung des Kapitels, weil es keine Antwort gebe auf das Grundproblem der Kirche heute, nämlich wie die Kirche ihre Sendung erfüllen könne in einer Welt, die sich selbst ihren Humanismus und ihre Ethik entwickelt habe. Die Gründe dafür seien auch in der Kirche selbst zu suchen. Sie müsse erst wieder lernen, auf die Welt zu hören, auch in der Ausübung ihres Hirtenamtes.

Bischof Spülbeck bescheinigte den Verfassern, das traditionelle Mißtrauen gegenüber den Naturwissenschaften sei im neuen Text behoben. Aber es gelte, Mißverständnisse zu vermeiden. Die unreflexe Betrachtung der Welt könne nicht mit der reflexen der Naturwissenschaft identifiziert werden. Die mathematisierte Welt der Naturwissenschaften sei von innen her ambivalent sowohl für als auch gegen die Existenz Gottes. Die Wahl hänge von den „Vorentscheidungen" des Wissenschaftlers ab. Man solle sich deshalb hüten, naturwissenschaftliche Ergebnisse für oder gegen die Existenz Gottes ins Feld zu führen. Der Theologe werde sich mit Recht gegen aprioristische Schlüsse von Naturwissenschaftlern wehren, aber er werde sich auch hüten, zugunsten des Glaubens Argumente zu verwenden, ohne die Denkansätze der Naturwissenschaftler und den wissenschaftlichen Wert der eigenen Auffassung zu kennen. Die Rehabilitierung Galileis sollte im Schema noch deutlicher ausgedrückt werden.

Die Wirtschaftsgesellschaft

Der durch den früheren Annex erweiterte Abschnitt über die Wirtschaftsgesellschaft stieß diesmal offenbar auf größeres Interesse. Auf der Dritten Session sprachen dazu nur sieben Väter; diesmal waren es immerhin 21, darunter die Kardinäle Siri, Wyszyński und der zum Kardinal ernannte Gründer der Christlichen Arbeiterjugend, J. Cardijn. Kardinal Siri wünschte (mit anderen) eine Beschränkung auf allgemeine Aussagen. Soziale Fragen seien einseitig dargestellt. Die wirtschaftliche Mitbestimmung „durch viele und durch alle könne man sich wünschen, vorausgesetzt, daß Initiative und Unternehmensordnung gewahrt bleiben". Wyszyński plädierte für die Formung einer „sozialen Person", die in der Lage sei, eine neue Ordnung im Geiste von *Pacem in terris* zu realisieren, ohne freilich diese Formulierung näher zu erläutern. Bischof Hengsbach, der sich ebenfalls für eine Beschränkung auf allgemeine Aussagen einsetzte, erinnerte in der Mitbestimmungsfrage an die Lehre Pius' XII. Man müsse vermeiden, daß mächtige Organisationen von außerhalb zuviel Einfluß auf das Unternehmen erhalten. Der Standpunkt der katholischen Unternehmer klang hier deutlich durch. Scharf kritisiert wurde der Text von Bischof Höffner. Im Brustton der Überzeugung würden zahlreiche Forderungen erhoben, ohne konkrete Wege zu ihrer Verwirklichung aufzuzeigen. Der Text unterscheide nicht zwischen „sterilem" Luxuseigentum und großen Vermögen für produktive Investitionen.

In den sozialwirtschaftlichen Fragen zeigte die Diskussion einen deutlichen Gegensatz zwischen deutschen und französischen Auffassungen. Stark engagiert zeigten sich die Spanier.

Aber vielleicht wichtiger als dieser Gegensatz waren die Stimmen aus den Entwicklungsländern. Die indischen Bischöfe bemängelten die oberflächliche Behandlung der Landwirtschaft und speziell des Landarbeiterproblems in den Entwicklungsländern. Das Schema müßte besonders die wirtschaftspädagogischen Aspekte des Problems betonen: kulturelle Infrastruktur, allgemeine Bildung und technische und berufliche Schulung der Landarbeiter. Die Inder wurden hierin von dem Erzbischof von Siena unterstützt, der eine noch stärkere Zusammenarbeit kirchlicher Stellen mit der FAO wünschte. Das Schema müßte konkrete Formen internationaler Zusammenarbeit auf diesem Gebiete anregen. Bischof Larraín von Talca wünschte eine viel „dynamischere" Konzeption des wirtschaftlichen Fortschritts. Wirtschaftlicher Fortschritt sei

nicht nur Pflicht, sondern auch Recht, denn Stagnation bedeute Rückschritt. Der Generalobere der Missionare von Mill Hill forderte die Schaffung eines Sekretariats zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit auf weltweiter Ebene. — Als sehr ertragreich erwies sich die Diskussion nicht. Das lag wohl auch an der mangelnden Beratung durch Fachleute. Mehrere Väter wünschten, bei der Überarbeitung noch stärker Laien hinzuzuziehen. Dieser Wunsch ist begrüßenswert. Es wird aber wohl sehr darauf ankommen, daß es nicht nur Laien, sondern auch Fachleute sind und daß möglichst alle Richtungen vertreten sind. Innerhalb der noch verbleibenden Zeit ist das freilich eine sehr schwierige Aufgabe!

Völkergemeinschaft und Friede

Im letzten Kapitel über die Völkergemeinschaft und die Förderung des Friedens spürt man am meisten den Erfolg der Überarbeitung. Das Kapitel ist zwar gedankliches Flickwerk geblieben, es spricht aber eine kräftige Sprache. Durch die Reise des Papstes zu den UN hat es an Bedeutung noch gewonnen. Besser als im früheren Text wird gesagt, daß der Friede nicht nur eine Angelegenheit internationaler Abrüstung und der unmittelbaren Vermeidung bewaffneter Konflikte ist, sondern ständige Aufgabe aller Glieder der Gesellschaft. Kräftiger als im früheren Text wird nicht nur der Atomkrieg, sondern jeder Krieg verurteilt. „Auch wenn wir hier nicht über irgendeinen Menschen richten noch darüber entscheiden wollen, wie bestimmte Vorhaben subjektiv zu bewerten sind, stellen wir dennoch fest, daß angesichts von Kriegshandlungen gleich welcher Art (seien es atomare, biologische, chemische oder konventionelle) das Gewissen des Menschen nicht leicht entlastet wird: es sind eben objektiv Verbrechen."
Generell (also implizit auch für den Fall eines Atomkrieges) wird zwar eingeräumt, es könne „nach Erschöpfung aller Mittel friedlicher Verhandlung nicht verboten sein, ungerecht angegriffene Rechte gegen den ungerechten Angreifer mit Gewalt und Zwang zu verteidigen". Aber es wird auch gesagt, es werde „immer unvernünftiger, zur Wiederherstellung verletzter Rechte im Krieg noch ein geeignetes Mittel zu sehen". Es wird zwar kein Verbot der Herstellung und explizit auch nicht der Verwendung atomarer Waffen ausgesprochen, aber es wird doch deutlich gesagt, daß das „Gleichgewicht des Schreckens", das durch die atomare Rüstung hergestellt werde, etwas „schlechtin Ungeheuerliches" sei und nicht wirklich den Namen Frieden verdiene.
Die Väter verlangten überwiegend noch schärfere Formulierungen. Vor allem wollte man die Unterscheidung von gerechtem und ungerechtem Krieg ganz gestrichen wissen. Angesichts der schrecklichen Waffen, mit denen die ganze Erde zerstört werden könne, genüge diese Unterscheidung nicht mehr (Kardinal Liénart); der moderne Krieg sei kein Mittel mehr zur Wiederherstellung verletzter Rechte (Kardinal Léger).
Man müsse die verschiedenen Formen der Gewaltanwendung angeben, nur allgemein von Krieg zu sprechen genüge nicht. Auch bewaffnete Revolutionen, Guerillakämpfe, Sabotage müßten verurteilt werden (Kardinal Ottaviani). Das Konzil sollte aber nicht nur verurteilen, sondern seine pädagogische Aufgabe wahrnehmen und konkrete Mittel zur Schaffung einer Friedensmentalität angeben: Ausschaltung des Totalitarismus, der Klassenkämpfe, der Rassenkonflikte usw. (Kardinal Ottaviani). Man müsse damit bereits bei den Kindern beginnen und Kriegsspielzeug abschaffen. Auch Kardinal Duval forderte positive Mittel: der Gegensatz zwischen armen und reichen Nationen, Rassenkonflikte, Hunger und Unwissenheit seien Ursachen des Krieges, die es zu beseitigen gelte. „Eine neue Art zu denken, ein neuer politischer Stil und die Zusammenarbeit aller sind notwendig." Mehrere britische Bischöfe schlossen sich diesen Forderungen an.
Einige Väter traten für die Zulassung der Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen ein. Ein Konsens war in dieser Frage jedoch nicht festzustellen.

Forderung nach wirksamer Weltautorität

Starke Akzente wurden auch in der Debatte über den Aufbau einer weltumspannenden Völkergemeinschaft und einer umfassenden Weltautorität gesetzt. Kardinal Ottaviani setzte sich ebenso dafür ein wie Kardinal Duval, Erzbischof Beck, Weihbischof Wheeler und Erzbischof Gouyon. Sie sei unabdingbare Voraussetzung für die dauernde Erhaltung des Friedens, und sie allein sei in der Lage, internationale Konflikte abzubauen. Bedeutung erhielt in diesem Zusammenhang auch der Beschluß (auf Vorschlag von Kardinal Liénart), die Rede des Papstes vor den UN in die Konzilsakten aufzunehmen. In der Stützung der UN wurde dem Papst von einem Großteil der Väter kräftig beigepflichtet. Einige Bischöfe (u. a. Bischof Rusch von Innsbruck und Pál Brezanóczy, Apostolischer Administrator von Eger) forderten die Errichtung eines „Friedensrats von Theologen, Technikern und Militärfachleuten" bzw. eines „zentralen Friedenswerks der Kirche" zur „Koordinierung aller Friedenskräfte".
Nicht befriedigt zeigten sich Väter, besonders die Bischöfe aus den Entwicklungsländern, über die Abschnitte des Kapitels, die sich mit internationaler Solidarität, Fragen der Entwicklungsländer und der demographischen Entwicklung befassen: Man wünschte eine schärfere Verurteilung der Rassendiskriminierung, der bestehenden sozialen Ungerechtigkeit zwischen den Nationen, eine weniger vereinfachende Darlegung der demographischen Probleme. Bischof Simons von Indore verlangte neue Lösungen für die Bevölkerungsexplosion: Es genüge nicht, auf die unausgeschöpften Reichtümer der Erde zu verweisen (wie das im Entwurf reichlich geschieht!). Man müsse die Ursachen der Bevölkerungsexplosion studieren und bedenken, daß die Gesetze für den Menschen und nicht die Menschen für die Gesetze da seien. Man müsse das ganze Problem moraltheologisch neu überdenken.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

HOFMEISTER, Philipp. *Die tägliche Privatmesse in Gewohnheit und Recht.* In: Tübinger Theologische Quartalsschrift Jhg. 145 Heft 3 (1965) S. 307—325.

Die rechtsgeschichtliche Untersuchung verfolgt den konkreten Zweck, für die kommende Reform des CIC den Mißklang zwischen Can 805, der dem Klerus die Pflicht auferlegt, mehrmals im Jahr die Messe zu zelebrieren, und dem Can 863, der von den Gläubigen eine häufige Teilnahme am heiligen Opfer, ja möglichst die tägliche Kommunion erwartet, endlich aus der Welt zu schaffen.

KASPER, Walter. *Evangelium und Dogma.* In: Catholica Jhg. 19 Heft 3 (1965) S. 199—209.

Diese Antrittsvorlesung an der Universität Münster i. W. vom 10. 5. 65 geht in sehr kühnen Gedanken von dem zeitgenössischen Empfinden aus, daß das Dogma „wie ein hemmender Mühlstein" auf dem neuen Aufbruch der Kirche laste und ihr Verhältnis zur Welt beeinträchtige. Norm des Dogmas sei das Evangelium, das Verhältnis beider sei nur geschichtlich aus den Erfahrungen der Kirche zu bestimmen. Das Dogma sei Zeichen des Stückwerkcharakters unseres Erkennens, aber auch Verheißung einer vollkommeneren Erkenntnis. Die dogmatische Theologie sollte es jedenfalls „nicht als gesetzliche Last interpretieren".

MUSSNER, Franz. *Thomas von Aquin über die „Entmythologisierung".* In: Catholica Jhg. 19 Heft 3 (1965) S. 192—198.

Eine Darstellung der Gedanken des hl. Thomas über den Gebrauch von Metaphern oder Bildworten in der Heiligen Schrift und warum dies geschehe: u. a. deshalb, damit die göttlichen Dinge den Unwürdigen mehr verborgen bleiben. Mußner beschließt den Vortrag, der nur uneigentlich das heutige Phänomen der Entmythologisierung behandelt, mit elf Thesen über den Mythus und die Transzendenzerfahrung, die er mit drei weiteren Thesen des jüdischen Philosophen Hans Jonas stützt, wonach u. a. „Mythos symbolisch verstanden der Spiegel ist, in dem wir dunkel schauen".

MÜHLEN, Heribert. *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vaticanum II.* In: Theologie und Glaube Jhg. 55 Heft 5 (1965) S. 329—366.

In Fortführung seiner pneumatologischen Interpretationen des Vaticanum II (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 487 und 582) geht Mühlen hier die Frage nach den dogmatischen Prinzipien einer ökumenischen Ganzheitsekklesiologie an. Er gibt die Unzulänglichkeiten der Aussagen etwa des Ökumenismusdekrets zu, da zu viele gegensätzliche Standpunkte hätten berücksichtigt werden müssen, entwickelt aber dann über den traditionellen Ansatz einer Elementa-Ekklesiologie hinaus eine Methode, besser zu verstehen, wieso die römisch-katholische Kirche die Fülle der Wahrheit für sich in Anspruch nimmt — was sie nach seiner Meinung gedämpfter tun sollte — und wie dennoch gesagt werden kann, daß der *ganze* Geist Christi in den jetzt getrennten Kirchen wirksam ist. Freilich sei die Identität dieses einen Geistes Christi in getrennten Kirchen auch durch das Mysterium der Sünde bedingt. Die Differenz der „nur implizierten Ganzheit" des Geistes Christi in den getrennten Kirchen gegenüber seiner unbegreiflichen Konkretheit in der „successio apostolica et papalis" bemesse sich nach dem Maß, in welchem die geschichtliche Konkretheit der Existenz des Geistes Christi in der römischen Kirche auch wirklich erkannt wird.

PIEPER, Josef. *Was heißt „Gott spricht"?* In: Catholica Jhg. 19 Heft 3 (1965) S. 171—191.

Pieper geht nicht der Frage nach, ob Gott gesprochen hat, sondern welchen Sinn es haben könnte, vom Reden Gottes zu sprechen. Er versucht das in philosophischer Analyse zunächst dessen, was „Sprechen" bedeutet, und läßt sich von Thomas von Aquin über die Zeichenhaftigkeit der Sprache beraten. So kommt er zu der Einsicht, daß Reden die eigentliche Tätigkeit der Ratio ist (nach Thomas). Er geht dann auf den wesentlichen Unterschied des hörbaren äußeren Wortes zur Nichtverfügbarkeit des inneren Wortes über, durchgeführt gegen moderne Literaten. Im Begriff des Mitteilens einer Wirklichkeit werde ein Partner mitgedacht. Pieper geht aber nur bis an das Grenzgebiet von Philosophie und Theologie, der Analogie von Geschöpf zu Schöpfer. Er weiß, daß das Sprechen Gottes letztlich Inspiration ist.

RATZINGER, Joseph. *Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII.* In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Nr. 8/9 (August/September 1965) S. 493—504.

Der Verfasser erarbeitet zunächst die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „Welt". Sie ist der natürliche Kosmos, der vom Menschen präformierte Kosmos, derselbe mit Einschluß der menschlichen Verhaltensweisen zu ihm und schließlich die innerweltliche Menschlichkeit unter Ausschluß ihrer Beziehung zu Gott, also die in besonderm Ausmaß johanneische, gottfeindliche Welt. Aber auch diese geht mitten durch den Menschen hindurch. Im Umgang mit der Welt, der immer historisch bedingt ist, machen wir in der Gegenwart vor allem die Erfahrungen von der Einheit und der Weltlichkeit der Welt sowie von ihrer „Machbarkeit": der technischen Weltgestaltung. Das ergibt eine neue Einstellung zur Technik und Arbeit, aber auch zur Gemeinschaft. Der Christ von heute muß ein zwar kritisches, aber doch entschiedenes Ja zu unserer Welt und Zeit sprechen. Es kann nicht die Aufgabe der Kirche sein, eine eigene katholische Welt neben der allgemeinen aufzubauen, sondern sie muß den Gläubigen den Antrieb vermitteln, die eine und vom Menschen weithin erorberte und gestaltete Welt mit dem Geist Christi zu erfüllen.

RAHNER, Karl, SJ. *Der Christ in seiner Umwelt.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 13 (Oktober 1965) S. 481—489.

Vier Leitsätze stellt Rahner für das Verhalten des Christen in seiner Umwelt hier und heute auf: 1. Der Christ muß brüderlich mit allen anderen Menschen die Welt von heute teilen. 2. Der Christ muß die Diaspora (im biblischen Sinn des Wortes) „als die letztlich positiv zu deutende Situation seines Christseins" anerkennen. 3. Die christliche Gemeinde (in einem von der Volkskirche zur Glaubenskirche sich wandelnden Christentum) muß immer von neuem entstehen und darf auf jeden Fall kein Getto werden. 4. Der Christ muß auch in der heutigen Diasporasituation das Christentum verstehen und erleben lernen als seine geschenkte Gnade und Aufgabe und sich im „radikalsten und doch selbstverständlichsten Wagnis" seines Lebens geborgen wissen im absoluten Geheimnis.

Politisches und soziales Leben

LANGE, Richard, Prof. *Die Strafrechtsreform und die Wissenschaft vom Menschen.* In: Universitas Jhg. 20 Heft 9 (September 1965) S. 945—958.

Der bekannte Kölner Strafrechtler untersucht die Bedeutung der modernen anthropologischen Wissenschaften für das Strafrecht, den Strafvollzug und die in Deutschland bevorstehende Strafrechtsreform. Dabei müsse es um eine Orientierung des Strafrechts an den anthropologischen Wissenschaften nach ihrem heutigen Stand gehen. Lange geht sehr scharf ins Gericht mit den „traditionellen" Schulen der Kriminologie, die heute noch vielfach von der unhaltbaren Basis ausgehen, „daß der Mensch nichts sei als ein Produkt von Anlage und Umwelt". Ein naturalistisch-positivistischer Begriff vom Menschen, wie er von der Aufklärung konzipiert und noch in den Freudschen Vorstellungen eines seelischen Apparats verstanden werde, sei heute selbst durch die Naturwissenschaften überholt. Es gilt das ethische Maß zwischen Verantwortung und Strafe wiederherzustellen.

LECHNER, Kilian. *Gesellschaft und Gymnasium.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 12 (September 1965) S. 413—433.

In diesem Aufsatz macht Lechner sich zum Anwalt des klassischen Bildungsideals der deutschen höheren Schule und ihrer durch ein unerfüllbares Arbeitssoll, eine unzureichend gerüstete, zahlenmäßig immerfort wachsende Schülerschaft, ein weithin der Schule entfremdetes Elternhaus und einander widersprechende Vorstellungen und Forderungen der Gesellschaft in ihrer zielbewußten und konstanten Berufsarbeit vielfältig behinderten Lehrerschaft. Die höhere Schule ist in Gefahr, der Massengesellschaft und ihren pragmatistischen oder gar materialistischen Ideen, die an die Stelle von Bildung die Ausbildung für bestimmte gesellschaftliche Funktionen setzen, zum Opfer zu fallen. Damit ist zugleich die Nivellierung der Ergebnisse des Schulbesuchs im ganzen und der Unterrichtserfolge in den einzelnen Fächern verbunden. Im ganzen zieht der Essay eine recht traurige Bilanz aus der Betrachtung des höheren Schulwesens in der Nachkriegszeit.

VON NELL-BREUNING, Oswald, SJ. *Sozialethische Fragen zum Bodeneigentum.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 13 (Oktober 1965) S. 489—498.

Von Nell-Breuning nimmt ein immer drängender werdendes Problem sozialethisch unter die Lupe. Die Kernfrage seines Beitrags, nach der sich auch die sozialethische Beurteilung richtet, lautet: „Eignet sich die Privatrechtsordnung (unter der bislang das Bodeneigentum ausschließlich betrachtet wurde), eignen sich insbesondere die privatrechtlichen Rechtsfiguren des Eigentums, der Vertragsfreiheit und andere mehr . . . auch für den Boden?" Die Antwort: Der Boden ist nicht schlechthin eine Ware wie andere auch. Der Bodenpreis kann aus den Gesetzen der Marktwirtschaft nicht ausgeklammert werden. Mit zunehmender Verknappung des Bodens mehren sich die mit dem Bodeneigentum verknüpften Mißstände. Diese Mißstände und Mängel müssen durch eine sachgerechtere Gestaltung der Institution des Eigentums selbst behoben werden, das dann noch der zusätzlichen Korrektur durch das Enteignungsrecht bedarf.

DE ROSA, Giuseppe, SJ. *I comunisti italiani ed i problemi della democrazia e della libertà.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2766 (18. September 1965) S. 526—539.

Seit dem Erscheinen von Gozzinis „Il dialogo alla prova" ist der Versuch eines Dialogs zwischen Kommunisten und Katholiken in Italien in ein akutes Stadium getreten. De Rosa, der bereits mehrere Beiträge zu dieser Thematik veröffentlicht hat, fragt in diesem Aufsatz von neuem, ob der gesuchte Dialog von den Kommunisten rein politisch oder ideologisch-kulturell gemeint ist. De Rosa wirft den Kommunisten vor, sie würden sich nur an Gesprächen mit solchen Katholiken interessiert zeigen, die sie politisch ausnützen zu können hoffen. Der Beitrag ist zugleich eine Warnung an die katholische Linke, sich nicht von gewissen Demokratisierungstendenzen bei den Kommunisten beeindrucken zu lassen und in gefährlicher Weise eine Entwicklung vorwegzunehmen, die erst in einem späteren Stadium reift.

Chronik des katholischen Lebens

GEIGER, Wilhelm. *Wie frei ist ein Katholik? Freiheit, Gebot, Gewissen.* In: Hochland Jhg. 58 (Oktober 1965) S. 1—14.

Eine ausgewogene Darstellung des Beziehungsverhältnisses von Freiheit, Gebot und Gewissen mit den daraus resultierenden möglichen Konflikten auf der Basis katholischer Lehrüberzeugung, auch wenn vielleicht die Problematik nicht so ganz nach allen Seiten ausgeleuchtet wird und die Antwort Lücken offenläßt. Der Katholik sei der kritische und für die Not-

wendigkeiten der modernen Welt aufgeschlossene, von keiner irdischen Macht abhängige, nicht autonome Mensch. Aber gerade weil er an die objektive Ordnung sich gebunden weiß, deshalb sei er wirklich frei und könne jedem anderen Menschen dieselbe Freiheit zubilligen.

GIESECKE, Hermann. *Wandlungen in der Theorie der Jugendarbeit.* In: Lebendige Seelsorge Jhg. 16 Heft 8 (Oktober 1965) S. 254—258.

Dieser Beitrag trägt ein Sonderheft über „Jugend und Gemeinde", in dem verschiedene Aspekte moderner katholischer Jugendarbeit durchgedacht werden, darunter auch von Bruno *Dreher:* „Jugendführung und Erwachsene" (S. 264—268). Giesecke läßt die kirchlichen und religiösen Aspekte des Themas bewußt außer acht, weil sie in den übrigen Beiträgen des Heftes zu Wort kommen, er geht dafür auf die entscheidenden soziologischen und pädagogischen Fragen ein und fordert, daß sich die Jugendarbeit völlig von ihren historischen Ursprüngen emanzipieren müsse, weil Jugendarbeit in der Wohlstandsgesellschaft mit den veralteten Leitbildern nicht mehr auskomme. Jugendarbeit sei ein Teil des Freizeitsystems, und verlangt werde von der Jugend meistens, daß sie etwas Handfestes zu lernen bekomme. Sie verlange Fachleute, die ihr Sachgebiet beherrschen. Darauf müßten die Ausbildungsstätten eingerichtet werden.

HERTZ, Anselm, OP. *Film und Fernsehen in moraltheologischer Sicht.* In: Die neue Ordnung Jhg. 19 Heft 5 (Oktober 1965) S. 321—329.

Der Autor stellt Thesen zur moraltheologischen Beurteilung von Film und Fernsehen auf: Es sind im wesentlichen zwei: 1. Wie jede gesellschaftliche Gruppe hat die Kirche in ihrem Lebensbereich Anspruch auf Achtung und Schutz gegen Verächtlichmachung des Glaubens oder der Kirche als Institution. 2. Die Kirche muß sich nach Kräften bemühen, die allgemeinen sittlichen Grundsätze (darunter versteht der Autor „jene Normen des zwischenmenschlichen Handelns und Verhaltens, ohne deren Befolgung die Ordnung der menschlichen Gesellschaft zusammenbräche") mitverwirklichen zu helfen. Sie muß aber dabei „die konkrete Situation der Bewußtseinslage und der Anerkennung dieser Grundsätze" berücksichtigen. Konkret heißt das: die Kirche muß die allgemein anerkannten (wenn auch von den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen verschieden begründeten) Normen verteidigen, sie kann aber nicht ohne weiteres gesellschaftlich umstrittene, wenn auch christlich im Naturrecht begründbare Normen (z. B. „christliche Geschlechtsauffassung" als von der Gesellschaft der christlichen Sitte geschuldetes Verhalten durchsetzen. Es gehe daher in moraltheologischer Sicht weniger um Proteste als um das Bemühen, die gesellschaftliche Situation als solche mitzuverändern.

HÖFLICH, Egbert. *Ideologien in der Kirche. Kritische Perspektiven zum innerkirchlichen Bewußtseinswandel.* In: Frankfurter Hefte Jhg. 20 Heft 9 (September 1965) S. 637—646.

Es geht um die Frage, wieweit die Kirche in ihrer Geschichte, in ihrer Lehrtradition, in ihren geistig-religiösen Strukturen und in ihrer Verkündigungstätigkeit ideologieverhaftet war oder ist. Ideologie wird definiert privativ als „Mangel an Erkenntnis der Wahrheit, der sich niederschlägt in verkürzten, wirklichkeitsfremden und wirklichkeitsverdeckenden Aussagen", und als „Beeinträchtigung des Willens zur Wahrheit" durch Milieufaktoren oder Wertüberzeugungen von Gruppen, die „häufig eine Tendenz zur Totalisierung ihres Gültigkeitsanspruches und zur Tabuierung unantastbarer Wahrheiten" aufweisen. Ein solches Bild ideologischer Verklemmung bot die Kirche des 19. Jahrhunderts und weiter im 20., eigentlich bis zum Beginn des Pontifikats Johannes' XXIII. Erst seither sei ein deutlicher innerkirchlicher Bewußtseinswandel im Sinne einer Entideologisierung im Rückgang auf den Kern der biblischen Botschaft festzustellen. Das zeigt der Verfasser durch eine Gegenüberstellung einiger Texte aus der Konstitution *De Ecclesia Christi* des Vaticanum I und aus der Konstitution *De Ecclesia* des Vaticanum II. Entscheidend geht es dabei um den Aufweis einer Entideologisierung des kirchlichen Amtes durch ein ganzheitlicheres, in der Lehre vom Volk Gottes gegründetes Kirchenverständnis.

ROUQUETTE, Robert. *Les catholiques français et la politique.* In: Études (Oktober 1965) S. 404—422.

Rouquette resumiert kritisch das Ergebnis eines Colloquiums, das im Mai 1963 vom „Institut des sciences politiques" in Straßburg zum Thema „Forces religieuses et attitudes politiques dans la France contemporaine" stattfand und dessen Akte kürzlich bei Ed. Colin, Paris, veröffentlicht wurden. Als Grundphänomen wird festgehalten: das Verhältnis von Kirche und Staat, aber auch umfassender von Kirche und Gesellschaft gilt mehr und mehr als entflochten. Sowohl die traditionellen Formen des Klerikalismus wie der klassische Antiklerikalismus sind im Abklingen. Die Katholische Aktion erscheint als „Zeichen der Entpolitisierung des Katholizismus". Aber neue, politisch relevante Phänomene zeichnen sich im französischen Katholizismus ab: die schärfer werdende Auseinandersetzung zwischen links und rechts innerhalb des Katholizismus, wobei die kirchlich aktiven Gruppen stärkere Linkstendenzen zeigen.

Chronik des ökumenischen Lebens

BARTH, Markus. *What can a Jew believe about Jesus — and still remain a Jew?* In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 2 Nr. 3 (Herbst 1965) S. 382—405.

Abweichend von R. Niebuhr und Paul Tillich widerspricht Barth, Sohn seines großen Vaters, einer „Besitz-Haltung der Christen" in der Judenmission. Um sie aufzulösen, prüft er theologisch zunächst die Frage, wer Jesus eigentlich ist, eine Frage, die Christen und Juden nur gemeinsam beantworten könnten; sodann die Frage, wer ein Jude ist und was man von ihm an „Glauben" erwarten kann. Jedenfalls nicht, was sich die Scholastik darunter vorstellt. Darum prüft ein dritter Abschnitt, was Glauben ist. Für den jüdisch-christlichen Dialog sei es unumgänglich, auf den alttestamentlichen Begriff des Glaubens zurückzugehen. Jesus ist nicht „eine Brücke", über die wir zu den Juden gehen oder die Juden zu uns kommen, sondern in ihm finden wir uns.

CARILLO DE ALBORNOZ, A. F. *Religious Freedom: Intrinsic or fortuitous?* In: The Christian Century Vol. LXXXII Nr. 37 (15. September 1965) S. 1122—1126.

Der Leiter des Referates für Religionsfreiheit beim Weltrat der Kirchen setzt sich hier mit einem Aufsatz von John Courtney Murray SJ. auseinander, der im Original in den „Theological Studies" Vol. 25 Nr. 4 erschienen und daraus in „Wort und Wahrheit" 1965 (Heft 7 und 8/9) übernommen worden ist. Carillo findet, daß Murray die sog. erste Schule, d. h. die Integralisten, nicht ernst genug nehme. Er findet in seinen Ausführungen auch zuviel Pragmatismus, der auf die Forderungen der heutigen Geschichte abhebe. Man könne daher nicht recht erkennen, ob Murray historisch die Haltung der katholischen Kirche habe rechtfertigen wollen. Es sei kein guter Dienst, jede geschichtliche Situation zu rechtfertigen. Daraus erwachse dem ökumenischen Gespräch nur Nachteil.

HOEKENDIJK, J. C. *Die Welt als Horizont.* In: Evangelische Theologie Jhg. 25 Heft 9 (September 1965) S. 467 bis 484.

Der Lehrer und Freund Visser 't Hoofts gibt hier in Anknüpfung an das geistige Erbe des Pioniers der Ökumenischen Bewegung, John Mott, eine angemessene Vorstellung von ihrer Originalität, die leider in der Beschäftigung mit dem sog. „Ökumenismus" vergessen wird. Ökumenische Eigentlichkeit ist nicht nur das Glaubensgespräch der Konfessionen um die Gewinnung der Einheit der Kirche, sie ist vor allem „die Suche nach der Welt", die der Erlösung bedarf, die Gewinnung der „Weltlichkeit" des Glaubens, der zu kirchlich geworden ist.

KRECK, Walter. *Christus extra nos et pro nobis.* In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 90 Nr. 9 (September 1965) Sp. 641—650.

Kreck verwahrt sich dagegen, daß wieder eine „Geschichtstheologie" Einfluß auf die Christologie gewinnt. Die christologischen Aussagen des NT seien Urteile Gottes, Kerygma, daher verschiedenartig im Inhalt. Keine Terminologie bekomme das Geheimnis der Person Jesu in den Griff. Alle Interpretation könne im besten Fall dazu dienen, „das im Christusbekenntnis ergehende Urteil in seinem unbedingten Gültigkeitsanspruch . . . vor uns hinzustellen". Im übrigen weise Christologie immer auf eine entsprechende Pneumatologie hin. Kein Dogma könne das Geheimnis der Offenbarung auflösen.

McCUB, James F. *Luther and Roman Catholicism on the Mass of Sacrifice.* In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 2 Nr. 2 (1965) S. 205—233.

Diese Studie über Luther und sein Mißverstehen des Meßopfers ist ein erfreuliches Zeichen, wie rasch die römisch-katholische Forschung in den USA ihren Nachholbedarf deckt, um auf den Stand des Kontroversgespräches in Europa zu kommen. Der Verfasser macht für das Gespräch mit den amerikanischen Lutheranern, das jetzt in Gang gekommen ist (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 551), den Vorschlag, auf die katholischen Gedanken in den Frühwerken Luthers zurückzugreifen und damit die heute gültige Lehre von der hl. Eucharistie zu konfrontieren.

NOVAK, Michael. *The Free Churches and the Roman Church.* In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 2 Nr. 3 (Herbst 1965) S. 426—447.

Diese Studie eines katholischen Laien gilt dem Kirchenbegriff der Wiedertäufer im Vergleich zu dem der katholischen Kirche, und zwar in Vergangenheit und Gegenwart. Das Tertium comparationis dieser schwer vergleichbaren Größen ist ihre Abschließung von der Welt; und doch hätten die Freikirchen das Verdienst, mit der Tradition des nachkonstantinischen Zeitalters zuerst gebrochen zu haben, um auf den originalen Kirchenbegriff des NT zurückzugehen und dabei auch der Rolle der Laien in der Kirche gerecht zu werden, vor allem der des Heiligen Geistes. Sehr allmählich komme die Kirche des Zweiten Vatikanums auf analoge Wege, wie sie in den Freikirchen vorgebildet sind.

NITZSCHKE, Kurt. *Das Dekret „De Oecumenismo".* In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 16 Nr. 4 (Juli/August 1965) S. 61—68.

Dieser dem Präsidenten des Evangelischen Bundes, Kirchenpräsident Prof. D. Wolfgang Sucker, zu seinem 60. Geburtstag gewidmete Kommentar nimmt die Korrekturen der letzten Stunde am Text des Dekrets recht genau und hebt vor allem den prinzipiellen Unterschied des Ökumenismus Roms von dem des Weltrates der Kirchen heraus. Die vom Papst vorgenommenen Änderungen seien verständlich, denn das Konzil habe sich „in ökumenischer Begeisterung zu einer innerlich unmöglichen Formulierung hinreißen" lassen. Wenn es gelten sollte, daß die getrennten Christen durch den Heiligen Geist wirklich Gott finden, dann hätte sich die römische Kirche selber relativieren müssen. Die milde Interpretation Kardinal Beas ändere an der Sache nichts. Im Grunde sei das Dekret „eine deutliche Absage an die Grundlagen der Ökumene". Die römische Kirche könne einfach nicht geschichtlich denken.

SCHNELL, Hugo. *Kirchenreform.* In: Lutherische Monatshefte Jhg. 4 Heft 9 (September 1965) S. 414—420.

Der Verfasser, der selber über die anstehende Kirchenreform gearbeitet hat, greift hier ein Thema des Deutschen Evangelischen Kirchentages auf, um die jüngste Literatur zu der Frage zu besprechen. Er stellt in diesen Büchern bekannter Autoren einen verborgenen Spiritualismus fest, auch eine schwärmerische Lehre von der Inkarnation, die „den größeren Christus" in der Weltwirklichkeit meint entdecken zu sollen. Er geht dem Modewort von der „Präsenz der Kirche in der Welt" nach und beanstandet die in der ganzen Ökumene verbreitete Kritik an der Ortsgemeinde, gibt allerdings zu, daß „der deutsche Protestantismus eine Scheinordnung aufrechterhält" und „in merkwürdiger Unbekümmertheit" immer noch von Landeskirchen spricht. Er zeigt aber nicht, wo der Hebel ist, um aus diesem Marasmus herauszukommen.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. November (Montag)

8.00 Heiligkeit gestern und heute, *F. A. Hoyer* (BR II)
8.15 Die Anbetung im technisierten Dasein, *P. Jung* (SDR II)
9.00 Vom Heiligen — Protestantische Erwägungen, *H. Walter* (SR II)
10.30 Wesen und Inhalt ökonomischer Gesetzmäßigkeit, *E. Streißler* (SWF)
11.00 Katholisch als Konfessionsbezeichnung?, *M. Seckler* (SDR II)
14.35 Der Mont-Saint-Michel, O. *Rombach* (SDR II)
15.00 Große Ordensgründer. Franz von Assisi, *K.-H. Schuh* (DLF)
16.20 Dante und die Freiheit, *B. Hanssler* (SDR II)
20.45 Ephesus — die Stätte uralter Muttergottheiten, *E. Ferber* (SDR)
21.00 Priesterkönige. Modelle der Einheit von Staat und Religion, *I. Seeger* (SDR II)
21.05 Der deutsche Überfall auf die Neutralen, *H.-D. Loock* (RB II)
22.30 Zur Biologie von Fortpflanzung und Vererbung, *R. Sager* (RIAS)

2. November (Dienstag)

9.00 Der Glaube ans Detail, *K. Hutten* (SDR II)
10.30 Gedanken zum Allerseelentag, *F. Leist* (BR II)
19.00 „Der neue Realismus" und seine Vertreter, *A. Schiele* (SFB)
22.00 Deutsche Lehr- und Forschungsstätten, *C. Felten* (SR II)
22.20 Märtyrer des Friedens. Jean Jaurès — ein Porträt, *I. Fetscher* (HR)
22.20 Karl Jaspers, *A. Betzner* (SR II)

3. November (Mittwoch)

10.10 Königsgestalten Israels. Josia, *H. Donner* (DLF)
17.30 Soziale Sicherheit und persönliche Freiheit in der industriellen Massengesellschaft, *G. Wannagat* (HR II)
17.45 Protestantismus in Europa — Holland —, *H. Visser* (SWF II)
18.30 Kommentar über die Herbsttagung der Landessynode in Ansbach, *W. Schricker* (BR)
19.30 Sonne und Sterne in neuem Licht, *H. Haber* (BR II)
20.00 Der deutsche Nationalprotestantismus seit 1813 (RB II)
20.05 Cuba Cubana 1965. Eine Revolution sucht ihren Weg, *W. Hanf* (BR II)
21.00 Der Glaube ans Ästhetische, *J. Burkhardt* (SDR)
21.00 Notizen und Originalaufnahmen einer Rußlandreise, *L. Lehmann* (SFB)

4. November (Donnerstag)

16.10 Neue Begabtenforschung in den USA, *G. Echow* (SWF)
17.30 Der Mensch und seine Sprache, *H. M. Elzer* (HR II)
20.30 Die Mönche vom Berg Athos (RB II)
21.00 Der Feldmarschall von Hindenburg, Versuch eines Porträts, *P. W. Fabry* (SR)
21.00 Die Wörter. Jean Paul Sartres Memoiren. (SR II)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.10 Wie frei ist das Wort in Spanien?, *H. J. Sell* (BR)

5. November (Freitag)

14.45 Brasilianischer Reisebericht, *B. Moser* (SWF II)
17.10 Erster evangelisch-katholischer Studententag in Göttingen (SFB)
17.40 Der Christ in der Bildungsgesellschaft, *H. Tuppy* (ORW II)
19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (NDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.00 Der Prozeß Jesu, eine rechtsgeschichtliche Betrachtung, *F. Bauer* (HR II)
21.00 Verdienen — aber nicht mehr dienen?, *I. Möller* (RIAS II)
21.00 Johann Peter Hebel und der Oberrhein, *B. Moser* (BR II)
22.20 II. Vatikanisches Konzil. Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

6. November (Samstag)

9.00 Otto Flake — zwei Jahre nach seinem Tode, *H. Schöffler* (SDR II)
10.15 Medizin der Zukunft, *A. Marfeld* (SFB)
10.30 Marcel Proust, *H. Uhlig* (SFB)
11.45 Bausteine des Organismus, *H.-J. Dulce* (SFB)
15.00 Deutsche Versuchsanstalt für Luft- und Raumfahrt-Forschung, *F. Maeschke* (SDR II)
16.10 Bericht von der Arbeit der Bundestagsabgeordneten, *W. Pfeiffer* (SWF)
19.45 Theologie im Alltag — Heiligkeit —, *E. Walter* (SR II)
19.45 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.50 II. Vatikanisches Konzil in Rom, Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.00 Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhundert, *W. v. Loewenich* (SWF II)
23.05 Der Gestaltwandel der Kirche von Trient bis zum II. Vatikanischen Konzil. *E. Iserloh* (SFB)

7. November (Sonntag)

8.00 Klemens Maria Hofbauer und der Wiener Kongreß, *H. Leopoldseder* (BR II)
8.15 Hoffnung über die Zeit hinaus, *J. Moltmann* (SWF II)
8.50 Geschehnisse und Vorgänge in der evangelischen Christenheit, *S. v. Kortzfleisch* (SDR)
9.00 Reform des geistlichen Lebens — Demut, *T. Sartory* (SR II)
9.40 Die verborgene Christlichkeit unserer Gesellschaft, *T. Rendtorff* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *M. Rößler* (BR)
10.05 Die weitere Entwicklung des Menschen, *G. Schramm* (SDR)
10.30 Der Gottesglaube und der moderne Mensch, *R. Bultmann* (HR II)
10.30 Der Begriff des Gesetzes, *R. Heiß* (SWF)
11.00 Afrika, Südostasien, *H. Langerhans* (SR)
11.00 Ungeklärte Fragen der liberalen Theologie, *T. Rendtorff* (SDR II)
11.15 Haben wir eine Seele?, *L. Boros* (SWF II)
12.30 Begegnung mit Sven Hedin, *E. Schnack* (BR II)
15.30 Keiner kann sich vertreten lassen, *W. Stählin* (BR II)
16.00 Genius und Wahn, *G. Venzmer* (SDR II)
17.30 James Bond und die Deutschen, *G. Herm* (HR II)
19.45 In Sorge um die Erziehung unserer Kinder, *T. Brocher* (SDR II)
21.45 Über das Buch „Triebstruktur und Gesellschaft" von Herbert Marcuse, *C. Behnke* (SDR II)
21.00 Das Gefüge deutscher Erziehung für das Jahr 2000 und danach, *H. Kundler* u. *H. Demmel* (RIAS II)

8. November (Montag)

19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *J. C. Hampe* (WDR)
20.45 Staat und Verbände. Eine Lebensfrage der Demokratie, *K. Kröger* (SWF II)
21.00 Späte Schäden der Psyche nach politischer Verfolgung, *K.-H. Wenzel* (HR II)
21.00 Faktoren der Meinungsbildung zu den Prozessen wegen nationalsozialistischer Mordtaten, *R. Henkys* (SDR II)

9. November (Dienstag)

9.00 Der Glaube ans Ästhetische, *J. Burkhardt* (SDR II)
16.45 Vorstellungen über eine Kirchenreform, *G. Heidtmann* (SDR)
19.30 Kleine Schule des Zeitungslesens, *H. Deiring* u. *M. Stiegler* (BR II)
20.50 Die Heilkraft der Ionen, *F. Adam* (SR II)
22.20 Die Grenzen Europas — Eine Diskussion, Leitung: *W. Höfer* (BR II)
22.20 Carl Friedrich von Weizsäcker, *A. Betzner* (SR II)

10. November (Mittwoch)

17.45 Christentum — ein Totenkult?, *F. A. Hoyer* (SWF II)
18.15 Was ist eine „Wanderschule"?, *R. Grünberger* (SR II)
18.30 Die katholische Kirche auf Ceylon, *R. Lehmann* (BR)
19.30 Unsere Nachbarn im Weltraum, *H. Haber* (BR II)
21.00 Der Wunsch nach Erfüllung, *I. Lepp* (SDR)
22.15 Tendenzen der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, *H. Marcuse* (SWF)
22.30 Krankheit als psychisches und soziales Geschehen, *S. H. Foulkes* (RIAS)
23.00 Vom Überleben der Literatur. Ein Versuch über Felix Hartlaub, *M. Franke* (SDR II)

11. November (Donnerstag)

17.30 Humanismus und Universität, *F.-J. v. Rintelen* (HR II)
20.00 Die Wörter, Jean Paul Sartres Memoiren, übersetzt von H. Mayer (SR II)
20.30 Solesmes und die gregorianische Restauration (RB II)
21.00 Corps und Burschenschaften heute, *H. D. Stuckmann* (SWF)
21.00 Ein Bericht über den Rassenkampf in den USA, *L. Jochimsen* (HR)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.10 Was ist Realismus? Ein Gespräch mit Jean Paul Sartre, *H. Scheffel* (SR II)
22.30 Das politische Buch, *M. Regensburger* (RIAS)

12. November (Freitag)

19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.10 Der Dichter und seine Landschaft — Alexander Petöfi und die ungarische Tiefebene, *G. Sebestyén* (BR II)
21.50 II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Kommentar, *M. v. Galli* (SR)
22.20 II. Vatikanisches Konzil. Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

13. November (Samstag)

11.45 Verhaltensforschung. Bedingtheit des Verhaltens durch Anlage und Umwelt, *H.-E. Zahn* (SFB)
14.15 Thesen und Tabus — ein Gespräch der 20- bis 30jährigen (SDR)
15.00 Tagebuch einer Kriegsgräberfahrt durchs Elsaß, *W. Kieser* (UKW II)
16.00 Über die Erforschung der Planeten, *F. Drössmar* (HR II)
18.00 Sinn und Problematik der Militärseelsorge, *G. Isermann* (NDR II)
18.05 Die Liturgie der Ostkirche, *M. Kunath* (WDR II)
19.45 Theologie im Alltag — Buße, *G. Harbsmeier* (SR II)
19.50 II. Vatikanisches Konzil in Rom, Kommentar, *M. v. Galli* (HR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.15 Franz Werfels „Stern der Ungeborenen": Literarisches Kunsthandwerk der Weltvision?, *P. Noack* (BR II)
21.15 Henry de Montherlant, *W. Schmiele* (SDR II)
22.00 Wandlungen des Lutherbildes in der kath. Kirchengeschichtsschreibung, *H. Jedin* (SWF II)

14. November (Sonntag)

8.00 Ambrosius — Römer und Christ, O. *Hiltbrunner* (BR II)
8.50 Bericht von der Kirche, *A. Arnold* (SDR II)
9.00 Die Gemeinschaft von Taizé und ihre Musik, *H. W. Ohly* (SR II)
9.10 Trägt China wirklich eine Maske?, *R. Raffalt* (BR)
9.40 Die Familie als Kirche im kleinen, *F. Betz* (NDR II)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Fleischmann* (BR)
10.05 Der Tod des anderen Menschen, O. *F. Bollnow* (SDR)
10.30 Wissenschaft und Politik, Technokratie und Entscheidung, *H. Lübbe* (SWF)
11.00 Was heißt Dialog der Kirche mit der Welt?, *A. Auer* (SDR II)
11.15 Der Tod als Entscheidung, *L. Boros* (SWF II)

11.45 Weltgericht, *W. Stählin* (SWF II)
15.30 Keiner kann sich vertreten lassen, *W. Stählin* (BR II)
18.45 Eine Betrachtung zum Volkstrauertag, *D. Sölle* (NDR)
21.30 Gesellschaftliche Moral und christliche Ethik, *H. H. Eßer* (SFB)

15. November (Montag)

16.45 Porträt des Schriftstellers Benno Rüttenauer, *W. Zentner* (SDR)
17.45 Das Vaterunser von Odessa, *V. Katajew* (SFB)
18.15 Ein Bericht aus der Türkei, *E. Palmer* (SR II)
21.00 Späte Betrachtungen eines aus dem Dritten Reich Exilierten, *J. Améry* (SDR II)
21.00 Schule auf neuen Wegen. Das Modell einer Gesamtschule, dargestellt am Beispiel der Nordweststadt Frankfurt (SR)
22.30 Paul Hindemith heute, *K. H. Ruppel* (SWF)
22.30 Bericht von einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern, *J. Bielmeier* (BR II)

16. November (Dienstag)

9.00 Der Wunsch nach Erfüllung, *I. Lepp* (SDR II)
16.45 Kirchentür und Rassenschranke, *G. Ruge* (SDR)
20.00 Die Bundesrepublik — ein christlicher Staat?, Forum-Diskussion (SR II)
21.30 Selbstbehauptung in der Industrie und Arbeitswelt, *J. Fasbender* (SFB)
22.00 Das niedersächsische Landesmuseum in Hannover, *U. M. Schneede* (SR II)
22.15 Haben die Ideologien noch eine Zukunft?, Diskussionsleiter *H. Kettl* (ÖRS II)
22.20 Romano Guardini, *A. Betzner* (SR II)

17. November (Mittwoch)

8.50 Verteidigung der Demut, *G. K. Chesterton* (SDR)
9.00 Ein Wort zum Buß- und Bettag, *H. W. Augustin* (SR II)
9.15 Paul Gerhardt, Porträt eines Dichters, *H. Ritterman* (SR)
9.40 Kirche und Welt von heute, *J. David* (NDR II)
11.00 Versuch übers Beten, *H. J. Schultz* (SDR II)
11.00 Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaften, *H. Meschkowski* (SR)
17.00 Dresden — Glück und Unglück einer Stadt, *H. Sattler* (SDR)
17.45 „Das Wort ist die Brücke". Aus den Dachauer Predigten, *H. Grüber* (SWF)
19.00 Schlaf und Tod in Dichtung und Briefen, *J. Rieneck* (SWF II)
19.30 Die Erforschung des Mondes, *H. Haber* (BR II)
19.30 Der Umgang mit dem Überfluß, *P. Junge* (SFB)
19.45 Öffentlich büßen?, Eine Anfrage von *W.-D. Marsch* (SDR II)
21.20 Gedanken über die Redlichkeit an einem Bußtag, *R. Köster* (SDR)

18. November (Donnerstag)

17.30 Die Stiftsbibliothek in St. Gallen (SWF)
20.00 Büchnerpreis 1965 — Günter Grass. Ausschnitte aus der Feier vom 9. 10. 65 in Darmstadt (SR II)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)
22.05 Einige Wochen in Mittel- und Südamerika, *A. Frisé* (BR II)

19. November (Freitag)

11.30 Julius Robert Mayer. Der Entdecker des Gesetzes von der Erhaltung der Energie, *W. Gerlach* (SDR)
17.40 Moderne Auslegung der Heiligen Schriften, *C. Schedl* (ÖRG II)
19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.05 Eduard von Keyserling und die baltische Gutslandschaft, *H. v. Cube* (BR II)
21.30 Von den Vorurteilen, *W. Dirks* (SFB)
21.50 II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil, Kommentar, *M. v. Galli* (SR)
22.20 II. Vatikanisches Konzil. Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

20. November (Samstag)

9.00 Ein halbes Jahrhundert Villa Massimo. Gespräch über ein Deutsches Kunstinstitut in Rom, *H. Gericke* (SDR II)
15.00 Kirche ohne Jugend, *M. Wende* (SDR II)
18.00 Johannes XXIII. und der Kairos, *W. Dirks* (NDR)
19.00 Theater — kritisch betrachtet, *W. Karsch* u. *H. Ritter* (SFB)
19.45 Theologie im Alltag — Tod, *O. Karrer* (SR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
22.00 Die Grundanliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart, *P. Meinhold* (SWF II)

21. November (Sonntag)

8.00 Von den Anfängen des christlichen Gotteshauses, *E. Kirschbaum* (BR II)
9.00 Reform des geistlichen Lebens — Weltflucht, *T. Sartory* (SR II)
9.40 Verweltlichung oder Fortschritt des Christentums?, *T. Rendstorff* (NDR)
10.00 Evangelium nach Matthäus, *A. Fleischmann* (BR)
10.05 Die Zeit des Menschen, *R. Berlinger* (SDR)
11.00 Jan Hus — Ketzer oder Märtyrer?, *E. Schaper* (SDR II)
11.15 Wann geschieht die Auferstehung?, *L. Boros* (SWF II)
11.45 Der Jüngste Tag, *W. Stählin* (SWF II)
15.30 Keiner kann sich vertreten lassen, *W. Stählin* (BR II)
16.00 Revolution der Freiheit. Zur Philosophie des Politischen bei John F. Kennedy, *H. R. Schlette* u. *I. Hermann* (SDR II)
18.30 Tod und Gruft bei den Etruskern, *H. v. Hülsen* (SDR II)
19.45 Die Zukunft der Kinder, *I. Haas* (SDR II)
20.05 Zumutungen der Freiheit, *C. F. v. Weizsäcker* (BR II)
20.40 Eine Dokumentation nach den letzten Briefen aus Stalingrad, *E. Landgrebe* (SDR)

22. November (Montag)

19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *J. C. Hampe* (WDR)
20.15 Die Seeschlacht von Lepanto (1571), *B. Sutter* (ÖRG)
20.15 Geistige Landesverteidigung, *F. E. Knittel* (ÖRS)
21.45 Wege und Irrwege der Ausbildungsförderung in der Bundesrepublik, *U. Spianarks* (HR II)

23. November (Dienstag)

9.00 Der Wunsch nach Erkenntnis, *I. Lepp* (SDR II)
11.30 Kolumban am Bodensee. Zum 1350. Todestag des ersten christlichen Glaubensboten, *W. Irtenkauf* (SDR)
16.15 Kulturkritische Bilanzversuche, *E. Hartl* (ÖRW II)
16.45 Junge Gemeinde in der DDR, *D. Kraeter* (SDR)
21.00 Soziologie und Nationalsozialismus, *R. Dahrendorf* (SDR)
21.45 Der Mensch in der Spiegelung von Philosophie und Pädagogik, *H. M. Baumgartner* u. *R. Gönner* (SR II)
22.20 Alfred Döblin, *A. Betzner* (SR II)

24. November (Mittwoch)

10.00 Über die Freigebigkeit, *A. Rosumek* (SWF)
11.30 Preßburg. Geschichte und Gegenwart einer Donaustadt, *H. Wessely* (SDR II)
18.30 Dienste in Übersee, *G. Eberhard* (BR)
21.00 Der Wunsch nach Geborgenheit, *I. Hermann* (SDR)
22.15 Der Philosemitismus in der Bundesrepublik, *E. Sterlin* (SWF)
23.00 Die Sprache im Schaffen des Naturforschers, *A. Portmann* (SDR II)

25. November (Donnerstag)

16.00 Japanische Kunst in Wien und Berlin, *H. Heller* (ÖRW II)
16.10 Über die soziale Isolierung, *P. Rokop* (SWF)
20.00 Kafka und der sozialistische Realismus, *L. Sträter* (SR II)
21.00 Das Recht als Thema der Weltliteratur, *P. Putzer* (ÖRS II)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)

26. November (Freitag)

14.40 Aus dem Kulturleben der Steiermark, *U. Ocherbauer* (ÖRG)
15.45 Probleme und Perspektiven der österreichischen Wirtschaft, *E. März* (ÖRW)
19.15 Bericht vom Ökumenischen Konzil, *M. v. Galli* (WDR)
21.15 Antike und Moderne bei Winckelmann, *P. Szondi* (HR II)
22.10 II. Vatikanisches Konzil, Kommentar, *M. v. Galli* (SDR)

27. November (Samstag)

15.00 Zentralamerikanisches Tagebuch, *W. Knecht* (SDR II)
19.45 Theologie im Alltag — Ewigkeit, *W. Stählin* (SR II)
21.05 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
21.30 Überwindung des Ästhetizismus. Ein Vortrag zu Rainer Maria Rilkes 90. Geburtstag am 4. 12., *I. Weithase* (SDR II)
22.00 Das Grundanliegen der Theologie Luthers in der katholischen Theologie der Gegenwart, *H. Fries* (SWF II)

28. November (Sonntag)

8.00 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Russisch-Orthodoxe Kirche im Exil, *H. W. Gille* (BR II)
9.00 Bücher für den Gabentisch, *H.-E. Bahr* (SR II)
9.40 Kirche im Alltag der Familie, *F. Betz* (NDR)
10.00 Das Volk Gottes, *P. Kupfer* (BR)
10.30 Aktualität der Scholastik, *J. Pieper* (SWF)
11.00 Der Mensch im Spiegel der modernen Anthropologie, *A. Gehlen* (SR)
11.00 Überlegungen zu einem neuen Glauben an Christus, *D. Sölle* (SDR II)
11.00 Die Relativität Gottes, *H. Dolch* (HR II)
19.45 Zum 1. Advent, *J. M. Bauer* (BR)

29. November (Montag)

20.45 Justiz im Zeitalter der Kybernetik. Diskussion. Leitung *K. W. Boetticher* (SWF II)
21.00 Die Jena-Plan-Schule, *H. Kalbfuß* (SR)

30. November (Dienstag)

16.00 Geschichte als Ruf des Gewissens, *A. Novotny* (ÖRG II)
16.45 Wie man zu einer Synode kommt. Anleitungen zur Kirchenwahl, *J. Lehmann* (SDR)
17.25 Die österreichische Wirtschaftsordnung, *A. Tautscher* (ÖRG II)
20.30 Unsere Welt 1985, Prognosen und Probleme, *R. Kabel* (SR II)
22.15 Industriekultur und moderne Literatur, *L. Kofler* (ÖRS II)
22.20 Gewissen unserer Zeit. Das gemeinsame Anliegen, *A. Betzner* (SR II)
22.20 Krieg und Frieden oder: Wenn Hitler Tolstoi gelesen hätte, *G. Zwerenz* (HR)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER-KORRESPONDENZ

Fünfzehntes Heft — 19. Jahrgang — Dezember 1965

Drei wahrhaft ökumenische Gesten deuten auf Ereignisse Gottes hin, auf Wege zur Einheit und Mittel, dem Ökumenismus eine ganz neue Dimension zu geben: Kein Bruch mit der jungen Generation, denen begegnen, die nicht glauben können, und sich mit der Welt der Armen vereinigen.

Roger Schutz

Alle Christen mögen eifriger dem Willen Gottes folgen und großherziger für die Vollendung der katholischen Einheit wirken. Allgemeine Gebetsmeinung für Januar 1966

1. Von Jahr zu Jahr muß die Gebetsmeinung zur Oktav für die Wiedervereinigung der Christen klarer werden. Das Ökumenismusdekret, noch ohne Direktorium, gibt die Grundlinien, denen das katholische Gebet folgt. Es bleibt noch Spielraum zwischen den verschiedenen Auslegungen des Dekrets. Für die einen ist es eine ökumenische Tat, aber seine Formulierungen ein geschichtlicher Durchgang. Andere halten sich genau an den Wortlaut im Gesamt der Konzilsentscheidungen und finden, die ökumenische Aktivität der „Kirche von Rom" richte sich letztlich nach der übergeordneten Konstitution über die Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 602 f.). So denkt wohl auch der regierende Papst. Sein Rundschreiben *Mysterium fidei* hat der ausweitenden Interpretation des Dogmas, hier des eucharistischen Opfers, neue Grenzen gesetzt und, nach Meinung ökumenischer Beobachter, die sich anbahnende Annäherung an die Reformation durch Herausheben von Kontroverspunkten des 16. Jahrhunderts „grundsätzlich in Frage gestellt".

Ähnliches gilt für den Widerstand gegen das Vordringen des reformatorischen „Allein die Schrift" im Dekret über die Offenbarung. Eine Gebetsmeinung darf durch Kontroversen hindurch, treu zur Kirche wie in der Freiheit des Heiligen Geistes, der im Zweiten Vatikanischen Konzil wirkte — nach dem kühnen Bild eines angesehenen katholischen Kommentators — den Regen auf das vom Konzil gepflügte Feld herabflehen, damit die Aussaat in den aufgebrochenen, teils noch harten Schollen reiche Frucht trage.

Aber die Aussaat ist nicht irgendeine, selbst dann nicht, wenn mit dem Samen des kirchlichen Lehramtes aus anderen Keimen Wildwuchs aufgeht. Das Gleichnis will nicht sagen, die Kirche sei wie ein Samenwurf unter den Boden gepflügt. Sie ist der Sämann, wir sind der Boden, „alle Christen", auch die Konzilsväter. Den „Sitz im Leben" der Gebetsmeinung zeigt ein Textvergleich: sie stammt aus dem gewichtigen Rat, den Kardinal Bea beim Weltrat der Kirchen in Genf gegeben hat. Er bezog sich auf den Wunsch Papst Johannes' XXIII., das Konzil und der in ihm waltende Heilige Geist mögen eine Einladung an die nichtkatholischen Christen sein, „mit noch mehr Eifer die Einheit zu suchen, die Christus erfleht und gewollt hat". Der Kardinal sagte, zur Vollendung der katholischen Einheit gehöre vor allem „die Existenz eines lebendigen Lehramtes, das die Lehre Christi mit einer die Gewissen verpflichtenden Autorität vortragen kann, die Unfehlbarkeit dieses Lehramtes und besonders des Papstes" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 314). Er sagte es Christen, die das Gespräch mit Rom suchen, um die „Erstarrung" der römischen Kirche zu lösen.

2. Nach dieser Richtlinie ist im Geist des Ökumenismusdekrets zu fragen, worin Katholiken „dem Willen Gottes eifriger folgen und großherziger für die Vollendung der katholischen Einheit wirken" können. Die Gebetsmeinung denkt an „alle Christen", also auch an Katholiken. Sie wendet sich nur an die Christen, nicht an die Kirchen, denen diese zugehören, oder an deren Leitungen. Solche freiwillige Begrenzung kann nach beiden Seiten nicht leicht gewahrt werden. Denn katholische Christen sind gewissenhafte Glieder der hierarchisch gegründeten und geleiteten Kirche, die sich im Konzil als Volk Gottes dargestellt hat. Diese wird künftig auch im Bischofsrat neu sichtbar werden, und ihm werden wohl Laienexperten mit gebührender Vollmacht gemäß vielfältigen Einsichten des Konzils beigeordnet sein. Wenn die katholische Kirche nicht eigens in der Gebetsmeinung genannt wird und die anderen kirchlichen Gemeinschaften auch nicht, obwohl ohne ihrer aller Mitwirkung die Christen nicht das erbetete Ziel erreichen, so darf man sie doch einschlußweise mitdenken. Dann gilt alles, was hier zur Allgemeinen Gebetsmeinung für Juni 1965 ausgeführt wurde, wonach „die Unversehrtheit des christlichen Glaubens die Vereinigung mit dem Stuhle Petri nicht hindern, sondern eher dazu einladen und verpflichten möge". Dazu gehört vor allem die Aufgabe, die Vollständigkeit des katholischen Glaubens, der im Glauben der anderen Christen nicht mehr oder noch nicht — oder gar viel lebendiger — enthalten ist, so auszusagen, daß er von ihnen als heilsnotwendig verstanden und eingesehen werden kann (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 345).

Die Gläubigen können dazu beitragen, daß diese vom Zweiten Vatikanischen Konzil nicht ganz gelöste Aufgabe nicht mehr vergessen, sondern weiter an ihr gearbeitet wird. Es ist gut, daß viele Beter ohne falsche katholische Selbstsicherheit, vor der auch Papst Paul VI. gewarnt hat,

um die noch zu leistende Aufgabe wissen und mit unbeirrbarer Festigkeit dafür beten, nicht nur während der Gebetsoktav im Januar, auch im Vaterunser beim Fiat voluntas tua; eifriger und großherziger beten, ohne falsche Vorbehalte, in der vom Ökumenismusdekret geratenen Offenheit für den Christusglauben und die Gnadengaben der getrennten Brüder. Unbeirrt auch von deren ständig erneuerten Vorbehalten gegen die geschichtliche Gestalt der Kirche, die nach vier Jahren Konzilsarbeit immer noch die römisch-katholische oder die „Papstkirche" geblieben sei. Solche Sicherungsvorbehalte werden in evangelischen Gemeinden, mehr in Deutschland als in den USA, verbreitet, weil wir unsern Glauben wohl immer noch zu unverständlich bezeugen oder für die Augen der getrennten Brüder nicht ganz bei Christus sind; sodann aber, weil viele Christen in anderen Kirchen immer energischer eine ökumenische Reform ihrer Gespaltenheit fordern, seit sie an der „Kirche von Rom" erlebt haben, daß eine Reform mit Erfolg begonnen werden kann, wenn man den festen Willen dazu hat.

3. Tun Katholiken alles, was sie Gott schuldig sind, damit die vom Konzil in Gang gesetzte Erneuerung der Kirche „die Vollendung der katholischen Einheit wirke", verkapseln sie sich nicht in Traditionen, die schon aufgebrochen wurden, widerstreben sie nicht der Gnade des Heiligen Geistes in der sich erneuernden — wie Paul VI. am 28. Oktober 1965 vor dem Konzil sagte, in der lebenden — Kirche, und herrscht hierüber die Klarheit des demütigen Gebets, dann können sie auch darum beten, daß die anderen Christen mehr als bisher das Ihre tun, damit die katholische Einheit vollendet werde. Dabei müssen wir stets bedenken, daß sie die ersten waren, die zur Einheit aufgebrochen sind, zu einer Zeit, als das katholische Hirtenamt die Ökumenische Bewegung noch ablehnte. Sie haben uns seit 50 Jahren viel voraus, nur die katholische Einheit nicht, wie sie wissen und beklagen. Sie haben aber sehr dazu beigetragen, daß Papst Johannes XXIII. den Startschuß für den römischen Aufbruch zur vollendeten Einheit gab und das Konzil ihm weitgehend folgte. Wozu das Konzil sich nicht durchrang, tat das Sekretariat des Kardinals Bea für die Einheit der Christen: es vollzog eine realistische Anerkennung des Weltrates der Kirchen mit dem von ihm vorgeschlagenen Konsultativ-Ausschuß, um nach dem Ökumenismusdekret alle gegebenen Möglichkeiten offizieller Glaubensgespräche und praktischer Zusammenarbeit auf regionaler wie globaler Basis zu erproben. Der Kardinal legte sich allerdings nicht auf ein Verhandlungsmonopol des Weltrates fest, da einige Mitgliedskirchen und konfessionelle Bünde unmittelbare Gespräche mit Rom wünschen. Dennoch darf hier wiederholt werden, was vor Monaten an dieser Stelle gesagt wurde: „Damit wird Rom zwar nicht, wie oft befürchtet, zum Mittelpunkt der Ökumenischen Bewegung, aber Genf allein ist es auch nicht mehr. Ein Neues ist im Werden" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 346). Diese Wendung ist zu beachten, aber man soll nicht vorauswissen wollen, wie das Neue sein wird. Der Beter darf glauben, daß es kommt.

Zuweilen wird es etwas sichtbar. Von katholischen Prinzipien her mag man fragen, ob die Blitzreise des Papstes zu den Vereinten Nationen ratsam war und ob seine Tat, mehr als seine Rede vor der Vollversammlung der UN, das notwendige Gespräch der Kirche mit der Welt dieser Zeit wirksamer gefördert hat als das Schema 13. Hängen wir zu sehr an theologischen Begriffen, so ergeben sich manche Wenn und Aber, doch sie verdecken uns leicht den Blick für die geschichtliche Wirklichkeit. Es ist wahr, Papst Paul VI. hat in New York, seiner vatikanischen Würdestatisten entkleidet und in betont schlichten Gewändern (auch bei der Messe im Yankee-Stadion), also in der „Entäußerung" eine anfängliche Skepsis der nichtkatholischen Amerikaner überwunden, die sehr genau beobachten können. Die Saat Johannes' XXIII., für viele Protestanten der USA auch „ihr" Papst, ging auf. Überwältigende Zeugnisse aus freikirchlichen Kreisen liegen vor, etwa die Leserzuschrift eines presbyterianischen Pfarrers aus Detroit in „Time" (22. 10. 65), der Besuch des Papstes sei eine erhebende Freude für alle gewesen: „Die Gläubigen haben die Gewißheit erfahren, daß Gott nicht tot ist — daß er uns nicht ohne seine Zeichen läßt." Ebenso eindrucksvoll war der große Nachruf zum Besuch des Papstes in „Life" (1. 11. 65). Obwohl mehr auf die Begegnung mit Präsident Johnson abgestimmt, hob er doch heraus, der Papst habe die UN „praktisch kanonisiert" und Gemeinschaft mit der Welt von heute aufgenommen. Man könne sagen, durch das Zweite Vatikanische Konzil sei „das Ende der großen Spaltung in der westlichen Seele gekommen, die als die Reformation bekannt ist". „Life" ist ein Weltorgan der Publizistik. Solche Urteile bringen freilich keine dogmatische Vollendung der katholischen Einheit, aber die Zeichen mehren sich, daß das Gebet um die Einsicht der anderen Christen in das Mysterium der Kirche nicht aussichtslos ist. Wo immer „die Kirche von Rom" in Sprache, Auftreten und persönlichem Charisma ihrer Hirten verständlich ist, öffnen sich auch mißtrauische Herzen, ohne solche Vorleistungen bleiben sie verschlossen. Es verbietet sich also jeder Enthusiasmus. Der Segen will erbetet und erlitten sein.

4. Was folgt daraus für die Gebetsmeinung, die uns dem Willen Gottes überantwortet? Man sagt, Gebete bedürfen keiner Nachweise für die Erhörung, sicher. Wenn aber manche Gebetsathleten das Jesuswort bei Johannes zitieren: „Selig, die nicht sehen und doch glauben" (Joh. 20, 29), so vergessen sie eine biblische Tradition. Der Evangelist Johannes ist wie der Apostel Paulus im Geist der alttestamentlichen Prophetie Zeuge dafür, daß Gott seinen Gläubigen „Zeichen" geben will, vor allem das geschichtsmächtige Zeichen der geordneten Gemeinschaft mit den Aposteln, die auch Gemeinschaft mit der Heiligen Dreifaltigkeit verbürgt (1 Joh. 1, 3). Ohne die einmütigen Zeugen der Auferstehung Christi und der urchristlichen Communio gäbe es keinen Glauben und heute kein großherziges Streben nach Vollendung der katholischen Einheit. Ohne neue „Zeichen" würde das Gebet vielleicht erlahmen.

Es war wohl berechtigt, aus dem Schema 13 den von Johannes XXIII. eingeführten biblischen Begriff „Zeichen der Zeit", der eschatologischen Zeichen, zu entfernen, wenn die Theologen dafür keine Definition fanden. Ebenso richtig war es, in der Diskussion des Plenums zu erklären, um die „Zeichen der Zeit" zu erkennen und zu deuten, bedürfe es prophetischer Männer und Frauen, die der Kirche nie fehlen. Das Beten um die Vollendung der katholischen Einheit darf nach „Zeichen" ausschauen, um so mehr, als die bibelerfahrenen evangelischen Christen danach forschen. Wir dürfen für jedes Zeichen dankbar sein, das ein besseres Verstehen der Christen bekundet. Gott läßt seine Gläubigen nicht ohne gewisse Zeichen. Wir sehen und erfahren sie immer von neuem. Sie ermu-

tigen, eifriger dem Willen Gottes zu folgen und großherziger für die Vollendung der katholischen Einheit zu wirken. Allerdings fehlt heute ein wesentliches Motiv zum wahrhaft eifrigen, großherzigen Wirken, es fehlt die Fähigkeit zur Angst vor dem Gericht Gottes. Sie fehlt, obwohl das politische Spiel mit der Bombe immer bedrohlicher wird und die Möglichkeit näher rückt, daß die Erde zur Mondlandschaft wird. Aber der Fortschrittsglaube, der wie eine Seuche wirkt, oder die fast totale Verwissenschaftlichung des Lebens hat auch die Christen „apokalypse-blind" gemacht. Sie sehen kein Ende, sie glauben an kein Ende. Sie meinen, auch die Wiedervereinigung der Christen, auch die Erneuerung der Kirche habe Zeit. Sie hat keine Zeit mehr!

Daß die Werke christlicher Liebestätigkeit wirksam dazu beitragen, die Wahrheit des Evangeliums zu offenbaren. Missionsgebetsmeinung für Januar 1966

Die innere Ausrichtung der Kirche auf die Bedürfnisse und Notwendigkeiten einer neuen Zeit, wie sie das Konzil sich zum Ziele gesetzt hat, kann auch den Bereich der christlichen Liebestätigkeit nicht außer acht lassen, die mit der Verkündigung der Frohbotschaft und der Betätigung des christlichen Lebens in engster organischer Verbindung steht. Die Wahrheit des Evangeliums kommt in der Liebe zur Erscheinung und Auswirkung. „Alles caritative und soziale Wirken der Kirche hat christlich den Sinn, das Liebesopfer und Erbarmen Jesu, der Fleisch geworden ist und unser Bruder, sichtbar und konkret vor der Welt und in der Welt zu bezeugen ... In diesem Zeugnis der Liebe wird etwas von der Menschwerdung Gottes gegenwärtig und sichtbar und darum etwas Erlösendes und Heimholendes, Rettendes und Bergendes" (vgl. G. Schückler, Mission und sozial-caritativer Dienst, in: „Priester und Mission" I/1960). Wenn nun die Werke christlicher Liebe einen hohen Zeugniswert haben und, wie es in der Gebetsmeinung heißt, dazu beitragen sollen, die Wahrheit des Evangeliums zu offenbaren, so werden sie in besonderer Weise dies Zeugnis dort zu erweisen haben, wo das Evangelium erstmalig an nichtchristliche Völker herangetragen oder einer völlig entchristlichten Gesellschaft neu gepredigt werden muß, das heißt in den Missionen der Kirche.

Nach dem Beispiel Jesu, der die Frohbotschaft ankündigte und zugleich „jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen im Volke heilte" und der auch seinen Aposteln den Auftrag gab, zu predigen und zu heilen, hat die Mission stets der Caritastätigkeit einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer Kräfte gewidmet, ja sogar dort, wo die direkte Glaubenspredigt unmöglich war, durch das stumme Zeugnis christlicher Nächstenliebe die Herzen für die Annahme des Gotteswortes zu bereiten gesucht (Beispiel: Länder des Islam).

Es ist nicht zu leugnen, daß die Zeugniskraft der Missionscaritas in der abgelaufenen Missionsperiode des sog. Kolonialzeitalters oft durch falsche Auffassungen der nichtchristlichen Umwelt beeinträchtigt wurde, besonders bei den Völkern alter Kultur, aber auch ganz allgemein in der Atmosphäre der Kolonialsituation. Man warf der christlichen Liebestätigkeit vor, auf unangebrachte Weise unter Ausnutzung von Not und Elend Proselyten zu machen, im Dienste der westlichen Mächte für deren Interessen tätig zu sein, sozial Bedrängte und Abhängige der ererbten Religion zu entfremden. Bekannt sind die Greuelmärchen, die man in China über die christlichen Findlings- und Waisenhäuser verbreitete. Irgendwie war durch die Tätigkeit der christlichen Caritas besonders bei den Gebildeten des Ostens auch der Nationalstolz getroffen, zumal die dabei aufgewandten Mittel zumeist vom Ausland kamen und das leitende Missionspersonal aus Ausländern bestand. Den Sinn christlicher Nächstenliebe nicht begreifend, sah man in ihr eine demonstrative Kritik an der eigenen Sozialstruktur.

Das Zeugnis absichtsloser christlicher Liebe

Vielen Schwierigkeiten auf dem Gebiete der Caritas konnte die Mission angesichts der zwangsläufigen Verflechtung der Tätigkeit und der Interessen von Kirche und Kolonialmacht einfach nicht entgehen. Andere waren vielleicht vermeidbar. Wir sprechen hier nicht von unklugen Versuchen, durch das Angebot materieller Hilfen Bekehrungen erzielen zu wollen. Die Werke der Nächstenliebe können nie eine rein äußere Taktik sein, um den Zutritt der Kirche herbeizuführen. Ernster ist der Vorwurf zu nehmen, die Mission habe bewußt die Caritasarbeit in den Dienst der Bekehrung gestellt und so ihren Sinn verfälscht. Gewiß muß die Kirche in ihrer Liebestätigkeit den Geist der Liebe Christi sichtbar machen, die sich um die Erlösung des ganzen Menschen, seiner Seele und seines Leibes, bemüht. Ihr Zeugnis der Caritas soll in diesem Sinne die Wege des Herrn bereiten. Aber der Heiland selbst hat die Caritas nicht zum „indirekten Apostolats- bzw. Missionsmittel" gemacht. Er hat sie auch nicht als ein Mittel der „Vor-Evangelisation" bezeichnet, sondern Glaubensverkündigung und Dienst am Nächsten stehen bei ihm in einer Zwei-Einheit verbunden, die beiden Elementen seiner Wirksamkeit ihr Eigensein beläßt und sie doch in der Einheit seines allumfassenden Heilswillens sichtbar werden läßt. Viele Missionswissenschaftler haben sich gegen den neuerdings propagierten Begriff der Vor-Evangelisation gewandt, wenn er so verstanden würde, als zielten Schule, Krankenhaus, Sozialfürsorge usw. auf die Bekehrung hin. Sie meinen, dadurch würde der Dienst am Nächsten seiner menschlichen Unmittelbarkeit beraubt und auf Zwecke gerichtet, die, so gut sie in sich sind, das Zeugnis absichtsloser christlicher Liebe mindern würden. Gerade auf dieses Zeugnis der Präsenz der Kirche durch die Liebe komme es aber an (vgl. Josef Glazik, Die missionarische Aussage der Konzilskonstitution über die Kirche, in: „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" II/1965). Wird der Caritas der innere Freiheitsraum gewahrt, so kann es dem Missionar allerdings nicht verwehrt werden, zu beten und zu hoffen, daß die selbstlos erzeigte christliche Liebe die so Beschenkten zum Glauben und zur Kirche führe. Ja er darf und soll auch die Motive dieser Caritas erläutern. Dies erscheint besonders wichtig angesichts der Tatsache, daß die Vorstellungen einer rein humanitären Nächstenliebe durch internationale Organisationen immer stärker auch in den Missionen verbreitet werden. Um die Caritaseinrichtungen der Mission vor dem Mißverständnis zu bewahren, sie seien organisierte Bekehrungsinstitute, müssen auch die jungen Christengemeinden, in deren Bereich diese tätig sind, angehalten werden, durch ihr Leben zu zeigen, daß Caritas zur christlichen Existenz gehört. Die einseitige Konzentrierung der Caritas auf Institutionen ist auf jeden Fall vom Übel. In einer Zeit, in der sich auch in den Missionsländern der Sinn für die innere (Gewissens-) Freiheit der religiösen Entscheidung (wie sie

auch das Konzil fordert) verfeinert, muß die christliche Caritas unter allen Umständen selbst den Anschein vermeiden, in unerleuchtetem Liebeseifer der souveränen göttlichen Bekehrungsgnade Hilfestellung leisten zu wollen.

Caritas und soziale Gerechtigkeit

Die Formen, in denen die Kirche den Caritasbefehl Christi ausführt, richten sich im Ablauf der Zeiten je nach den objektiven Notwendigkeiten, den Möglichkeiten, den sozialen Gegebenheiten, in denen der Hilfsbedürftige lebt. Die politische und gesellschaftliche Struktur der Missionsländer ist nun seit dem Ersten Weltkrieg in einer tiefen Umwandlung begriffen. Vieles von dem, was die christlichen Kirchen dort früher an leiblicher Hilfe unter dem Namen der Caritas leisteten, wird von den jungen Staaten, die den Kolonialimperialismus für ihren wirtschaftlich-sozialen Rückstand verantwortlich machen, nun als Leistung der Gerechtigkeit gefordert. Die Staaten suchen ferner nicht nur die Kontrolle des Gesundheitswesens, wollen es vielmehr oft auch in ihrer Hand monopolisieren. Hier droht die Gefahr einer Einengung der herkömmlichen Formen der christlichen Caritas. Anderseits ist die Not so groß und allgemein und die verfügbaren Mittel der Staaten sind so begrenzt, daß sie meist nach einem Anlauf zur Verstaatlichung des ganzen Gesundheitswesens wieder die Hilfe der freien Wohlfahrtsträger gerne annehmen. Wenn die Caritas wirklich eine Wesensäußerung des Christentums ist, die in jedem lebendigen Glied des Mystischen Leibes Christi aufleuchten muß, dann wird die Kirche in allen Staaten der Missionswelt, in der man sie frei wirken läßt, immer auch Wege finden, die christliche Liebe kundzutun. Jedes Jahr ergeben sich hier neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die mit den traditionellen Formen der Caritas nicht bewältigt werden können, sondern nach neuen Lösungen verlangen. Es sei nur erinnert an die durch die Industrialisierung bedingte Umschichtung der Bevölkerung, das Massenelend in den schnell wachsenden großen Städten, die Ernährungsschwierigkeiten in einer Wirtschaft, deren Entwicklung mit der schnellen Bevölkerungsvermehrung nicht Schritt hält, Rassen- und Stammeskämpfe, Aufstände, die Not und Elend für Zehntausende bringen, Flüchtlingsprobleme, Wohnungsprobleme, Arbeitslosigkeit usw. Dazu kommt die Hilfe bei Naturkatastrophen, deren Zahl in den letzten Jahren besonders groß war. Für die Betätigung christlicher Liebe sind sogar die Einsatzräume an Umfang und Größe gewachsen. Da muß auch die Liebe sich weiten, eine erfinderische Liebe, die neue Wege sucht und findet.

Der ständige Ruf aus den Missionsländern nach „Gerechtigkeit statt Almosen" und die wachsende, dort meist bereitwillig angenommene Sozialhilfe von UN-Organisationen sowie staatlichen und nichtstaatlichen Institutionen (darunter den christlichen Kirchen) hat den Begriff der Missionscaritas etwas überdeckt, ja ihm etwas von seinem positiven Widerhall genommen. Man darf dies wohl auch für den Bereich der Kirche jener altchristlichen Länder sagen, aus denen dem Missionswerk bisher die relativ stärkste Unterstützung zuteil wurde. Es ist einleuchtend, daß viele der herkömmlichen Caritaseinrichtungen der Missionen heute als Sozialwerke gelten müssen, nachdem die jungen Staaten Asiens und Afrikas laut ihre soziale Verpflichtung gegenüber den Armen und Notleidenden, den Kranken, auf dem Gebiete der Schulbildung, der Arbeitsgesetzgebung usw. betonen, ein breit angelegtes Sozialwerk wenigstens versuchen und es ablehnen, Hilfen sozialer Natur aus dem Bereich der ehemaligen Kolonialmächte als Ausdruck nichtgeschuldeter „Caritas" anzunehmen. Es wäre auch schwer, solche christlichen Werke in Zusammenarbeit mit internationalen, staatlichen und religiös neutralen privaten Hilfsorganisationen zu fördern, wenn die christlichen Kirchen darauf beharrten, diese ihre Werke seien caritativer Natur, die der anderen rein sozialen Charakters. Sind aber in solchen Einrichtungen Menschen tätig, die sich im Geiste Christi der Caritas widmen, so bleiben diese, was sie auch früher waren: Diener und Zeugen der christlichen Nächstenliebe. Mit anderen Worten: die Wertung der Tätigkeit einer katholischen Krankenschwester bleibt davon unberührt, ob man das Krankenhaus, in dem sie arbeitet, als eine Caritas- oder eine Sozialeinrichtung betrachtet.

In dieser Sicht muß auch die Frage erörtert werden, ob man nicht angesichts vieler Gemeinsamkeiten in den Zielen eine stärkere Zusammenarbeit jener katholischen Einrichtungen, die die Sozialhilfe in den Entwicklungsländern proklamieren, mit der Caritas Catholica Internationalis in konstruktivem sozial-caritativem Dienst fördern sollte. Der Gesamtzusammenschluß der katholischen Caritasverbände umschließt zur Zeit die entsprechenden Organisationen von 48 Nationen. Die zum Teil kräftig gewachsenen sozialen Hilfsorganisationen vom Typ der deutschen Misereor-Aktion reichen sich über die Grenzen der Nationen die Hand, um ihre Wirksamkeit zu verstärken und ihre Mittel noch planmäßiger anzusetzen. Die intensive Zusammenarbeit beider Gruppen liegt in ihrer Zweckmäßigkeit auf der Hand. Eine frappierende Gegenüberstellung macht dies klar: In seiner Rede vor den UN sagte der Papst: „Wir wollen unseren caritativen Institutionen eine neue Entwicklung gegen den Hunger in der Welt und für die hauptsächlichsten Bedürfnisse geben." Als anderseits die deutschen Bischöfe im Jahre 1959 ihr Werk „Misereor" gründeten, das in eminentem Sinne ein Sozialwerk ist, gaben sie ihm den erklärenden Untertitel: „Gegen Hunger und Krankheit in der Welt."

Die Missionen müssen für die neuen Initiativen der Kirche auf sozialem und caritativem Gebiete dankbar sein, nicht zuletzt deshalb, weil sie ein Gegengewicht gegen eine Verzettelung von eigenen Kräften darstellen, den Nachdruck auf die sozial ausgerichtete Caritas legen und deren Raum beträchtlich erweitern. Neuen Notwendigkeiten in zum Teil neuen Formen in einer werdenden neuen Sozialordnung dienend, gewinnt die Caritas an Zeugniskraft vor der nichtchristlichen Welt der Missionen. Den größten Gewinn aber hat die Christenheit selbst. Sie erwacht zu einer universalkirchlichen Sicht der Aufgaben christlicher Caritas zur Heimholung der Völker und der Welt zur Einheit in Christus.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Erster Evangelisch-Katholischer Studententag

„Eines scheint merkwürdig gewesen zu sein an diesem ganzen Studententag, meine Freunde, ihr habt euch nicht gestritten", so formulierte Pfarrer Horst Bannach, der Generalsekretär der Evangelischen Akademikerschaft, am

Ende des ersten gemeinsamen Evangelisch-Katholischen Studententages, als sich etwa 600 deutsche und ausländische Studenten zum Wortgottesdienst in der neuen Stadthalle in Göttingen versammelt hatten.

Ein Experiment

Auf der Grundlage gemeinsamer ökumenischer Arbeit in den Studentengemeinden wagte man auf einer überregionalen Tagung das Experiment, den Blick von den rein konfessionellen Fragen auf die gemeinsame Sorge um Hochschule und Wissenschaft zu lenken. Diese Erfahrung einer arbeitsreichen Woche vom 4.—9. Oktober 1965 wurde in der Presse zumeist wenig gewürdigt: kontroverstheologische Anfragen und aktuelle Tagesprobleme standen im Vordergrund der Berichterstattung. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (12. Oktober 1965) sprach von der Gefahr des ökumenischen Illusionismus. Aber der Verzicht auf zwischen den Konfessionen umstrittene Themen ermöglichte erst, sich der Herausforderung der Wissenschaft und des Fachstudiums gemeinsam zu stellen. Bei der Vorbereitung dieses Studententages durch eine gemeinsame Kommission der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland (ESGiD) und der Katholischen Deutschen Studenteneinigung (KDSE) zeigte sich, daß das Thema „Studieren ist anders" den Studentengemeinden aufgenötigt ist, wenn sie sich als Gemeinden an der Hochschule für die Hochschule verstehen. Die amtlichen Repräsentanten beider Kirchen, Kardinal Jaeger und Präses Scharf, hatten in diesem Sinne begrüßt, daß sich Studenten beider Gemeinden der Frage nach der Spezialisierung und Verantwortung in Forschung und Studium stellen.

Die Tage in Göttingen standen unter den Leitthemen: Wir leben von den Spezialisten, wir sterben an den Monologen, und wo stehen die Gemeinden?

Das Referat von Prof. Engelmeier

Prof. Max-P. *Engelmeier*, Ordinarius für Psychiatrie und Neurologie in Münster, analysierte in provozierenden Thesen die gegenwärtige Situation und gab als Prognose für die Zukunft: Wir sind gezwungen, einzusehen, daß wir von den Spezialisten leben. Nicht nur die Primärspezialisten, wie der Bäcker, Müller und Metzger, oder die Sekundärspezialisten, die Teilarbeiter an den Fließbändern der industriellen Produktion, sondern die Tertiärspezialisten in Wissenschaft und Technik bestimmen entscheidend unser Leben mit. Im Prozeß der fortschreitenden Wissenschaft entsteht der hochspezialisierte Sachverständige, der sein Wissen nicht mehr an die Gesellschaft vermitteln kann. „Popularisierende Allgemeinverständlichkeit ist auf dieser Stufe der Entwicklung prinzipiell unmöglich geworden, die Weitervermittlung geschieht durch Kommunikationsspezialisten." Diese Erkenntnis ist Erfahrung und Anspruch zugleich: „Menschliches Leben hängt hinfort im Ganzen davon ab, daß wir Grundeinstellungen, Bereitschaften, Haltungen entwickeln, wie sie den Spezialisten auszeichnen oder doch auszeichnen sollten." Der Spezialist wird zum Typ des neuen Menschen. Ein dreifacher Ausweg aus dieser Situation scheint möglich:

„a) Eine pragmatische Einstellung, für welche der spezialistische Job und die Privatsphäre nichts miteinander zu tun haben;

b) die Absolutsetzung der vorspezialistischen Bildungswelt;

c) das Aufblähen wissenschaftlicher Erkenntnis zu einer religionsartigen Weltanschauung."

Will der Spezialist diesen Gefahren entgehen, wird ihm zugemutet, „seine Teilhaftigkeit in Offenheit für ein Ganzes zu ertragen; in zwei getrennten Welten zu leben, ohne eine von ihnen abzuwerten oder zu überschätzen; die elementaren Gefühlsansätze eines Wertbewußtseins fortzubilden zu einem normativen Sach- und Sozialgewissen; wesentliche Gehalte der Bildungswelt als Rahmenkriterien in die Spezialistenzivilisation zu transponieren; in strenger Partnerschaft Teilnahme aus der Distanz zu leben; sich in seine Partikularität zu geben und doch wissenschaftliche Methoden zur Synthese von spezialistischer Genauigkeit und Universalität zu entwickeln".

Geduld und Hoffnung sind notwendig, diese Bereitschaften und Haltungen zu entwickeln. Vielleicht werden sie sich — christlich verstanden — als eine neue Glaubenshaltung erweisen.

Prof. Alfred *Gierer*, Molekularbiologe aus Tübingen, wies an mehreren Beispielen Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glauben auf. Heute vermag „die konsequente Erkenntnis kritischer Entwicklungen einer Wissenschaft zu Grundgesetzen zu führen, die die prinzipiellen Grenzen der Wissenschaft selbst enthalten". Indem die Wissenschaft in ihre Grenzbereiche vorstößt, erkennt sie ihre Begrenzung und öffnet sich für normative Haltungen. Wissenschaft und Religion sind in einem einheitlichen Denken vereinbar, vorausgesetzt, daß beide sich im Geist der Freiheit der kritischen Vernunft stellen. Die bedrängenden Fragen des Mißbrauches der Wissenschaft stellen sich nicht so sehr im Bereich der Erkenntnis als im Bereich der Anwendung, der Technik. Der verantwortungsvolle Mensch ist aufgerufen, sowohl „die menschenbeherrschenden Funktionen von Wissenschaft und Technik zu kontrollieren und zu beschränken als auch ihre dienenden Funktionen zu erweitern".

Der nordrhein-westfälische Kultusminister P. *Mikat* akzentuierte in seinem Schlußwort zum Studententag diese Verantwortung: Der Akademiker erkauft den Fortschritt seiner Wissenschaft in strenger Arbeitsteilung und Spezialisierung. Doch Ausbildung kann nicht Bildung sein. Fachliches Wissen und Bildung schließen einander nicht aus. Bildung ohne fachliches Können ist ohnmächtig, Fachwissen ohne Bildung gefährlich.

Die Arbeitsgruppen

In 25 Arbeitsgruppen, nach Fachdisziplinen geordnet, diskutierten die Studenten zusammen mit Assistenten und Dozenten, die jeder Arbeitsgruppe zur Verfügung standen, die Thesen der Referate und reflektierten über Art und Konsequenz der Spezialisierung in ihren Disziplinen. Erfahrungsberichte aus der Praxis halfen mit, das eigene Tun jetzt und später im Beruf zu bedenken. Nicht immer fiel es leicht, sich als Spezialisten zu verstehen, doch die zusammenfassenden Berichte aus der Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaft kennzeichneten das heutige Forschen weitgehend als spezialisierten Arbeitsgang. Diese Situation verlangt den Dialog zwischen den Einzelwissenschaften und die Neubesinnung auf das Verhältnis zur Gesellschaft.

Ausgehend von einem notwendigen Vergleich der Forschungen der evangelischen und katholischen Theologie und der unumgänglichen Aufgabe des Verstehens der theologischen Gehalte im Horizont heutiger Welterfahrung, schlug der Theologische Arbeitskreis vor, daß die

Disziplinen und Fakultäten beider Konfessionen in bestimmten gemeinsamen Vorlesungen und Seminaren zusammenarbeiten und daß ein angemessenes hermeneutisches Grundstudium in die Theologie einbezogen wird, das nach Möglichkeit von Lehrern und Studenten beider theologischer Fakultäten gemeinsam zu gestalten wäre.

Die Verpflichtung der Gemeinden

Wenn christliche Studenten über ihren Standort im Wissenschafts- und Ausbildungsbetrieb der Hochschule nachdenken, müssen sie ihre Analysen mit der Situation der Studentengemeinden an den Hochschulen konfrontieren. Der katholische Studentenpfarrer Dessauer aus Frankfurt a. M. und der evangelische Studentenpfarrer Engelhardt aus Karlsruhe versuchten diese Konfrontation: und wo stehen die Gemeinden?

Pfarrer Othmar *Dessauer* entfaltete eine Spiritualität der Gemeinde am Begriff der christlichen Weltfrömmigkeit. Die Neuzeit hat die eine und weltliche Welt entdeckt. Für den Christen ist diese konkrete Wirklichkeit Verheißung und Gefährdung zugleich. Die Gemeinden sind gefragt, „wie sie die beiden Pole der Gestaltung der irdischen Daseinsbestimmtheiten und deren Zentrierung auf das Ewige hin in ihrem Leben zuordnen". Im Dienst an der Welt, in der Bereitschaft zum täglichen Sich-Verlieren verwirklicht der Christ durch alle Sachlichkeit der Wissenschaft hindurch das Gebot der Liebe. Wenn er die Tat Gottes in Jesus Christus als Ereignis des ganzen Kosmos versteht, wie Teilhard de Chardin zu denken gewagt hat, kann er die weltliche und machbare Welt ernst nehmen, denn in ihr geschieht die Begegnung mit Christus. Weltdienst ist zugleich Gottesdienst. Die Gotteserfahrung unter dem Anspruch des geoffenbarten Wortes in der Schrift verlangt Einübung in intellektueller Redlichkeit und mitmenschlicher Solidarität. Die Studentengemeinden sind in diesem Dienst angesprochen.

Pfarrer *Engelhardt* gab der Bitte Jesu: „ut omnes unum sint", einen neuen Akzent: „Mit dieser Bitte Jesu im Ohr ist es uns verboten, Welt und Wissenschaft ihrer Eigengesetzlichkeit zu überlassen. Was an geistiger Bewegung und Auseinandersetzung geschieht, muß immer vom Heilwerden her gedeutet werden, mit dem Christus Welt und Geschichte infiziert hat. Menschen müssen sich finden lassen, die glaubend und denkend, wissenschaftlich arbeitend, die Welt auf diese Bedeutung hin interpretieren, auf diese Wirklichkeit hin gestalten und sich so dem Heilwerden der Welt widmen." Die Situation des Fachstudiums zwinge den Studenten, in Alternativen zu existieren. Daneben ist gefordert, nicht um jeden Preis in Alternativen zu denken. „Wer in Alternativen existiert, übt sich in Verbindlichkeit ein, wer aber in Alternativen denkt, gerät leicht unter Strukturzwang." Wenn Glaube die begründete Ineinssetzung von Denken und Hoffen ist, sind die Christen ermahnt, aus dieser Hoffnung neu zu leben. Studentengemeinden sind der Ort steter Neuorientierung, sie leben von der Bitte her: „Herr, hilf uns gegenseitig mit Hoffnung anstecken."

Ungelöste Aufgabe

In Diskussionsgruppen, nach verschiedenen Hochschultypen aufgeteilt, sollte die Entdeckung der Hochschule und des Fachstudiums im Horizont der aufgezeigten Weltfrömmigkeit in konkrete Modelle der Gemeindearbeit umgesetzt werden. Diese Aufgabe blieb ungelöst. Antwort auf die Frage zu finden: „wie kann ich heute glauben", schien dringlicher als die Frage nach der Gemeinde.

Die Studenten stellten sich den Fragen des Fachstudiums und der Spezialisierung. Die Sachthematik stand im Vordergrund. Aber der Aspekt spezifisch ökumenischer Begegnung durfte nicht fehlen. Die evangelischen Studenten waren als Gäste bei der katholischen Eucharistiefeier anwesend, in der sechs Studentenpfarrer gemäß der Liturgiereform konzelebrierten; die katholischen Studenten als Gäste bei der Abendmahlsfeier der evangelischen Gemeinden. In der Predigt bezeichnete der evangelische Studentenpfarrer Kratz aus Frankfurt a. M. die Spaltung der Christenheit, die insbesondere in den getrennten Eucharistiefeiern sichtbar werde, als skandalös: „Solange die Christen sich nicht entschließen können, gemeinsam Leib und Blut, Leben und Sterben ihres Herrn zu empfangen, bleibt der Verdacht bestehen, daß sie ihren Herrn wirklich zu empfangen noch nicht bereit sind." Manche Worte dieser Predigt erregten Anstoß. Zwar fehlte die Möglichkeit einer Erwiderung auf dem Studententag, doch sollten katholische Christen bereit sein, Anstoß und Mißverständnis in der Rede der anderen als Anstoß zur eigenen Besinnung verstehen zu lernen.

Aus Süd- und Westeuropa

Um die Wiedereinführung des Diakonats

Studierende des Seminars für Wohlfahrtspfleger beim Deutschen Caritasverband in Freiburg bildeten im Jahr 1951 aus eigener Initiative den ersten „Diakonatskreis"; als katholische Sozialarbeiter sahen sie im Diakonat ihre eigentliche Berufung. Ähnliche Kreise entstanden in München, Köln, Essen und Trier, später auch in Frankreich und Österreich. Seit Mai 1962 erscheint in unregelmäßiger Folge das „Werkblatt des Diakonatskreises", und in den folgenden Jahren kam es zu internationalen Arbeitstagungen (z. B. während des Eucharistischen Weltkongresses 1960 in München) und Kontakten mit interessierten Gruppen, Seelsorgern und Bischöfen in zahlreichen Ländern aller Kontinente. Mitglieder der Diakonatskreise wirkten mit bei dem Sammelwerk „Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonats" (herausgegeben von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Freiburg: Herder 1962). Diese Initiativen führten 1962 zu einer Petition an alle Konzilsväter, auch verheiratete Diakone „ad experimentum" zuzulassen.

Papst Johannes hatte bei der Vorbereitung des Konzils der Sakramentenkommission den Auftrag gegeben, auch die Fragen des Diakonats zu prüfen. Die Arbeiten fanden ihren Niederschlag im dritten Kapitel der Konstitution De Ecclesia, das die Grundlage dafür gibt, das Amt des ständigen Diakons auch in der lateinischen Kirche wiederherzustellen. Maßgeblich für diese Entscheidung waren der große Priestermangel (außerhalb Europas fehlen heute 200 000 Priester), aber auch die unmittelbare historische und ekklesiologische Besinnung auf das munus diaconale.

„Nach dem Stand der biblischen Exegese, der Lehre des Konzils und den konkreten Bedürfnissen hat die Kirche heute die Verpflichtung, den Diakonat als sakramentalen Ordo zu realisieren" (Karl Rahner). Die Realisierung ist ungleich schwieriger als dieses Postulat selbst, nachdem der selbständige Diakon im Abendland seit einem Jahrtausend verschwunden und die Diakonats-

weihe zu einem bloßen Ritus abgesunken ist. Diakonaler Dienst ist längst ein Faktum — man denke nur an die Katechisten in den Missionen —, aber die Mentalität für den Diakonat ist noch nicht geschaffen.

Ein Kongreß in Rom

Auf dem Weg zu diesem Ziel war eine kürzliche Tagung in Rom ein entscheidender Schritt. Die internationalen Diakonatskreise hatten für den 22.—24. Oktober eingeladen zu einer Studienkonferenz „Der Diakon in Kirche und Welt von heute". Sie stand unter dem Vorsitz der Kardinäle Franjo Šeper (Zagreb), Julius Döpfner (München) und Raul Silva Henríquez (Santiago de Chile) und vereinigte 400 Teilnehmer (von ihnen 180 aktive und ständige) aus 27 Ländern, darunter zahlreiche Bischöfe. Kardinal Šeper würdigte die Vorarbeiten der Diakonatskreise und begrüßte besonders die Vorkämpfer für den Diakonat, Dr. Josef Hornef, Fulda, und Msgr. Rodhain, Paris, sowie vier evangelische Gäste, unter ihnen Direktor von Hase vom Diakonischen Werk der EKD.

Die theologische Grundlegung gaben Karl Rahner SJ, Konstantin Koser OFM und Yves Congar OP. Einigkeit besteht heute darüber, den Diakonat zu verstehen als die erste Stufe der hierarchischen Ämter, des sakramental gestifteten geistlichen Standes, dem die pastorale Aufgabe zukommt, Christus als Haupt der Kirche zu repräsentieren. Seine Funktionen sind in der Konstitution über die Kirche kurz zusammengefaßt als Dienst an der Liturgie, Dienst am Wort und Dienst in der Liebe. Im einzelnen wird das heute bedeuten:

1. *Liturgisch-sakramental:* Assistenz am Altar, Austeilung der Eucharistie, Sammlung des Volkes Gottes zum Altar hin, Ordnung der Meßfeier, Taufe, Eheschließung außerhalb der Messe, vielleicht Krankensalbung, Gebetsgottesdienst außerhalb der Messe, Kirche der Katechumenen (auch in unserer neuheidnischen Welt).
2. *Katechetisch:* Predigt des Evangeliums, religiöse Unterweisung, Buch- und Zeitschriftenapostolat, Pfarrbibliothek.
3. *Caritativ:* Betreuung und Austeilung von Spenden, Armenbesuche, Krankenbesuche.

Wie in der Diskussion hervorgehoben wurde, betont der Diakonat mehr die soziale gegenüber der kultischen Komponente des kirchlichen Amtes. Der Priester solle Christus dem Haupt ähnlicher sein, der Diakon dem Volk; von daher kommt auch die echte Berechtigung zur Ehe.

Der Diakon repräsentiert innerhalb des kirchlichen Gesamtamtes in besonderer Weise das Diener-Sein Christi (Schamoni). Gegenüber der heute verweltlichten Caritas als bloßer Philanthropie, als zwischenmenschlicher Solidarität, geht es darum, wieder die Liebe in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu verkörpern: „Die Liebe muß ihre ganze christliche, ja christusbezogene Bedeutung haben und deshalb gebunden sein an die Eucharistie; das Alltägliche des Lebens muß mit dem Kult verbunden sein, und der Kult muß so seine ganze biblische Fülle erhalten" (Congar). Ähnliche Gedanken werden interessanterweise in einer Studie des Weltrats der Kirchen ausgesprochen, die die Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung während einer Konsultation im Februar 1964 ausgearbeitet und jüngst als Broschüre vorlegt hat: „Das Amt der Diakone", Genf 1965.

Von hier aus wird auch die Abgrenzung zum Laienapostolat deutlich: es handelt sich um Kirchendienste spezifischer Art, die eine enge Bindung an die Hierarchie fordern. Teilweise sollten solche Diakone den Pfarreien zur Verfügung stehen, teilweise direkt dem Bischof. Erzbischof J. F. Cornelis von Elisabethville (Kongo), einer der großen Förderer der Idee des Diakonats, forderte gerade in dieser Frage die enge Zusammenarbeit von Priestern und Laien. Mehrere Experten warnten in aller Schärfe vor neuer „Klerikalisierung" und kirchlichem „Amtsdenken". In dem Memorandum des Pastoralinstituts der Religiosenkonferenz von Brasilien heißt es sogar: „Die größte Gefahr für die Kirche in Lateinamerika ist nicht der Marxismus, sondern der Klerikalismus."

Berichte aus 21 Ländern

Die Einholung von Gutachten und Erfahrungsberichten aus allen Kontinenten, von Orden, Theologen und protestantischen Kirchen ist die eigentliche Leistung der Organisatoren des römischen Kongresses. So standen 30 Memoranden zur Verfügung, die von Johannes Kramer (Deutscher Caritasverband, Freiburg) zusammengestellt worden waren und auf denen die Beratungen fußen konnten. Das Material wurde auch Erzbischof Samoré vom Staatssekretariat zur Verfügung gestellt, der im Auftrag des Papstes Normen für die Einführung des Diakonats ausarbeiten soll. Im übrigen sprachen sich freilich alle Beteiligten in geradezu beschwörenden Worten dafür aus, den Diakonat nicht zentral und uniform zu regeln, sondern den Bischofskonferenzen für die jeweils ganz verschiedenen regionalen Bedürfnisse die Einzelheiten zu überlassen. Tiefgreifende Unterschiede gibt es z. B. in den Entwicklungsländern zwischen den Gebieten mit Matriarchat und Patriarchat, zwischen Busch und Stadt.

Die Berichterstatter in allen Ländern sehen das Arbeitsfeld des Diakons in allen drei obengenannten Hauptfunktionen: der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit. 30 % erwähnen daneben auch Verwaltungsaufgaben. Die Experten in allen Missionsgebieten sehen im Diakon den künftigen Vorsteher der christlichen Gemeinden in den Außenstationen („Filialdiakon"). Aus Indien kommt die Idee eines „Wanderdiakons". Die Aufgabenstellung in den hochentwickelten Ländern ist naturgemäß differenzierter: christliches Wirken innerhalb der vielfältigen Strukturen der jeweiligen Gesellschaft.

Potential und Ausbildung

Aus allen Ländern wird berichtet, daß genügend Berufungen vorhanden seien: Katechisten und Lehrer, Sozialberufe, Führer der Familienbewegung. Man weist nicht zuletzt auf die große Zahl ehemaliger Seminaristen hin — in einigen Ländern sind das bis zu 80 % der Teilnehmer an den Anfangskursen. Ansätze zur Verwirklichung des Diakonats gibt es bereits in Afrika, Lateinamerika, Asien und Europa. Einige Bischofskonferenzen haben erste Entscheidungen getroffen und warten auf die Billigung von Rom.

Die Überlegungen zur Ausbildung der Diakone weisen auf den ersten Blick große Unterschiede auf. Allgemein wird aber eine Grundausbildung als Lehrer, Katechist, Sozialarbeiter oder in anderen Berufen, eine Schulung mit dem Abschluß der Missio canonica als Voraussetzung angesehen. Für die eigentliche Diakonatsausbildung kann

vielleicht die bereits begonnene brasilianische Praxis als Modell angesehen werden: insgesamt 25 Monate, davon zu Beginn, in der Mitte und am Ende je ein Monat intern, dazwischen zweimal elf Monate in der Praxis. Die Planungen sind nicht einheitlich in der Frage, ob es sich um Gruppen- oder Einzelausbildung handeln soll. Die theoretische Ausbildung soll in jedem Fall nicht in Einzelfächer aufgespalten, sondern streng biblisch orientiert sein.

Die Mehrzahl der Vorschläge aus den Missionskontinenten sprechen sich für den „nebenberuflichen" Diakon aus. Für diese Entscheidung sind nicht nur finanzielle Überlegungen ausschlaggebend, sondern das Anliegen, die Kirche durch die Diakone mitten im Leben präsent zu machen. Die Vorschrift der Kirchenkonstitution, daß es sich um „Männer reiferen Alters" handeln soll, wird allgemein so definiert: Männer, die sich in Familie, Kirche, Beruf und Gesellschaft bewährt haben. Ein bestimmtes Weihealter wird demgegenüber als zweitrangig angesehen; 19 der 21 Länderberichte sprechen sich ausdrücklich gegen dessen Festlegung aus.

Die überwiegende Mehrheit aller Vorschläge forderte den *verheirateten* Diakon; die eigentlich einzigen Ausnahmen sind buddhistische Länder, in denen Ehelosigkeit als wesentliches Element für jegliche Art von priesterlichen Funktionen angesehen wird. In allen übrigen Fällen wird ein tiefes christliches Ehe- und Familienleben als unentbehrlich für den künftigen Diakon angesehen; die Frau des Diakons ist sozusagen „mitgeweiht" und soll auch bei der Ausbildung und Fortbildung mit hinzugezogen werden. Auf der anderen Seite erinnerten die Orden mit Recht daran, die Ordensbrüder nicht zu vergessen. Die Frage weiblicher Diakone wurde zwar nicht unterdrückt, aber aus Zweckmäßigkeit ausgeklammert, um nicht dadurch falsche Akzente in die Beratungen zu bringen.

Appell an die Weltkirche

Das Verdienst des römischen Kongresses ist es, die Fragen der Wiedereinführung des Diakonats zum erstenmal öffentlich und international vor das Forum der Kirche gebracht zu haben. Die Referate und Diskussionen brachten nichts wesentlich Neues. Wohl aber ist die außerordentliche Notwendigkeit dieser pastoralen Neuerung aufgezeigt worden: „Der Diakon ist die einzige Rettung für Lateinamerika" (Bischof Méndez) — „Katechisten als die gegenwärtigen Quasi-Diakone sind die einzigen Seelsorger in Gebieten, die heute für ausländische Priester nicht mehr zugänglich sind" (ein Apostolischer Vikar aus Laos).

Deshalb scheint der Zeitpunkt für konkrete Aktionen gekommen. „Durch theoretische Überlegungen kann kaum etwas Neues hinzugewonnen werden. Es kommt jetzt auf die Verwirklichung selber und die dabei zu machende Erfahrung an ... Es ist noch nie Sache von Juristen und Beamten gewesen, Neues zu schaffen, wohl aber Ordnung in den Wildwuchs des Neuen zu bringen. Der Wildwuchs des Neuen muß aber erst da sein" (K. Koser OFM). Bischof Méndez von Arecibo (Puerto Rico) machte für Lateinamerika das willkommene Angebot, jedes konkrete Projekt für die Heranbildung von Diakonen mit nordamerikanischen Geldern finanzieren zu helfen. In allen Kontinenten sind Bischöfe, Geistliche und Laien aufgerufen, dieses weitreichende Werk innerkirchlicher Strukturreform gemeinsam anzupacken.

Dies war auch der Tenor der Ansprache, die Papst Paul in einer Sonderaudienz am 25. Oktober an die Teilnehmer der Tagung richtete. Er wies ausdrücklich auf die unterschiedliche Situation in den einzelnen Gebieten hin, die je nachdem verheiratete oder unverheiratete Diakone fordere. Er sagte schließlich: „Es ist jetzt an der Zeit, die Beschlüsse des Konzils zu verwirklichen! Mögen der heilige Stephan, der heilige Lorenz und alle anderen heiligen Diakone über jene wachen, die sich für dieses Amt vorbereiten."

Trotz mehrmaliger Zusagen und Mahnungen wurde diese Ansprache des Papstes nicht im „Osservatore Romano" veröffentlicht — nach Auskunft des Staatssekretariats deshalb, weil es sich um eine „delikate Angelegenheit gegenüber dem Konzil" handele.

Wiederum Arbeiterpriester in Frankreich

Am 23. Oktober 1965 veröffentlichten die zur Vierten Konzilssession in Rom weilenden französischen Bischöfe folgendes gemeinsame Kommuniqué:

„Der französische Episkopat will, in Übereinstimmung mit dem Heiligen Stuhl, eine kleine Zahl von Priestern ermächtigen, nach entsprechender Vorbereitung ganztägig in den Fabriken und auf den Baustellen zu arbeiten.

Diese Ermächtigung zur bezahlten körperlichen Arbeit, die zahlenmäßig gegenwärtig sehr beschränkt bleibt, ist für einen Zeitabschnitt von drei Jahren vorgesehen.

Es ist eine wesentlich priesterliche Mission, die den arbeitenden Priestern anvertraut wird: wie alle Priester sind sie dazu geweiht, das Evangelium zu verkündigen.

Das ist es, warum die Auswahl dieser Priester ganz speziellen Anforderungen entsprechen muß: Eignung, angepaßte Ausbildung, Vorbedingungen des gemeinsamen Lebens, enge Beziehungen zu den anderen Priestern und den aktiven Laien der Katholischen Aktion der Arbeiter des Sektors, wo sie arbeiten werden.

Der Arbeiterpriester (prêtre au travail) kann einer Gewerkschaft beitreten, aber da er weiß, daß die zeitlichen Zielsetzungen in die Zuständigkeit der aktiven (militants) Arbeiter fallen, wird er darauf verzichten, Verantwortlichkeiten in der gewerkschaftlichen oder politischen Aktion, auf welcher Ebene auch immer, zu übernehmen.

Für die Initiative wird das Bischofskomitee für die Arbeitermission zuständig sein, das ermächtigt wurde, im Namen des Episkopats diese erste Etappe ins Werk zu setzen."

Das „endgültige" Verbot von 1959

Die Herder-Korrespondenz hat über die Frage der Arbeiterpriester das letztemal im Novemberheft 1959 berichtet, als in einem Brief des damaligen Sekretärs des Heiligen Offiziums, Kardinal Pizzardo, an den Erzbischof von Paris, Kardinal Maurice Feltin, das endgültige Verbot des Experiments ausgesprochen wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 76 ff.). Das geschah bereits unter dem Pontifikat Johannes' XXIII. Man war deswegen besonders schmerzlich überrascht, weil man schon damals, unter dem neuen Pontifikat und nachdem die Ereignisse von 1952/54 bereits genügend weit zurücklagen, um die Fehler, die beim ersten Experiment gemacht worden waren, zu sehen und möglichst zu vermeiden, die Hoffnung hegte, Rom würde unter den neuen Voraussetzungen wenigstens einer beschränkten und sorgfältig vorbereiteten Anzahl von Arbeiterpriestern die Wiederaufnahme des Experiments gestatten.

Kardinal Feltin hatte bei seinem ersten Ad-limina-Besuch bei Papst Johannes XXIII. das Anliegen in Rom zur Sprache gebracht und auf einen positiven Bescheid gehofft. Doch bereits bei jener Gelegenheit hatte man den Kardinal im Heiligen Offizium vom Gegenteil informiert. Rom fand sich auch zur Fortsetzung der zweiten Form des Experiments, das nach dem ersten Verbot im Jahre 1954 weitergeführt worden war (sorgfältigere Auswahl der für die Arbeit bestimmten Priester, Beschränkung auf drei Stunden Arbeit täglich und Beschränkung auf kleinere Handwerksbetriebe, um den Gefahren des Milieus auszuweichen), nicht bereit. Die letzten Arbeiterpriester, die sich unterwarfen, mußten zurückgezogen werden. Rom hatte damals offenbar nicht nur Bedenken wegen der besonderen Gefahren, denen die Priester im Arbeitermilieu ausgesetzt waren, und wegen der besonderen sozialen und politischen Voraussetzungen, unter denen das Experiment stattgefunden hatte und — vorläufig — gescheitert war, sondern hielt die priesterliche Sendung mit der Übernahme einer ständigen körperlichen Arbeit schlechthin für unvereinbar.

Die Begründungen Kardinal Pizzardos

In dem erwähnten Brief an Kardinal Feltin erklärte Kardinal Pizzardo damals: Es gehe nicht an, Priester als Arbeiter in das Arbeitermilieu zu schicken und die „überlieferte Auffassung vom Priestertum zu diesem Zweck zu opfern". Der Priester sei wesentlich zur Ausübung sakraler Funktionen geweiht, und alle anderen Betätigungen müßten in irgendeiner Form auf diese Funktionen hingeordnet sein. Das Zeugnis für Christus lege der Priester „vor allem durch das Wort ab und nicht durch manuelle Arbeit unter Fabrikarbeitern, als ob er einer der ihren wäre". Der Heilige Stuhl sei außerdem der Meinung, daß die Arbeit in den Fabriken oder auf dem Bau mit dem priesterlichen Leben und seinen Verpflichtungen unvereinbar sei. An den Arbeitstagen sei es dem Priester fast unmöglich, alle Gebetspflichten zu erfüllen, die die Kirche ihm jeden Tag auferlegt. Und selbst wenn es einige zustande brächten, diese Verpflichtungen mit der übernommenen Arbeit in Einklang zu bringen, so sollten sie die Zeit doch lieber für das Priesteramt oder für fromme Studien benutzen.

Es waren also nicht nur die — übrigens sehr reale — Gefahr der marxistischen Infiltrierung der Arbeiterpriester am Arbeitsplatz und in der gewerkschaftlichen Betätigung, die Gefahr der politischen Mißdeutung des Experiments, der Mangel an pastoraler Vorbereitung der Priester — dessentwegen viele der Arbeiterpriester ihrem Milieu unterlagen, der Kirche untreu wurden oder im entscheidenden schmerzlichen Augenblick den kirchlichen Oberen den Gehorsam versagten —, was in Rom auch vor einer nur begrenzten und diese Gefahren möglichst vermeidenden Fortführung des Experiments zurückschrecken ließ, sondern grundsätzlichere Bedenken. Tatsächlich war für eine so statische Auffassung vom priesterlichen Leben, das die von der Kirche auferlegten Gebetsverpflichtungen zur obersten oder gar ausschließlichen Norm erhebt, ein Experiment wie das der Arbeiterpriester, das mit vielerlei überlieferten kirchlichen Vorstellungen brach, unvereinbar.

Eine Frucht des Konzils

Gerade deswegen ist es jetzt, wo unmittelbar vor dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils das Experiment auf einer neuen Basis vom französischen Episkopat mit ausdrücklicher Zustimmung des Papstes — Presseberichten zufolge war es der Papst selbst, der aus eigener Initiative dem Heiligen Offizium die Weisung gab, die Fortsetzung des Experiments durch den Episkopat zu gestatten (vgl. „Le Monde", 26. 10. 65) — fortgesetzt wird, von einigem Nutzen, auf den Zeitpunkt des endgültigen Verbots zu Beginn des Pontifikats Johannes' XXIII. und die Begründungen des damaligen Sekretärs des Heiligen Offiziums hinzuweisen. Dieser Zusammenhang ist wichtig, um die neue Initiative des französischen Episkopats würdigen zu können, die auch dadurch eine über Frankreich hinausweisende Bedeutung erhält, daß der letzte Entwurf zu einem Konzilsdekret über die Priester die Möglichkeit der Zulassung arbeitender Priester ausdrücklich vorsieht. Auch hier handelt es sich um ein Ereignis, das erst durch die neue Atmosphäre des Konzils möglich wurde. Denn gerade durch das Konzil haben sich die Voraussetzungen auch für dieses und für ähnliche Experimente geändert: Es hat neue Möglichkeiten und Formen des Apostolats — auch für den Priester — sichtbar gemacht, es hat mit der Vorstellung von der bloß auf das „Sakrale" beschränkten priesterlichen Funktion gebrochen, es hat dem unmittelbaren christlichen Zeugnis seine volle Bedeutung für das apostolische Wirken der Kirche zurückzugeben versucht. Im Konzil ist sich die Kirche noch tiefer und schmerzlicher der Spannungen bewußt geworden, die sie immer noch von bestimmten sozialen Schichten trennen. Das Bewußtsein und die Kenntnis der Größe der Probleme ist gewachsen, auch in Rom und an der Kurie. Und noch auf einen Umstand wurde anläßlich der Veröffentlichung des eingangs zitierten Kommuniqués von der Presse hingewiesen: Als in den Jahren 1952/53 das Experiment der Arbeiterpriester in seine kritischste Phase eingetreten war, fehlte es an der Einigkeit unter dem französischen Episkopat, es fehlte eine Einheitsstruktur, und es fehlte der legitimierte Sprecher. Auch dieser Faktor hatte damals einiges zum Scheitern des Experiments beigetragen. Der Gesamtepiskopat hatte das Institut der Arbeiterpriester niemals gemeinsam gebilligt. Jetzt hat sich die Situation insofern geändert, als nicht mehr dieser oder jener Bischof aus eigenem die Verantwortung für das neue Experiment übernimmt, sondern die Französische Bischofskonferenz, die, wie aus dem Kommuniqué hervorgeht, das Bischofskomitee für die Arbeitermission mit der Leitung beauftragt hat. Auch hier hat das Konzil den entscheidenden Wandel gebracht. Ein geschlossen und kollegial handelnder Episkopat kann leichter schwierige Initiativen in seine Verantwortung nehmen.

Das Anliegen ist geblieben

Der Entschluß der französischen Bischöfe, von neuem einer kleineren Anzahl von Priestern die Arbeit in Fabriken und auf Baustellen zu gestatten, kam nicht unerwartet. Ein Teil der Bischöfe hatte auch nach dem endgültigen Verbot von 1959 die Hoffnung auf einen möglichen neuen Start nicht aufgegeben. In den letzten Jahren war das Verbot von einzelnen Bischöfen ohne viel Aufsehen gelockert worden. Einige wenige Priester konnten die Arbeit wiederaufnehmen. Gegenwärtig schätzt man etwa 30 solcher „prêtres au travail". Von ihnen arbeiteten auch bisher einige ganztägig. In anderen Ländern, z. B. in Belgien, konnten einzelne Arbeiterpriester ohnehin mit Zustimmung ihrer Bischöfe und ohne römisches Verbot ihre Mis-

sion fortsetzen. Zahlenmäßig fällt diese Gruppe kaum ins Gewicht, ihre Erfahrung hat aber doch auch zur Beschleunigung der Wiederaufnahme des Experiments beigetragen. Für Rom war offenbar entscheidend, daß sich die überwiegende Mehrheit des Episkopats eindeutig für die Wiederaufnahme ausgesprochen hat. Über die Pariser Nuntiatur ließ Rom während des letzten Sommers eigens Erkundigungen beim Episkopat einziehen.

Das Anliegen bestand aber auch weiter bei den bereits beim ersten Experiment engagierten Priestern, besonders der Arbeitermission, und es bestand weiter bei den Verbänden der Katholischen Aktion trotz der teils scharfen Gegensätze, die in den fünfziger Jahren zwischen der Katholischen Aktion der Arbeiterschaft und einem Teil der sozial und gewerkschaftlich engagierten Arbeiterpriester bestanden hatten. Felix Lacambre, der Generalsekretär, weist in „Témoignage Chrétien" (28. 10. 65) auf die vielen Petitionen hin, die von seiner Organisation ausgegangen sind. Der letzte Appell an die Hierarchie erfolgte auf der Nationaltagung der Katholischen Aktion der Arbeiterschaft im April dieses Jahres.

Neuer Start?

Handelt es sich bei der Entscheidung der Bischöfe vom 23. Oktober um einen neuen Start oder um die reduzierte Fortsetzung des ursprünglichen Vorhabens? Erzbischof-Koadjutor Veuillot von Paris, als Vorsitzender des Komitees für die Arbeitermission der verantwortliche Bischof für die Durchführung der neuen Initiative, hat in einem Interview mit „La Croix" (26. 10. 65) nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das gegenwärtige Vorhaben von dem ursprünglichen, was die Voraussetzungen, die Auswahl und die Vorbereitung betrifft, sehr verschieden sein werde, betonte aber auch, daß das Anliegen, die „Inspiration" dieselbe geblieben ist, die nach dem Kriege Kardinal Suhard bewogen hatte, das Unternehmen zu wagen; nur sei es jetzt nicht mehr von einzelnen Bischöfen getragen, sondern werde mit Zustimmung des Vatikans vom Gesamtepiskopat verantwortet.

Im übrigen sagt das Kommuniqué selbst alles Wesentliche: Es wird sich um einen Versuch mit kleinen, nach klaren Kriterien ausgewählten und vorbereiteten Gruppen handeln, und dieser Versuch wird zeitlich begrenzt, wobei es sich wohl in erster Linie um eine formale zeitliche Begrenzung handelt, die den nötigen Raum für Änderungen und Anpassungen offenläßt. Die Bischöfe gestatten die ganztägige Arbeit, hier fällt also jede Beschränkung, wie sie nach dem Scheitern des ersten Experiments eingeführt worden war, weg. Diese Entscheidung ist bedeutsam. Der Einsatz bei begrenzter Arbeitszeit brachte nach der Meinung der meisten Arbeiterpriester das Unternehmen um seine Wirkung und hatte nicht zuletzt für die Arbeiter selbst den Geruch des Dilettantischen an sich. Alle Petitionen, die die Wiederzulassung forderten, verlangten den ganztägig arbeitenden Priester.

Gegen die Gefahr der Isolierung

Eine der größten Gefahren für den Arbeiterpriester war die Gefahr der Isolierung. In vielfacher Unkenntnis der wahren Härte des Milieus, getrennt von den traditionellen Zentren der Kirche, mit seinem Anliegen sich selbst überlassen, konnte er der sittlichen und ideologischen Beeinflussung des Milieus schwer standhalten. Man will aus dieser Situation gelernt haben. Dem Kommuniqué merkt man diese besondere Sorge an. Es legt nicht nur größten Wert auf eine gesonderte Ausbildung, sondern unterstreicht nachdrücklich die Notwendigkeit des Kontaktes der arbeitenden Priester untereinander, mit dem übrigen Seelsorgsklerus und mit den Mitgliedern der Katholischen Aktion der Arbeiterschaft. Erzbischof Veuillot hat diese Seite in seinem Interview nochmals besonders hervorgehoben: „Die Priester, die nach einer angepaßten Vorbereitung beauftragt werden, ganztägig die körperliche Arbeit zu teilen, werden in enger Verbindung bleiben mit den anderen Priestern, die eine seelsorgliche Verantwortung gegenüber der Arbeitswelt tragen, und mit den aktiven christlichen Arbeitern, die in den Bewegungen der Katholischen Aktion zusammengeschlossen sind. Sie werden mehr als in der Vergangenheit verstanden und gestützt werden von der gesamten Kirche." Die Bischöfe gingen von der Voraussetzung aus, daß sich heute manches zugunsten der Arbeiterpriester geändert hat, daß ihnen heute innerhalb der traditionellen kirchlichen Einrichtungen mehr Verständnis entgegenbracht wird.

Trotzdem dürfte sich eine solch enge Zusammenarbeit nicht von selbst ergeben. Es gab zuviel Mißtrauen bei einem Teil des Pfarrklerus gegenüber den Arbeiterpriestern, und es gab viel Unverständnis dieser gegenüber den traditionellen Bedürfnissen und Seelsorgsmethoden der „bürgerlichen" Pfarrei. Um die Arbeiterpriester mit ihrer Mission in die Gesamtkirche zu integrieren, kommt es nicht nur auf eine sorgsame Auswahl und Ausbildung der für die Aufgabe vorgesehenen Priester, sondern auch auf das Verständnis und die Hilfe der Gesamtseelsorge an. Sicher darf man dieses Verständnis heute in der Atmosphäre des Konzils eher voraussetzen, aber die Entscheidung der Bischöfe ist z. B. bei den sog. „konservativen" Gruppen des französischen Katholizismus nicht gerade auf spontane Zustimmung gestoßen.

Ein umstrittenes Problem

Nicht die einhellige Zustimmung der Befürworter des Experiments fand die letzte der im Kommuniqué genannten Bestimmungen. Die Bischöfe gestatten zwar den Arbeiterpriestern die Mitgliedschaft bei den Gewerkschaften — keine bestimmte Gewerkschaft wird ausgeschlossen —, aber die Arbeiterpriester dürfen in den Gewerkschaften keine Funktionen oder Ämter bekleiden. Die Bischöfe sind hier nach den wahrlich aufregenden Erfahrungen der fünfziger Jahre einen Mittelweg gegangen. Sie sahen die Mitgliedschaft in den Gewerkschaften durchaus als vereinbar an mit der spezifisch priesterlichen Sendung im Arbeitermilieu, möchten aber jeden gewerkschaftlichen oder politischen Mißbrauch vermeiden.

Dem Ausländer mag diese Lösung als die gegebene und selbstverständliche erscheinen, aber man muß hier die eigentümliche französische Situation vor Augen haben. Die Frage des zeitlichen Engagements ist für viele die notwendige Voraussetzung für die Erfüllung der spezifisch priesterlichen Sendung. Die Vertreter dieser Auffassung sehen deshalb in der Bestimmung des Episkopats eine halbe Lösung. Die Begründung, die zeitlichen Zielsetzungen seien Sache der engagierten Laien, vermag sie offenbar nicht zu überzeugen. Sie setze einen „allzu simplen und überdies gefährlichen Parallelismus zwischen der Unterscheidung geistlich—zeitlich einerseits und der Unterscheidung Priester—Laie anderseits" voraus (Fr. Biot OP, in: „Témoignage Chrétien", 28. 10. 65). Auch die Priester hätten Pflichten und Verantwortlichkeiten in der zeitlichen Ordnung. Man sieht deswegen die jetzige

Lösung eher als vorläufig an und hofft, die Praxis werde von selbst zur sukzessiven Auflockerung dieser Einschränkung führen.

Hier geht es freilich um Fragen, die, da sie weder theologisch noch praktisch gelöst sind, dem Unternehmen gefährlich werden könnten, wenn es nicht gelingt, sie aus den ideologisch-politischen Verflechtungen herauszuhalten, in die sie während des ersten Experiments geraten sind. Wohl nicht zuletzt deswegen stellt der Episkopat klar: die Mission der Arbeiterpriester sei eine spezifisch priesterliche Funktion, und wie alle Priester seien sie geweiht, das Evangelium zu verkünden. Um den neuen Versuch nicht den Mißverständnissen des ersten auszusetzen, haben die Bischöfe auch den Titel gewechselt. Der Arbeiterpriester heißt nicht mehr „prêtre ouvrier", sondern „prêtre au travail". Die ideologische Terminologie vom „monde ouvrier" gehört der Vergangenheit an.

Ökumenische Nachrichten

Denkschrift der EKD über Vertriebene und Heimatrecht

Die mit Zustimmung des Rates der EKD veröffentlichte und vom Rat verantwortete Denkschrift seiner „Kammer für öffentliche Verantwortung" über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" (mit einem Vorwort von Präses D. Kurt Scharf im Verlag des Amtsblattes der EKD, Hannover 1965. 44 S.) hat, wie aus Presse und sonstigen Nachrichtenmitteln bekannt, eine derart heftige und unabsehbare Diskussion ausgelöst, daß vorerst hier nur ein sorgfältiger Auszug dieser Denkschrift zur Urteilsbildung unserer Leser gegeben werden kann, zumal da der Vorsitzende der Kammer der EKD, Prof. D. Dr. Ludwig Raiser, Tübingen, unterdessen erklärt hat, die Diskussion zeige, daß die Wenigsten die Denkschrift als Ganze genau gelesen haben.

Zweck der Denkschrift

Präses Scharf sagt im Vorwort ausdrücklich zur Spannung zwischen West und Ost, die also, wie auch der Titel zeigt, anvisiert wird, er beobachte mit wachsender Sorge, daß nach 20 Jahren die 1945 geschlagenen Wunden noch kaum angefangen haben, zu verheilen. Die Denkschrift wolle daher einen Dienst am Frieden durch Versachlichung der Diskussion und zur besseren Urteilsbildung leisten, mit der Einschränkung, daß sie sich auf die Lage in der Bundesrepublik Deutschland beschränke und besonders die deutsch-polnischen Fragen herausgegriffen habe. Im Schlußkapitel VI: „Die deutschen Ostgrenzen als politische Aufgabe" wird zugegeben, daß die evangelische Denkschrift zwar keine politischen Lösungen ins Auge fassen könne, daß aber „das deutsche Volk auf die notwendigen Schritte vorbereitet werden" müsse, „damit eine Regierung sich ermächtigt fühlen kann, zu handeln, wenn es not tut" (S. 43). Also eine „politische" Denkschrift? Gewiß, aber vor allem eine pastorale Denkschrift, denn sie versucht in erster Linie die bestehenden Spannungen von verschiedenen Vertriebenen-Standpunkten innerhalb der EKD zu lösen. Das ist der eigentliche Kern, den man über der politischen Verantwortung im weiteren Sinne für Frieden und Versöhnung — eine Verantwortung, die prinzipiell auch der katholischen Soziallehre entspricht — nicht vergessen darf. Sodann sind die einzelnen Teile der Denkschrift so gut miteinander abgewogen, daß ihr Sinn verfehlt wird, wenn man nur das eine oder andere Kapitel betrachtet. Die genaue Durchsicht zeigt, daß die Denkschrift gerecht, umfassend, vernünftig, theologisch tief und vor allem sehr mutig ist. Sie verweigert sich einer bestimmten „politischen Theologie", aber sie scheut sich nicht, da zu reden, wo andere schweigen. Sie eröffnet das notwendige Gespräch.

Der Gesamtaspekt

Das erste Kapitel „Umfang und Zusammenhänge der Probleme" geht auf den geschichtlichen Hintergrund der Vertreibung und die Einzelschicksale ein, wodurch ein Viertel des Deutschen Reiches von 1937 unter fremde Verwaltung gestellt worden ist, auch für den Protestantismus ein schwerer „Eingriff in seine Substanz". Es wird aber ebenso auf die schwere politische und moralische Schuld des deutschen Volkes (nicht „Kollektivschuld") gegenüber seinen Nachbarn hingewiesen: „Die den Deutschen angetanen Unrechtstaten können nicht aus dem Zusammenhang mit der politischen und moralischen Verwirrung herausgelöst werden, in die sich das deutsche Volk vom Nationalsozialismus hat führen lassen" (8). Es wird festgestellt, die Vertreibung der Deutschen aus den Gebieten jenseits der Oder-Neiße-Linie habe ihre notwendige sittliche und rechtliche Bewältigung bisher nicht erfahren. Die Entscheidung des Potsdamer Protokolls vom 2. Oktober 1945 wird eine vorläufige genannt. Es wird davor gewarnt, sich über die kritische innere Verfassung vieler Vertriebener hinwegtäuschen zu lassen. Die Vorgänge in den deutschen Ostgebieten verlangten nach einer umfassenden internationalen Erörterung der Frage, „wie weit künftig durch eine völkerrechtliche und politische Verwirklichung eines neu zu formulierenden Menschenrechtes derartige Massenkatastrophen verhindert werden können". Man müsse bei der anzustrebenden Versöhnung nicht nur das Erinnerungsbild sprechen lassen, sondern die tatsächlichen Möglichkeiten. Das deutsche Volk komme in Gefahr, mit seinen politischen Vorstellungen „neben die weltpolitische Wirklichkeit zu geraten und über unbestimmten Zukunftserwartungen gegenwärtige Aufgaben zu versäumen".

Das Recht der Vertriebenen

Das zweite Kapitel behandelt „die Vertriebenen in Gesellschaft und Kirche". Es geht auf die gesellschaftliche und sozialpolitische Lage der Vertriebenen mit großer Offenheit und Sorge ein. So wird gesagt, es sei ein schlimmes Mißverständnis, anzunehmen, man könne „ein soziales Problem, das immer zugleich ein menschliches und politisches ist, allein mit wirtschaftlichen Mitteln lösen", etwa durch den Lastenausgleich, der übrigens nie vollkommen war. Es bleibe ein großer Kreis derer, die unzureichend oder gar nicht versorgt sind. So sei z. B. die Altersversorgung der früher Selbständigen und mithelfenden Familienangehörigen ein spezielles Vertriebenenproblem. Man könne von den Vertriebenen ein Ja zum Gericht Gottes nur verlangen, wenn es in der Solidarität mit der Gesamtheit des deutschen Volkes gesprochen werden kann. Dann müßte dies aber in der Gesetzgebung seinen wirtschaftlichen Ausdruck finden. Sie bedürfe dringend der Verbesserung. Der Kern des Vertriebenenproblems sei das zurückgebliebene Trauma und weitgehend der soziale Abstieg. „Die Vertriebenen haben sich bisher in keinem gesellschaftlichen Bereich ausreichend durchsetzen können." Unbefriedigt bleibe vor allem das Bedürfnis nach Selbstbestätigung im eigenen Lebenskreis,

ein vitales Bedürfnis jedes Menschen. Daher sei „das Empfinden eines großen Bevölkerungsteils, nicht vollgültig anerkannt ... zu sein, eine politische Realität". Nach alledem, so heißt es weiter, „ist es nicht so sehr der Staat mit seinen Maßnahmen der Daseinsvorsorge als vielmehr die westdeutsche Gesellschaft, die den Vertriebenen offenbar Vieles und Wesentliches schuldig geblieben ist". Das gelte ähnlich auch für die kirchliche Lage der Vertriebenen. Hier müsse Versäumtes nachgeholt werden.

Die Lage der Polen jenseits der Oder-Neiße

Das dritte Kapitel gibt das Gegenbild auf polnischer Seite, das wir ins Auge fassen sollen. Zu den strittigen Punkten in der Auseinandersetzung über die künftigen deutschen Ostgrenzen und das Verhältnis zu den östlichen Nachbarn gehöre die Frage, „von welchem sittlichen, rechtlichen und politischen Gewicht die tatsächlichen heutigen Gegebenheiten in den Gebieten jenseits der Oder-Neiße ... sind". Die Denkschrift könne aber nicht die vielschichtige Frage untersuchen, von welcher rechtsbildenden Kraft vollendete Tatsachen auch dann sind, wenn sie durch Rechtsverstöße entstanden sind. Es werden statt dessen nur von kompetenten Autoren Tatsachen angeführt, z. B. die geradezu verzweifelte Ausgangsposition Polens nach Kriegsende, als von seinem 1937 noch 388 634 qkm umfassenden Gebiet die Ostprovinzen mit 180 000 qkm an Sowjetrußland abgetreten werden mußten, etwa in dem Umfang, wie es bereits der Vertrag zwischen Hitler und Stalin vom August 1939 vorgesehen hatte. Die Verwaltungsgebiete aus dem deutschen Staatsgebiet von 1937 betragen aber nur 103 028 qkm. Diese Reduzierung Polens um rund 76 000 qkm Fläche sei nicht durch einen Bevölkerungsverlust von 6½ Millionen Menschen während des Krieges und durch die von Hitler befohlene Vernichtung des größten Teils der polnischen Intelligenz leichter geworden. Polen war von der Ausrottung bedroht, es kam aus einer totalen Katastrophe. Inzwischen sind die von Deutschland abgetrennten Westgebiete von den Polen nicht nur wiederaufgebaut, sondern auch ausgebaut und mit neuen Industrien ausgestattet worden. Schon 1960 waren 47,5 v. H. der Bevölkerung in den sog. Verwaltungsgebieten geboren oder dort aufgewachsen. Die wirtschaftliche Bedeutung dieser Gebiete für Polen sei derart, daß man sie als existenznotwendig bezeichnen müsse.

Was sagt das Völkerrecht?

Um objektive Anhaltspunkte für eine Lösung zu finden, erörtert das vierte Kapitel die „Völkerrechtliche Frage". Es empfiehlt angesichts der Unvollkommenheit des Völkerrechts mehr Nüchternheit in der politischen Verwendung völkerrechtlicher Argumente. Das gilt für die öffentliche Meinung in der Bundesrepublik, die weitgehend von der aus verletztem Rechtsgefühl genährten These bestimmt werde, die Annexion jener Gebiete und die Vertreibung von Millionen deutscher Bewohner habe gegen das „Recht auf Heimat" verstoßen. Darum sei die Wiederherstellung der Grenzen von 1937 eine Sache nationaler Ehre und des Rechtes. Auf Grund der Befragung von Sachverständigen erklärt die Denkschrift, ein Recht auf Annexion durch den Sieger kenne nur das ältere Völkerrecht. Im neueren Völkerrecht seit Ende des Ersten Weltkrieges findet diese Theorie keine Stütze mehr. Die überwiegende Meinung der westlichen Völkerrechtler gehe dahin, daß die bedingungslose Kapitulation des Deutschen Reiches seine Gebietshoheit nicht vernichtet habe. Polen bedürfe daher für einen rechtmäßigen Besitz der „Verwaltungsgebiete" aus deutschem Gebiet noch einer endgültigen Legitimierung, die nicht durch die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze seitens der Sowjetzone gegeben sei.

Auf völkerrechtlich sicherem Grund stehe man auch, wenn man weiter feststellt, daß es einem Staat, der fremdes Gebiet besetzt, nicht erlaubt sei, durch Massendeportationen die dort ansässige Bevölkerung zu vertreiben. Hier gelte heute der Gesichtspunkt der Wahrung der Menschenwürde und des Schutzes nationaler Minderheiten. Daß ein solches Deportationsverbot der allgemeinen Rechtsüberzeugung in der Völkergemeinschaft entspricht, lasse sich aus vielen Zeugnissen der Nachkriegszeit erweisen. In Fortführung dieser Zeugnisse werde nun versucht, auch das „Recht auf Heimat" in das Völkerrecht einzuführen. Doch die meisten Staaten gehen nur zögernd dazu über, das Selbstbestimmungsrecht durchweg anzuerkennen. Grundsätzlich vertritt die Denkschrift den Standpunkt, daß die Wegnahme der deutschen Ostprovinzen und die Vertreibung seiner deutschen Bevölkerung rechtswidrig war und bleibt. Ob und welcher Ausgleich für dieses Unrecht gefordert werden soll, sei und bleibe Sache einer freien politischen Entscheidung. Um sie zu erreichen, dürfe das deutsche Volk aber nicht vergessen, was für Unterdrückungsmaßnahmen vorher im deutschen Namen gegen Polen verübt worden sind. Diese leidvolle Geschichte „stellt uns heute unausweichlich vor die Frage, ob sich daraus nicht politische, vielleicht aber auch völkerrechtliche Einwendungen gegen einen deutschen Anspruch auf unverminderte Wiederherstellung seines früheren Staatsgebietes ergeben" (28). Eine wichtige politische wie sittliche Frage!

Unrecht steht gegen Unrecht

Man findet aber den Zugang zu einer rechtlich befriedigenden Antwort nicht mit strafrechtlichen Kategorien, sagt die Denkschrift. Das Völkerrecht kenne kein Strafrecht. Deutschland ist nicht wegen des Hitlerregimes und seiner Untaten rechtlos geworden. Dagegen seien ernsthaft zwei andere Gesichtspunkte zu bedenken. Deutschlands östliche Nachbarn weisen auf eine deutsche Friedenssicherungspflicht hin nach dem, was vorangegangen sei. Deutschland habe 1939 mitgewirkt bei der Abtretung der polnischen Ostprovinzen an die Sowjets, also müsse es jetzt auf die Rückgabe der von Polen verwalteten Westprovinzen verzichten. Damit verbindet sich ein zweiter Gesichtspunkt: der Inhalt dessen, was von deutscher Seite als Wiedergutmachung für das ihm zugefügte Unrecht verlangt werden kann, verändere sich in dem Maße, in dem Polen erfolgreiche Anstrengungen gemacht hat, den Besitz in seinen Staat zu integrieren. Wie auch immer, die rechtliche Analyse wird stets damit enden, daß Recht gegen Recht bzw. Unrecht gegen Unrecht steht. „In solcher Lage wird das Beharren auf gegensätzlichen Rechtsbehauptungen, mit denen jede Partei nur ihre Interessen verfolgt, unfruchtbar, ja zu einer Gefahr für den Frieden."

Das fünfte Kapitel kommt endlich zum Kernpunkt der Denkschrift, den „Theologischen und ethischen Erwägungen", die zu einer Versöhnung beitragen können. Leider sei wie bei dem Streit innerhalb der EKD über die Atombewaffnung zu beobachten, daß die theologische Diskus-

sion dazu drängt, die politischen Entscheidungen in weitem Umfang vorwegzunehmen und den vom Völkerrecht freigelassenen Raum mit theologisch verbindlichen Sätzen auszufüllen. Man könne zwei gegensätzliche Auffassungen erkennen. Die eine orientiere sich für das Zusammenleben der Menschen — ähnlich der katholischen Normenethik — an festen Strukturverhältnissen, falle aber leicht in Resignation, wenn sie den Möglichkeiten einer christlichen Versöhnung ausweicht. Die andere Gruppe setze sich dem Vorwurf einer Situationsethik aus. Die Verfasser der Denkschrift ziehen aus den Erfahrungen des innerevangelischen Streites um die Atomwaffen insofern Nutzen, als man daran erkannt habe, daß eine Verabsolutierung von Wahrheitsmomenten in die Irre führt.

Heimat ist kein Religionsersatz

Die theologische Grundlagenkritik an den verhärteten Positionen in der Vertriebenenfrage setzt bei den biblischen Bedenken gegen die Behauptung eines unabdingbaren Heimatrechtes an. Ohne Zweifel gehöre die irdische Heimat zu den Gaben, mit denen Gott den Menschen das Leben ermöglicht. Sie ist aber ein irdisches Gut. Schon die Vernunft widerrate ebenso wie die Lebenserfahrung einer Übersteigerung, „die die Heimat in den Rang eines höchsten Lebenswertes erhebt und ihr einen pseudoreligiösen Charakter verleiht" (33). Man dürfe nie vergessen, daß sich die Heimat als Gabe Gottes nicht von den anderen Gütern des Lebens unterscheidet und daß sie auch von Gott vorenthalten werden kann. Es wird hier darauf verwiesen, daß Christen die wahre Heimat bei Gott haben, es wird dagegen vergessen, daß z. B. Abraham aus seiner Heimat herausgerufen wird in ein anderes Land, daß überhaupt der Wechsel der Heimat, z. T. auch durch das als Gottesgericht erfahrene Exil, einen wesentlichen Zug der Heilsgeschichte, ja die Vorbedingung der eschatologischen Erfahrungen Israels bedeutet. Dann würde es leichter verstanden werden, wenn die Denkschrift sagt: „Diese Fremdlingschaft in der Welt erlaubt den freien Gebrauch ihrer Güter und schützt vor einer unerlaubten Überschätzung" (34). So entsteht die These: „Die theologischen Elemente des Heimatbegriffes können nach allem nicht dazu dienen, ein unabdingbares Recht des Menschen auf seine, auf die Heimat zu begründen." Man versteht, warum viele Heimatvertriebene, vor allem die aus dem Josephinismus kommenden Sudetendeutschen, für eine solche Theologie kein Organ haben und nur politisch oder gar nationalistisch reagieren können.

Das gilt erst recht für die weiteren Konsequenzen der Denkschrift, die nun auf die innerevangelischen Kontroversen zu sprechen kommt. Die anzustrebende internationale Friedensordnung, die ohne den Willen zum Neuanfang auf der Grundlage der Versöhnung nicht denkbar sei, müsse beachten, daß „evangelische Ethik keine in sich ruhende unveränderliche Ordnung für diese Welt kennt". Darum wird gegen die sog. „Lübecker Thesen" einer Gruppe evangelischer Vertriebener gesagt, es sei irrig, zu behaupten, das Evangelium gebiete nicht den Verzicht auf die Heimat, es verbiete vielmehr eine Friedensordnung, die auf Gewalt und Diebstahl gegründet sei. Hinter den Lübecker Thesen stehe eben die Überzeugung, daß Unrechtsakte geltendes Recht nicht aufheben können und nicht durch vorausgegangenes Unrecht gerechtfertigt sind. Die Denkschrift widerspricht den zu weit gehenden „Lübecker Thesen", die aus dem Evangelium von der Gnade Gottes die fortdauernde völkerrechtliche und politische Aufrechterhaltung des deutschen Rechtsanspruches auf Heimat ableiten, in der Tat eine Pseudotheologie, die arg an ähnliche Ideen bei den „Deutschen Christen" Hitlers erinnert.

Aber nicht einfach „Verzicht"

Ebenso werden abgelehnt die sog. „Bielefelder Thesen der Kirchlichen Bruderschaften", deren Einfluß man zu Unrecht hinter der Denkschrift sucht, Thesen, die der Erhaltung des Friedens den Vorrang gegenüber dem Rechtsgedanken geben und einseitig von Christus, dem Erlöser, her argumentieren. So halten sie den Verzicht auf die Rückkehr in die sog. polnischen Verwaltungsgebiete für geboten.

Die Verfasser der Denkschrift anerkennen, daß in beiden Thesengruppen etwas Wahres enthalten sei. Bei einer künftigen Neuordnung des Verhältnisses zwischen dem deutschen Volk und seinen östlichen Nachbarn werde man den Unrechtscharakter des Geschehens nicht in Frage stellen dürfen. Es dürfe jedoch auch nicht ungeschichtlich gedacht werden, das vorausgegangene Unrecht sei in Rechnung zu stellen, so daß eine künftige Friedensordnung nicht ohne Opfer des deutschen Volkes auch an alten Rechtspositionen zu haben sein werde. Es wird jedoch geraten, den Begriff „Verzicht", der ohnehin „moralisierend wirkt und ungute Affekte auslöst", in dieser ganzen Diskussion so sparsam wie möglich zu verwenden (38). An dieser Stelle weisen die Bielefelder Thesen mit Recht auf die Notwendigkeit der Versöhnung hin. Kritisch sei jedoch zu ihnen zu sagen, daß eine solche Versöhnung nur das Ergebnis eines sich auch in einer tragbaren politischen Neuordnung verwirklichenden Prozesses sein kann. Hier ist die Denkschrift im echten Sinne politisch, besonders auch durch den Hinweis, daß eine wirksame Versöhnung „ohne Partnerschaft undenkbar" sei, daß sie also nur in größeren politischen Zusammenhängen möglich wird. Die Theologie könne dazu nur einen Teilbeitrag leisten, das entscheidende Wort habe die Politik.

So schließt denn das theologische Kapitel völlig einwandfrei mit der Mahnung: „Die Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus den jetzt polnisch verwalteten Gebieten ... muß als Unrecht und Verstoß gegen elementare sittliche Gebote bezeichnet werden." Die eigenmächtig verwirklichte „Entschädigung" für vorausgegangenes deutsches Unrecht hebe den Unrechtscharakter der Vertreibung nicht auf (39). Hier müsse man dem „Trauma" der Heimatvertriebenen gerecht werden. Die Kirche müsse einer stillschweigenden Sanktionierung der Vertreibung in einem Friedensvertrag widersprechen. Vom Unrecht der Vertreibung aber könne man nur reden, wenn man sich der Frage der Schuld stellt. Es liegt eine Schuldverstrickung vor, die niemand leugnen dürfe. Aus ihr führe nur heraus ein Gespräch der Versöhnung. Diesem Gespräch will die Denkschrift vorarbeiten. Darum ist sie gut, realistisch und tapfer.

Arbeitstagung der EKD-Synode West

Der Präses der Synode der EKD, Ministerialdirigent Hans Puttfarken, der im März 1965 die beiden getrennten Teile der EKD zu gleichzeitigen koordinierten Tagungen einberufen hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 364f.), machte zum erstenmal von dem Kirchengesetz von Bethel aus dem Jahre 1963 Gebrauch und berief die westlichen

Mitglieder der Synode der EKD für den 8. bis 10. November 1965 zu einer Arbeitstagung nach Frankfurt am Main. Dazu bestand besondere Veranlassung, weil die ursprüngliche Tagesordnung zwei Themen vorsah, die nicht für die EKD der Zone gelten, nämlich die weitere Klärung, wie die 1957 mit der Bundesrepublik Deutschland vereinbarte Militärseelsorge, stets ein heißes Eisen, unanfechtbar durchgeführt und wie sie durch eine analoge Seelsorge für die Kriegsdienstverweigerer sinnvoll ergänzt werden kann. Ursprünglich nicht vorgesehen, wurde auch die Denkschrift der EKD über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" (vgl. ds. Heft, S. 699) vorläufig behandelt, weil die heftige Diskussion in der Öffentlichkeit eine erste Klärung nötig machte.

Keine „Militärkirche"

Zum besseren Verständnis der Militärseelsorge hielt Vizepräsident D. Hans Thimme ein einleitendes Grundsatzreferat „Der Dienst der Kirche an besonderen Gruppen" und nannte als Beispiel dafür u. a. die Denkschriften über die Lage der Landwirtschaft (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 646 f.) und über die Vertriebenen. In den gleichen Zusammenhang gehöre die Einrichtung von Sozial-, Studenten- und Krankenhauspfarrämtern. Dem Pluralismus der modernen Gesellschaft entspreche es, auch die Soldaten gesondert zu betreuen. Militärbischof Hermann Kunst setzte diese Ausführungen fort anhand eines der Synode vorliegenden gedruckten Berichtes über die Methoden der Militärseelsorge. Er legte Wert auf die Feststellung, daß der Staat bisher nicht ein einziges Mal ein „schmutziges Angebot" gemacht habe. Der deutsche Militärpfarrer gehöre nicht wie der ausländischer Heere zur militärischen Hierarchie, und er trage keine Uniform. Der Begriff „Militärkirche" sei fehl am Platz. Die Militärseelsorge sei und bleibe in den Landeskirchen verankert. Allerdings könne man die Problematik der atomaren Bewaffnung nicht übersehen. Nach seiner Auffassung habe der Waffendienst nur Berechtigung als Dienst für den Frieden. Was heute nicht zuerst für den Frieden geschehe, sei Sünde (epd 8. 11. 65). Jedenfalls gehöre die Militärseelsorge nicht zur „inneren Führung" der Bundeswehr.

Mehr Klarheit brachte ein von Prof. Ludwig Raiser vorgelegter Entschließungsentwurf in die Intentionen der Synode, in dem es u. a. hieß: „Der Krieg im atomaren Zeitalter — und zwar nicht nur der Krieg mit nuklearen Waffen, sondern auch der sog. konventionelle Krieg, wie wir ihn ständig erleben — bringt heute ein solches Maß von Unmenschlichkeit über die Völker und Einzelne, daß wir Christen uns an allen Anstrengungen beteiligen müssen, die der Entstehung von Konflikten und Kriegen in ihren Ursprüngen wehren können." Damit wurde, wie zu erfahren war, das Thema der nächsten Denkschrift der EKD zur Friedensfrage angekündigt.

Während der Aussprache bemerkte Militärbischof Kunst u. a.: Wenn ein Soldat während der Dienstleistung Gewissensbedenken bekomme, wie es sich nicht selten ereignet habe, so sei der Militärpfarrer gehalten, sich dieses Soldaten anzunehmen und Fürsprache einzulegen, damit er möglichst bald vom Waffendienst freigestellt werde. Die Konflikte, die mit der atomaren Bewaffnung zusammenhängen, würden nicht bagatellisiert, „allerdings sei ein Pfarrer, der unter den Soldaten als Missionar für die Kriegsdienstverweigerung tätig sein wolle, untragbar". Zum Soldateneid bemerkte er freilich, es sei ihm fraglich, „ob wir mit der Eidesleistung auf gutem Wege sind" (epd 10. 11. 65). Die Vorlage über den „Dienst der Kirche an den Soldaten" wurde nicht zum Beschluß erhoben, sondern nur als Arbeitsgrundlage entgegengenommen und dem Militärbischof für seine bisherige Arbeit gedankt. In der Vorlage heißt es unter anderem, der Militärseelsorgevertrag sei für sich „keine Garantie für die Verkündigung des Evangeliums in Freiheit und Wahrheit".

Kriegsdienstverweigerer zum Friedensdienst

Parallel wurde die Arbeit der Kirche an den „Kriegsdienstverweigerern" verhandelt unter Hörung des 1963 zum Beauftragten der EKD bestellten Referenten für diesen Zweig der Seelsorge Präses D. Joachim Beckmann. Beckmann setzte sich dafür ein, daß der zivile Ersatzdienst der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen nicht weniger hart sein sollte als der soldatische Dienst, er sollte jedoch zu einem sinnvollen Friedensdienst ausgestaltet werden, wofür eine eigene Vorlage eingebracht war. Man müsse davon abkommen, Kriegsdienstgegner als „Drückeberger" zu behandeln. Neben den Einsatzmöglichkeiten in der Sozialarbeit sollte auch an einen internationalen Friedensdienst gedacht werden. Eine Vorlage bemühe sich, den Sinn des internationalen Friedensdienstes (Aufbaudienst im Ausland, Friedenskorps) zu erläutern und die Sorge um die Kriegsdienstverweigerer als einen ernsten kirchlichen Dienst klarzulegen. Ohne seine Erfüllung werde die Militärseelsorge unglaubwürdig. Auch Präses Beckmann erhielt den Dank der Synode.

Konnte man bemerken, daß in diesen heiklen Fragen von Krieg und Frieden ein bewegtes Thema früherer Synoden durch seine derzeitige Erörterung auf dem Vatikanischen Konzil und wohl auch durch die Friedensmission des Papstes bei den UN neu aufgeflammt war, um demnächst seinen Niederschlag in einer Denkschrift zu finden, so wurde die Spannung der drei Verhandlungstage durch die Sturmböen der öffentlichen Aussprachen über die Vertriebenendenkschrift hervorgerufen; übrigens auch aus einem formalen Grund. Denn einer der bekanntesten Synodalen, Klaus v. Bismarck, beklagte sich darüber, daß eine so weittragende Denkschrift wie die zur Lage der Vertriebenen, die er an sich bejaht, als Wort der EKD an die Öffentlichkenit gebracht werden könne, ehe sie von der Synode durchberaten worden sei.

Rechtfertigung der Vertriebenen-Denkschrift

Es war nicht zu umgehen, daß schon am zweiten Verhandlungstag die Rechtfertigung der Vertriebenen-Denkschrift in den Vordergrund trat. Der Vorsitzende der „Kammer für öffentliche Verantwortung", Prof. Dr. Ludwig Raiser, und ihr Geschäftsführer, Oberkirchenrat Erwin Wilkens, Hannover, übernahmen die Aufgabe, die Synode zu einer Zustimmung zur Denkschrift zu bewegen, obwohl die Synodalen es lieber gesehen hätten, wenn man sie vorher gefragt hätte. Raiser betonte, die Kammer sei um ein ständiges Gespräch mit Vertretern der Vertriebenen bemüht gewesen, leider nicht immer mit Erfolg. Die Kirche habe das Recht, etwas zur Förderung des Friedens zu unternehmen, auch wenn sie aus dem eigenen Lande den Vorwurf der Lieblosigkeit hören müsse oder „das Echo von drüben" (d. h. aus Polen) auf sich warten lasse. Wenn auch angesehene deutsche Tageszeitungen das

Recht der Kirche zur Öffnung politischer Verkrampfungen bestritten haben, so verkennen die betreffenden Kommentatoren, daß seit der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 eine rühmliche Tradition in der Evangelischen Kirche herangewachsen ist, die analog dem katholischen Verständnis von der politischen (nicht parteipolitischen) Verantwortung der Kirche für das Gemeinwohl Fragen aufgreift, die zu einer ideologischen Verkrampfung geführt haben und entgiftet werden müssen. Wie notwendig das ist, bewiesen auch die Klagen u. a. von Bischof Lilje auf der Synode, daß seitens unverständiger Vertriebener unglaubliche Drohbriefe bei den Verantwortlichen eingegangen seien, die von der Präsenz eines bösen Geistes innerhalb des deutschen Volkes Zeugnis geben.

Die Aussprache führte zu einem Antrag der Synodalen Prof. Heinrich Vogel, Berlin, Rundfunk-Intendant Klaus v. Bismarck und Akademiedirektor Eberhard Müller, Bad Boll, die politische Diakonie gegen „den üblen Geist der Selbstrechtfertigung" anzuerkennen und dem Rat der EKD wie den Verfassern der Denkschrift den Dank auszusprechen, „weil hier dem Geist der Versöhnung in unserem Volk und bei den östlichen Nachbarn Raum geschaffen" werde (epd 9. 11. 65).

Diese Entschließung wurde am folgenden Tage bei zwei Enthaltungen und ohne Gegenstimme verabschiedet, allerdings wurde gegen den Antrag von Martin Niemöller die eigentliche Diskussion auf das kommende Frühjahr vertagt, damit die Gemeinden unterdessen Zeit hätten, die Denkschrift gründlich zu studieren, und damit durch ein freimütiges Gespräch mit den Vertriebenen eine sachliche Atmosphäre geschaffen werden kann. Trotz des Einspruches von Superintendent Klaus Harms, Detmold, Mitglied des Ostkirchenausschusses, wurde die Denkschrift auf Verlangen von Präses Kurt Scharf als „wegweisend" bezeichnet. Der Rat der EKD hatte sich also durchgesetzt. Scharf betonte wie schon vorher in aller Öffentlichkeit die Rechtmäßigkeit des eingeschlagenen Weges und unterstrich den offiziellen Charakter der Denkschrift, die in den Bereich von Glaubens- und Lehramtsentscheidungen nicht eingreife. Diese Bemerkung bezog sich auf einen Artikel der Grundordnung der EKD, wonach Lehr- und Bekenntnisfragen nicht in die Zuständigkeit der Synode der EKD fallen, sondern von ihren Bekenntniskonventen (nach lutherischem, reformiertem und uniertem Bekenntnis) behandelt werden müssen. Damit wurden Bedenken von lutherischer Seite abgewehrt, die sich an den Rücktritt von Landesbischof Wester, Flensburg, aus seinem Amt als Vertriebenenbischof geknüpft hatten. Es wird nun alles davon abhängen, ob inzwischen die pastorale und in weiterem Sinne politische Intention der Denkschrift sich erfüllt, d. h., ob es zu vernünftigen Gesprächen mit den Vertriebenenverbänden und auch mit den Parteien kommt und ob „von drüben" der gesuchte Kontakt aufgenommen wird. Letzteres erscheint schwierig.

Daß dem so ist, zeigte u. a. eine Tagung der Evangelischen Akademie in Tutzing über „Unsere Nachbarn im Osten — Polen", an der auch Neven du Mont, der bekannte Fernsehreporter über die polnische Aufbauarbeit in den Verwaltungsgebieten, und Henryk Kollat, Korrespondent des Warschauer Rundfunks und Fernsehens in Bonn, teilnahmen. Dieser begrüßte zwar die Denkschrift als einen Schritt nach vorn, erklärte aber unumwunden: „Wir Polen fühlen uns überhaupt nicht angesprochen, wenn von Schuld die Rede ist" (epd 8. 11. 65).

Die Stimme des Papstes

Adhortatio Apostolica „Postrema Sessio"

Unter dem Datum vom 4. November 1965 richtete Papst Paul VI. eine Adhortatio Apostolica, die mit den Worten „Postrema Sessio" beginnt, an die katholischen Bischöfe der Welt. In diesem Mahnschreiben ruft der Papst die Bischöfe, den Klerus und die Gläubigen zur Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse in der postkonziliären Zeit auf. Der lateinische Wortlaut des Schreibens wurde veröffentlicht im „Osservatore Romano" vom 7. November 1965. Die hier folgende deutsche Übersetzung richtet sich nach dem lateinischen Text.

Die Vierte Session des Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzils geht bereits ihrem Ende entgegen. Binnen kurzem wird sich diese grandiose Versammlung, die vor nunmehr vier Jahren am Grabe des Apostels Petrus zusammengekommen ist, um auf die Erwartungen, die Sehnsüchte und auf die schwersten und dringendsten Nöte des christlichen Volkes eine Antwort zu geben, auflösen. Und ihr, ehrwürdige Brüder, werdet nach einer langen fruchtbaren Arbeit in eure Diözesen zurückkehren und die berechtigte Genugtuung mit euch nehmen, die providenziellen Mittel für die wahre Erneuerung der Kirche, für die Einheit der Christen und für die Befriedung und Hebung der zeitlichen Ordnung vorbereitet zu haben.

Im Gebet fortfahren!

Während das Ökumenische Konzil am Abschluß seiner Arbeiten im Begriffe zu sein scheint, der Kirche und der Welt einen neuen großen Strom geistlichen Lebens zuzuführen, können Wir nicht umhin, einen väterlichen Appell an die Gläubigen zu richten, damit diese häufiger und eifriger zu Gott beten. Wir wünschen sehr, ehrwürdige Brüder, daß der Gebetseifer, zu dem Wir mehrere Male die Kinder der Kirche während der Feier des Konzils ermuntert haben, nun am Ende des Konzils nicht nachlasse, vielmehr noch verstärkt werde, und zwar in der Weise, daß die ganze Kirche in diesen Tagen in allen Teilen der Welt in innigem Gebet mit den Nachfolgern Petri und der Apostel sich vereine, wie die ersten Apostel um Maria, die Mutter Jesu und unsere Mutter, im Abendmahlssaal versammelt waren (vgl. Apg. 1, 14), um ein neues Pfingsten zu erbeten, das durch das Werk des Heiligen Geistes das Antlitz der Braut Christi und der Gesellschaft erneuern soll.

Vor allem sei würdiger Dank gesagt dem allmächtigen Gott, der während des ganzen Verlaufs der Konzilsarbeiten nie aufgehört hat, den Ökumenischen Versammlungen mit seiner Hilfe und dem Überfluß himmlischen

Lichtes beizustehen. In der Tat, betrachten Wir die ungeheure Menge der bisher vom Konzil geleisteten Arbeit, sind Wir voller Verwunderung, wenn Wir die zahlreichen Lehren des außerordentlichen Lehramtes der Kirche überblicken oder die klugen disziplinären Bestimmungen, die in getreuer Fortsetzung der kirchlichen Tradition der Tätigkeit der Kirche neue Horizonte erschließen und die ohne Zweifel außerordentlich heilbringend für das Wohl der Menschen sein werden.

Die Aufgabe der Kirche nach dem Konzil

Wenden Wir Uns sodann dem Echo zu, das die Feier des Konzils in der öffentlichen Meinung gefunden hat, so bringt Uns die Tatsache, daß das Konzil ein so großes Interesse in der Welt geweckt hat, keinen geringeren Trost. Dieses war so groß, daß die Probleme und die Lehrunterweisungen der Kirche in Unseren Tagen bei allen Menschen guten Willens, die ehrlich die Wahrheit suchen und bemüht sind, dem wahren Wohl der Menschen zu dienen, ein sehr beachtliches Gewicht bekamen. Das gibt der Kirche die Möglichkeit, einen fruchtbaren Dialog mit der Welt zu beginnen, d. h. mit den Menschen und den Völkern jedes Glaubens und jeder Kultur, um zur Verteidigung der menschlichen Werte und zu einer gemäßeren Lösung der menschlichen Probleme im Lichte der evangelischen Botschaft beizutragen.

Man kann in der Tat sagen, daß die katholische Kirche vor allen Völkern von strahlendem Licht umgeben erschienen ist, wie die Stadt auf dem Berge (vgl. Matth. 5, 14) als unbesiegte Wächterin der göttlichen Wahrheiten und der menschlichen Würde. Es ist schwierig, die neuen künftigen Entwicklungen im Glauben vorauszusehen, wenn nämlich das Volk Gottes immer stärker in die Atmosphäre der vom Konzil in der Kirche geweckten geistlichen Erneuerung eingetreten ist.

Während all das denen zum Trost ist, die die Instrumente dieser Ausgießung „der vielförmigen Gnade Gottes" (1 Petr. 10) in den Seelen waren, gemahnt es uns dringend an die Pflicht, uns in jeder Weise dafür einzusetzen, daß sich dem überströmenden Fluß himmlischer Gnaden, der heute „die Gottesstadt erfreut" (Ps. 45, 5) kein Hindernis entgegensetze und daß dieser gegenwärtige lebensvolle Aufschwung der Kirche in keiner Weise geschwächt werde.

Die Durchführung der Beschlüsse

Das könnte eintreffen, wenn nach Beendigung der Diskussionen und der Abstimmungen des Konzils der apostolische Eifer der Hirten nachließe und sie sich im Ernstnehmen ihrer Verantwortlichkeiten, die ihnen in der postkonziliären Zeit zukommen, nicht genügend wachsam zeigen. Das glückliche Ergebnis des Konzils und sein heilsamer Einfluß im Leben der Kirche werden mehr als von der Vielzahl der Normen vom Ernst und vom Eifer abhängen, mit dem in den kommenden Jahren die erlassenen Beschlüsse in die Praxis umgesetzt werden. Es wird also vor allem nötig sein, die Gläubigen auf die Übernahme der neuen Normen in geeigneter Form vorzubereiten; die Trägheit der einen zu überwinden, die allzusehr zögern, sich an den neuen Kurs zu gewöhnen, und die Ungezügeltheit der anderen zu mäßigen, die allzusehr zu persönlichen Initiativen neigen und die so der in die Wege geleiteten gesunden Erneuerung schaden könnten; die Neuerungen innerhalb der von der legitimen Autorität gezeichneten Grenzen zu halten und in allem den Geist des Vertrauens gegenüber den Hirten und den vollkommenen Gehorsam herzustellen, der Ausdruck der wahren Liebe zur Kirche und zugleich sicherster Garant der Einheit und des vollen Erfolges ist.

Diese kurzen Hinweise genügen, ehrwürdige Brüder, um die Schwere und die Bedeutung der Aufgaben aufzuzeigen, die euch von jetzt an erwarten. Es gilt nunmehr, die Hand an ein Werk von ungeheurer Verantwortung zu legen, das von euch selbstverständlich Klugheit, Ausdauer und klarsichtige Entscheidungen erfordert. Aber dieses Werk erfordert nicht weniger die prompte und großherzige Zusammenarbeit der ganzen einem jeden von euch anvertrauten christlichen Herde. Das Konzil kann in keiner Weise auf die Zusammenarbeit aller verzichten. Es geht das geistliche Leben aller Kinder der Kirche an.

Die Aufgabe des Klerus

Es ist kein Zweifel, daß bei dieser gemeinsamen Anstrengung vor allen anderen die geliebten Priester, und hier vor allem die Seelsorgspriester, ihren Hirten zur Seite stehen werden. Das Ökumenische Konzil hat ihnen durch den Erlaß sie betreffender Normen ein unvergleichliches Instrument für die würdigste und wirksamste Ausübung der priesterlichen Pflichten in die Hand gegeben. Sie mögen also mit gutem Willen dieses Instrument annehmen und sich seiner bedienen, beseelt durch ehrliche Vorsätze, nach der Heiligkeit zu streben und mit Hingebung und Großherzigkeit den heiligen Dienst zu versehen. Auf Grund unserer seelsorgerischen Erfahrung wissen Wir sehr wohl, wie viele in der Tat würdige Arbeiter Christi aktiv das Feld des Herrn bestellen und es mit ihrem Schweiß befruchten. Und Wir ignorieren nicht die Schwierigkeiten und Opfer, denen das Leben vieler von ihnen ausgesetzt ist, das sich oft in Einsamkeit, Bedürftigkeit und Feindschaft der Menschen um sie herum abspielt. Diese Uns so sehr lieben Söhne mögen wissen, daß der Stellvertreter Christi an sie denkt und inständig für sie betet. Ihre meist verborgenen Ängste und Sorgen mögen der Aufmerksamkeit der Menschen entgehen, aber sicher nicht Gott, der ihnen im Himmel den würdigen Lohn ihrer Mühen bereitet.

Die Ordensleute und die Laien

Wir denken außerdem mit besonderem Vertrauen an den sehr wertvollen Beitrag, den alle Ordensgemeinschaften bei diesem Unternehmen leisten können. Aus einem blühenden Ordensleben schöpft die Kirche einen großen Teil ihrer Kraft, ihres apostolischen Eifers und ihres Heiligkeitsstrebens. Heute mehr denn je braucht die Kirche das öffentliche und gesellschaftliche Zeugnis des Ordenslebens und die Hilfe, die die Orden dem Diözesanklerus in der Ausübung der Seelsorge bieten können. Mögen indessen immer mehr die Beispiele derer ausstrahlen, die auf die Welt wirklich verzichtet haben und die so bis zur Evidenz zeigen, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 30). Möge der apostolische Geist, der sie belebt, sich nicht innerhalb der Grenzen ihrer Gemeinschaft erschöpfen, sondern sich allen geistlichen Nöten, von denen unsere Zeit leider heimgesucht ist, öffnen.

Wir setzen schließlich unser großes Vertrauen auf die im Apostolat tätigen Laien, die Wir mit väterlicher Liebe umgeben. Daß das Ökumenische Konzil ausdrücklich von ihrer Situation handeln wollte und daß es breit über ihren Platz und ihre Aufgabe in der Kirche diskutierte, das zeigt mit hinreichender Klarheit die wichtigen Ver-

antwortlichkeiten, die nunmehr den Laien zukommen sollen. Die Seelsorgsarbeit der Priester kann in der Tat ihre Ziele nicht voll erreichen, wenn sie nicht begleitet ist von der Aktion der Laien, deren Sache es ist, der Kirche in der Ausübung des heiligen Dienstes beizustehen, freiwillig die Tätigkeit der Geistlichen zu ergänzen, wo Priesternot herrscht, und neue Methoden auszudenken, mit deren Hilfe die Kirche in gemäßerer und wirksamerer Form den Menschen unserer Zeit die Botschaft des Heils übermitteln kann. Wir ermuntern deshalb mit väterlicher Zuneigung diese Unsere Kinder. Mögen sie sich den Bedürfnissen der gegenwärtigen großen Stunde des Ökumenischen Konzils gewachsen zeigen und mögen sie freiwillig der Hoffnung und der Erwartung entsprechen, die die Kirche in sie setzt.

Eine große Hoffnung!

Ehrwürdige Brüder! Wir haben die sichere Hoffnung, daß eure Kinder in Christus in der gleichen Weise, wie sie bisher euer Bemühen für den erfolgreichen Ausgang des Ökumenischen Konzils durch Gebet, Mitsorge, Vertrauen und Mitfreude geteilt haben, euch durch großherzige Vorsätze zur Mitarbeit eine große Genugtuung sein werden, wenn ihr in eure Diözesen zurückgekehrt sein werdet. Ja, Wir wünschen sehr, daß bei eurer Rückkehr in die Heimat nicht die öffentlichen Ehrungen und die geschuldeten Erweise der Anerkennung fehlen: Das erfordert selbstverständlich das große Unternehmen, das ihr mit Uns mit größter Klugheit, Weisheit und eifriger Sorge zu Ende geführt habt. Es verdienen das jene, die wie ihr der Kirche neue Ziele eröffneten, indem sie den Menschen mit so viel Autorität den Weg der menschlichen Würde, der brüderlichen Liebe, der Einheit und des Friedens gewiesen haben.

Durch euer Verdienst ist in der Kirche und in der Welt eine große Hoffnung aufgegangen: Gesegnet seien die, die mit euch zusammenarbeiten werden, um sie zu nähren, zu bestärken und sie voll wirksam zu machen.

Ihr wißt sehr wohl, ehrwürdige Brüder, wie wenig die menschlichen Kräfte der gewagten und sehr schweren Aufgabe gewachsen sind, die ihr nach dem Konzil werdet lösen müssen. Die Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse wird der Kirche die erhofften Früchte jedoch nur bringen, wenn zu euren Anstrengungen die Hilfe des göttlichen Erlösers kommt, der bekräftigte: „Ohne mich könnt ihr nichts tun" (Joh. 15, 5), und wenn das Wirken des Heiligen Geistes auch weiterhin die Hirten belebt, erleuchtet und bestärkt.

Das Gebet also — gleichsam das Atmen der Kirche — und in besonderer Weise das Gebet zum Heiligen Geist, der die Schritte der Jünger Christi lenkt, ist die erste von allen Pflichten, die sich in dieser letzten Konzilsphase auferlegt. Im Gebet müssen die Gläubigen die übernatürliche Kraft finden, um dem hoffnungsvollen Weg folgen zu können, der sich bereits vor ihnen aufgetan hat; um sich mit voller Zustimmung den Dispositionen der Kirche gleichförmig zu machen, denn die Kirche will mehr denn je ihre Kinder gelehrig im Gehorsam, bereit und mutig in der Aktion und, wenn nötig, im Opfer; um endlich von Gott eine große Zahl von Heiligen zu erbitten, die, wie der heilige Karl Borromäus, dem christlichen Volk Beispiel und Anreiz sind bei der treuen Verwirklichung der Konzilsdekrete, da man sich gerade von solchen Menschen die wahre vom Konzil so nachdrücklich gewollte Erneuerung der Kirche erwarten kann.

Unterrichtung der Gläubigen

Zu diesem Zwecke bestimmen Wir, ehrwürdige Brüder, daß vor dem Abschluß des Ökumenischen Konzils in allen Diözesen der katholischen Welt, in den Pfarreien und in den Ordensgemeinschaften, ein feierliches Gebetstriduum veranstaltet werde. Diese Triduen, die während der Novene zum Feste der Unbefleckten Empfängnis gehalten werden, sollen nicht nur den Zweck haben, Gott den geschuldeten Dank zu sagen und neue himmlische Hilfen zu erbitten, sondern sie sollen auch eine günstige Gelegenheit bieten, die Gläubigen über ihre neuen Pflichten zu unterrichten und sie dazu zu ermuntern, daß sie ihre Anstrengungen mit eurer Initiative vereinen und bereit sind, die heilsamen Bestimmungen des Ökumenischen Konzils in die Praxis des christlichen Lebens, des privaten und öffentlichen, umzusetzen.

Schließlich sei es Uns erlaubt, ehrwürdige Brüder, auch diesen Wunsch vorzutragen: nämlich, daß ihr selbst Sorge tragt, euren Gläubigen aus dieser Stadt die geeigneten Einladungen und Aufforderungen zum Gebet zukommen zu lassen, in der Weise, daß am selben Tag und zur selben Stunde, in der in der Peterskirche das Ökumenische Konzil feierlich geschlossen wird, die ganze katholische Familie in der ganzen Welt sich in der Tat und im Geiste mit dem Stellvertreter Christi und den eigenen Hirten vereint finde.

Gestützt auf solche Hoffnung, erteilen Wir als Unterpfand himmlischer Gnaden und als Zeugnis unseres Wohlwollens euch allen, ehrwürdige Brüder, und dem eurer Sorge anvertrauten Klerus und Volk von Herzen im Herrn den Apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, bei Sankt Peter, am 4. November 1965, dem Feste des heiligen Karl Borromäus, im dritten Jahre Unseres Pontifikates.

PAULUS PP. VI.

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Chinas Einfluß in Afrika

Afrika steht gegenwärtig im Vordergrund des chinesischen Interesses. Sein wirtschaftlicher Rückstand, das Vordrängen des arabischen Nordens, die Gegensätze von Rassen und Stämmen, die Suche nach einer afrikanischen Prägung und Interpretation des Sozialismus, der oft stark stammes- und ortsgebundene Ehrgeiz seiner Politiker und viele andere Umstände bilden das Substrat einer Verwirrung, die China als Vorbedingungen seiner Strategie betrachtet und fördert, weil sie die Präsenz des Westens gefährden oder wenigstens dessen Einfluß schwächen. Deshalb hieß es in einem chinesischen Geheimdokument vom Jahre 1961, das die Richtlinien für die diplomatischen Vertreter Rotchinas enthielt, Afrika sei der Mittelpunkt des kolonialen Kampfes, der Angelpunkt der Auseinandersetzung zwischen Ost und West, das zentrale Problem der heutigen Welt. Zweifellos strebt China

heute in Afrika auch unmittelbar praktische Ziele an. Seine Taktik in Ostafrika richtet sich z. B. gegen die dort lebenden Inder, die von China als Exponenten des Kolonialismus hingestellt werden. Die Afrikaner sollen das „hindu-kapitalistische Joch" abwerfen. China will damit seinen Feind Indien treffen und hofft zugleich, in den wichtigen Häfen Ostafrikas Fuß zu fassen. Im Kongo hat es sein Auge auf die Kupfer- und Kobaltvorräte gerichtet. Von afrikanischer Seite wurde auch wiederholt der Vorwurf erhoben, China suche in Afrika ein Ventil für seinen Bevölkerungsüberschuß. Jedenfalls sammelt es mit Hilfe Afrikas Stimmen in der Versammlung der Vereinten Nationen zu seinen Gunsten. In diesem Lichte muß man die oft pompösen Empfänge für afrikanische Führer in Peking sehen.

Freilich ist zu beachten, daß alle Faktoren, die für die chinesische Propaganda zunächst unbestreitbare Vorteile bieten, sich auch gegen eine wirksame chinesische Einflußnahme im afrikanischen Kontinent auswirken. Wenn auch China gegenüber den Amerikanern und auch gegenüber der Sowjetunion insofern im Vorteil ist, als es selbst dem afro-asiatischen Bereich angehört und den Entwicklungsländern in mancher Hinsicht als Entwicklungsmodell dienen kann, so sind doch seine wirtschaftlichen Mittel zu begrenzt, um überzeugend agieren zu können, auch wenn die geringen Mittel noch so propagandistisch klug eingesetzt werden. Zudem haben sich afrikanische Länder nicht nur gegenüber Amerika und dem Westen als unstabile Partner erwiesen. Die Auseinandersetzung zwischen der Sowjetunion und China, die sich nun auch in Afrika auswirkt, hinterläßt bei manchen Angehörigen der afrikanischen Führungsschicht den Verdacht, als handle es sich bei aller sowjetischen oder chinesischen Entwicklungshilfe doch nur um einen Vorwand, die eigene Vorherrschaftsstellung zu behaupten. Und schließlich: im Gegensatz zu den asiatischen Ländern, wo China stärkere geschichtliche und bevölkerungsmäßige Präsenz aufweist, ist auch China der afrikanische Kontinent ziemlich fremd und undurchdringlich geblieben.

Wachsende chinesische Kontakte

Das moderne China hat erst in den fünfziger Jahren engeren diplomatischen Kontakt mit Afrika aufgenommen. Ab 1955 werden Afrikaspezialisten ausgebildet und über Handelsdelegationen in den schwarzen Kontinent eingeschleust. Auch wurden damals zum erstenmal Afrikaner nach China eingeladen. 1959 erfolgte die Errichtung einer eigenen Abteilung des Außenministeriums unter dem Titel „Kontrolle chinesischer Aktivitäten in Afrika". Diese Stelle wurde bald umbenannt in das „Büro für afrikanische Angelegenheiten". Anfang 1960 wurde in Peking die afro-asiatische Gesellschaft gegründet. Im Mai 1960 wurden das „Hilfskomitee für Entwicklungsländer Afrikas" und die „Kommission für kulturelle Beziehungen zwischen Afrika und China" ins Leben gerufen. 1961 folgten ein Studienkomitee für Afrika und das Afrika-Institut in Peking. Schließlich wurde 1962 der chinesische Afro-Asiatische Verein gegründet.

Bis Ende 1963 beschränkte sich das chinesische Interesse für Afrika auf diejenigen afrikanischen Länder, die Rotchina anerkannten oder Beziehungen mit ihm anzuknüpfen wünschten. Die wahren Absichten Chinas standen zwar damals schon fest, aber eine gesamtkontinentale Subversionspolitik wurde erst durch einige Ereignisse verschiedener Art veranlaßt. An erster Stelle war es die Veränderung im sowjetrussischen Kommunismus, der einen gemäßigten Kurs in der Weltpolitik zu steuern begann. China stellte ihm die harte Linie gegenüber, d. h. den dogmatischen Sozialismus im Sinne des Kampfes für das Weltproletariat. Diese paßt viel besser zu seiner heutigen wirtschaftlichen Lage und erklärt sich zu einem Teil daraus. Die Taktik der Gewalt wird durch diesen Gegensatz verstärkt.

Andere Ereignisse, die weite Perspektiven für China öffneten, waren u. a. der Streit zwischen Guinea und der Sowjetunion, das Debakel der russischen Diplomatie in Kongo-Léopoldville, das Ende des Krieges in Algerien, das eine Abkühlung der Beziehungen Algeriens mit dem russischen Kommunismus zur Folge hatte, und die Anerkennung Rotchinas durch Frankreich. Die Entscheidung Frankreichs hat in mehreren Ländern des früheren französischen Kolonialreiches einen merkbaren Einfluß auf die Politik gegenüber China ausgeübt, besonders in Mali, Mauretanien, Kamerun und Kongo-Brazzaville und selbst in Senegal.

Die Zielsetzungen

Chinas Premierminister Tschu En-lai unternahm Ende 1963 seine große Afrikareise, die in erster Linie der Intensivierung der Propaganda diente. Er formulierte damals sein Programm in fünf Punkten: Unterstützung des „Befreiungskampfes gegen den Imperialismus" und für die Unabhängigkeit aller Länder Afrikas, Unterstützung der Friedens- und Neutralitätspolitik, Förderung gesamtafrikanischer Solidarität und Einheit, friedliche Beilegung eventueller Streitigkeiten und — unter Anspielung auf Israel und Vietnam — Ablehnung jeder ausländischen Einmischung.

Die wahren Ziele lassen sich an Hand der Äußerungen führender chinesischer Persönlichkeiten deuten. Liu Shao-chi, der Staatspräsident Chinas, äußerte gegenüber Massemba-Debat, dem Präsidenten von Kongo-Brazzaville, China betrachte es als seine heilige, internationale Pflicht, Kriege wie die der Rebellen im Kongo zu unterstützen. Mao Tse-tung sprach es offen aus: Wenn es China gelinge, den Kongo unter Kontrolle zu bringen, werde später ganz Afrika folgen. Tschu En-lai erklärte nach seiner Reise, die Aussichten für eine „Revolution" in Afrika seien außerordentlich günstig. Damit hat er allerdings einige nüchterne Afrikaner aufhorchen lassen. Denn von den 36 souveränen Staaten Afrikas haben 33 in der Nachkriegszeit die nationale Befreiungsrevolution mitgemacht und überlebt, wenn auch einzelne Staaten noch mit beträchtlichen Unruhen zu kämpfen haben. Es bleiben noch einige abhängige Gebiete in Südafrika und die portugiesischen Kolonien übrig, aber diese hatte Tschou En-lai nicht besucht und mit seinem Hinweis nicht gemeint. Es handelte sich also um etwas anderes als um eine nationale Unabhängigkeitsbewegung. Die Aufforderung zur Revolution galt politischen Führern, die nicht unbedingt mit den jetzigen Regierungen identisch zu sein brauchten, d. h. den chinafreundlichen Führern, die in einigen Ländern die legale Regierung bilden, in andern Ländern aber sich in der Opposition oder in illegalen Organisationen betätigen. Die chinafreundlichen Regierungen fühlten sich durch diese Bemerkung Tschou En-lais natürlich gestärkt. Die anderen aber verstanden die wahre Gefahr der chinesischen Politik, die in jenen Ländern besonders groß ist, wo die aus einer kleinen politi-

schen oder intellektuellen Elite hervorgegangenen Regierungen mit großen und sehr verwickelten innenpolitischen Schwierigkeiten zu kämpfen haben.

Ausbau diplomatischer Beziehungen

Nach der Reise Tschou En-lais um die Jahreswende 1963/64, auf der er Ägypten, Algerien, Marokko, Tunesien, Ghana, Mali, Guinea, Sudan, Somalia und Äthiopien besuchte, setzte eine intensive Propaganda ein. Es wurden Handelsdelegationen eröffnet, Ausstellungen organisiert und Artistengruppen nach Afrika geschickt. Zahllose Studienstipendien und Chinareisen wurden vergeben. Eine Reihe von chinesischen Buchhandlungen wurde eröffnet, illustrierte Zeitschriften wurden kostenlos vertrieben und, wenn ein Land die Einfuhr verbot, auf dem Postwege den Adressaten zugeschickt. Der chinesische Rundfunk strahlte 1964 bereits wöchentlich 100 Stunden nach Afrika aus. Die New China News Agency ist ein zuverlässiges Organ, dessen Vertreter in Afrika manchen Auftrag erfüllen, der mit Journalismus nichts gemein hat. Rundfunk und Presse machten sich durch einen heftigen und aufhetzenden Ton bemerkbar, besonders gegen die USA. Meinungsverschiedenheiten und Streitpunkte mit der Sowjetunion werden ausführlich erörtert. Der Kampf um Kaschmir, in dem China für Pakistan und die Sowjetunion für Indien Stellung nimmt, bietet eine neue Gelegenheit, wenigstens die arabischen Gebiete Nordafrikas für China einzunehmen.

Auf diplomatischem Gebiet hat China bedeutende Erfolge aufzuweisen. Seine erste Botschaft wurde 1956 in Kairo errichtet. Am 1. Januar 1965 verfügte es bereits über 16 Botschaften und Gesandtschaften in Afrika. Das ist ein Drittel aller diplomatischen Vertretungen Rotchinas. Zweck der Botschaften und der zahlreichen anderen diplomatischen Missionen ist, die Beziehungen der afrikanischen Länder mit dem Westen, besonders mit den Vereinigten Staaten, zu untergraben und den Einfluß der Sowjetunion zu schwächen. Um in die westlich orientierten Länder einzudringen, werden politische Ambitionen oder Stammesgegensätze in geschickter Weise ausgenützt, wie z. B. in Tanzania, das die Unabhängigkeitsbewegung Mozambiques unterstützen wird, und bis vor einem Jahr in Burundi, wo die Watussi-Flüchtlinge gegen den Kongo aufgestachelt wurden.

Die Niederlage in Burundi

Die Ausweisung der Chinesen aus Burundi im Januar 1965 war wohl der schwerste Rückschlag, den Chinas Politik bisher in Afrika erlitten hat, nicht wegen des Verlustes von Burundi, sondern weil dadurch das strategische Netz, das sich über den Kongo breiten sollte, zerstört wurde. Ende 1963 hatte China in Burundi, das seit dem 1. Juli 1962 unabhängig war, eine Botschaft errichtet. Von dort aus konnte es mit Hilfe des herrschenden Stammes der Watussi, die ihre im Kongo lebenden und aus Rwanda verjagten Stammesgenossen unterstützen wollten, in den Kongo vordringen. Bujumbura, die Hauptstadt von Burundi, entwickelte sich innerhalb von wenigen Monaten zu einem Agitationszentum, von wo die Rebellion im Kongo geplant und geleitet wurde. Das Personal der chinesischen Botschaft wurde immer zahlreicher, und auch einige Hunderte chinesischer „Geschäftsleute" ließen sich in Bujumbura nieder. Es entstand ein reger Verkehr zwischen dieser Stadt und dem auf der anderen Seite des Kongo gelegenen Brazzaville, wo eine kleine linksorientierte Gruppe die Regierung des amerikafreundlichen Fulbert Youlou im August 1963 zu Fall gebracht hatte. Über Bujumbura wurden Waffen nach dem Kongo geschmuggelt. In der Nähe von Bujumbura und Brazzaville wurden Militärlager eingerichtet, wo chinesische Experten Leute für den Guerillakrieg ausbildeten. Die Lage des Kongo wurde immer bedenklicher, zumal die Rebellenführer Pierre Mulele, Christopher Gbenye, Soumialot und andere sehr eng mit den Chinesen zusammenspielten. Fast eine Ironie des Schicksals war dabei, daß die Regierung Burundis fast ganz aus katholischen Christen bestand. Sie haben die Folgen ihrer verhängnisvollen Politik damals wahrscheinlich nicht geahnt und standen unter dem Druck der Watussi-Häuptlinge, die die chinesische Hilfe nur als Verstärkung ihrer eigenen Stellung gegenüber der sich emanzipierenden Hutu-Bevölkerung ansahen und bewerteten.

Die von den Chinesen erfolgreich geführte Offensive erlitt jedoch einen sehr schweren Schlag, als der neue Premierminister Burundis, Pierre Ngendandumwe, am 15. Januar 1965, zehn Tage nach seinem Amtsantritt, ermordet wurde. Er war der einzige Hutu in der Regierung und wollte dem Treiben der Chinesen ein Ende setzen. Der Mord, der wahrscheinlich mit Vorwissen der Chinesen verübt wurde, hatte eine für sie unerwartete Wirkung. Es wurden Haussuchungen bei den in Bujumbura wohnenden Chinesen durchgeführt. Waffen und kompromittierende Dokumente wurden entdeckt, aufgrund derer eine Reihe hoher Staatsbeamter verhaftet wurde. Ende Januar wurden die Chinesen des Landes verwiesen und die Botschaft geschlossen. Es scheint, daß eine Anzahl Chinesen auf kongolesisches Gebiet abgewandert ist, denn bis heute sollen die Rebellen noch über Ausbildungszentren verfügen, die von chinesischen Offizieren geleitet sind. Aber die Ereignisse in Bujumbura haben die Kraft der Rebellion gebrochen. In der letzten Minute ist so der Kongo und vielleicht ganz Afrika vor einer chinesischen Herrschaft bewahrt worden. Die Gefahr ist damit nicht endgültig beseitigt. China hat sein Interesse auf Ostafrika konzentriert, wo es inzwischen eine weniger spektakuläre, jedoch bedeutende Schlüsselposition erobert hat.

Mogadischu in Somalia, Dar-es-Salaam in Tanzania und Beira in Mozambique bilden die Einflußzentren Chinas in Ostafrika. Die Anerkennung Chinas durch Somalia und der Besuch Tschou En-lais in diesem Land lassen erwarten, daß Chinas Einfluß dort sich auf normalen politischen Wegen entwickeln wird. Mogadischu ist übrigens das am wenigsten interessante von den drei genannten Einflußgebieten, weil es kein Hinterland von einiger Bedeutung hat. Es lassen sich aber damit bestimmte chinesische Expansionsziele verknüpfen, besonders im Hinblick auf den politischen Gegensatz zwischen Somalia und Kenya. Der Grenzstreit zwischen Somalia und Kenya liefert bereits einen potentiellen Vorwand.

Der Fall Sansibar

In Tanzania ist der chinesische Einfluß im Wachsen. China hat hier praktisch das Erbe der sowjetrussischen Vorarbeit übernommen. Seit Jahren war die Insel Sansibar eine besondere Zielscheibe des Weltkommunismus. Sie sollte eine ähnliche Rolle spielen wie Kuba vor der Küste des amerikanischen Festlandes. Als Sansibar am 11. Dezember 1963 die Unabhängigkeit erlangte, war das Fundament dazu gelegt, so daß bereits einen Monat spä-

ter, am 12. Januar 1964, eine kurze und blutige Revolution die erste Volksrepublik Afrikas begründen konnte. Mit Hilfe chinesischer und russischer Berater wurde das Staatswesen umstrukturiert und alles Land enteignet. China unterstützte das neue Regime finanziell, technisch und ausbildungsmäßig. Im Juni 1964 gewährte es Sansibar ein Darlehen von 50 Mill. DM. Bereits im April 1964 war es zur Verschmelzung Sansibars und Tanganyikas durch Julius Nyerere gekommen. Die revolutionären Führer Babu und Karume fügten ihre beiden politischen Parteien, die Jugendbewegung und die Gewerkschaften zu einer nationalen Bewegung zusammen und führen seitdem eine mit Tanganyika gemeinsame Außenpolitik, jedoch eine eigene Wirtschaftspolitik und bemerkenswerterweise eine eigene Armee. Auf diese hat China offenbar seine Hand gelegt. Hier sollen die Guerillakrieger für den Befreiungskampf Mozambiques herangebildet werden.

Zwiespältige Haltung Nyereres

Die Vereinigung Sansibars mit Tanganyika ist den Chinesen dabei als ein Geschenk aus dem politischen Himmel in den Schoß gefallen; denn was auch der tiefere Grund Nyereres für diesen Schritt gewesen ist, die Vereinigung der beiden Staaten hat ihn tatsächlich den politischen Absichten Chinas dienstbar gemacht, weil er weder militärisch noch psychologisch dessen Hilfe für die Befreiung Mozambiques ablehnen kann. Deshalb mußte er auch die Vertretungen des Ostblocks, die es in Sansibar bereits gab, mit in Kauf nehmen. Er versucht zwar, den ihm auferlegten Zwang zu verhüllen, indem er die Befreiung Mozambiques als sein erstes außenpolitisches Ziel hinstellt, zu dessen Erreichung er jede angebotene Hilfe annehmen und nützen müsse. Die Kontrolle darüber liege bei ihm, und er werde darüber wachen, daß der Kampf nicht innerhalb des Hoheitsgebietes Tanzanias geführt werde und daß die Streitkräfte dort keine Unruheherde bildeten. Aber hier fehlt es wohl an Realismus, denn wäre dem so, wären die Chinesen nicht mehr sie selbst. Daß sie auf Tanzania eine große Hoffnung gesetzt haben, beweist die Tatsache, daß sie 170 Mill. DM als Entwicklungshilfe für dieses Land bereitgestellt haben, besonders aber, daß sie dort Meng Ying zum Botschafter ernannten. Dieser gilt als einer der besten Diplomaten Chinas.

Auch der Besuch Karumes und Nyereres in China und der Gegenbesuch Tschou En-lais gehören in diesen Rahmen. Die Haltung Nyereres dem Christentum gegenüber ist zweifellos positiv. Er hat bei seinem Besuch in Holland öffentlich erklärt, daß jeder Pfennig, der in die Missionsarbeit in Tanzanias investiert worden ist, den vollen Ertrag bringt, und er wünscht, daß die Arbeit fortgesetzt wird. Auch die Entwicklungshilfe der Bundesrepublik soll weitergeführt und ausgedehnt werden. Vielleicht erhofft er sich aus diesen Aktivitäten ein Gegengewicht gegen den roten Einfluß. Aber inzwischen wurde der Personalstand der chinesischen Botschaft, der offiziell auf zehn beschränkt wurde, durch vielerlei getarnte Hilfstruppen erweitert, der chinesische Einfluß nimmt zu, und die Waffenlieferungen an die kongolesischen Rebellen über den Tanganyikasee werden fortgesetzt.

Einfluß in Kenya und Zambia

Präsident Kenyatta von Kenya ist ohne Zweifel kein Chinesenfreund. Sein Vizepräsident Odinga unterhält jedoch sehr rege Beziehungen mit ihnen. Kenyatta ist offenbar nicht mächtig genug, um ihn auszuschalten. Auch hier spielen die Stammesverhältnisse eine wichtige Rolle, denn Kenyatta gehört dem Stamm der Kikuyus an, Odinga dem zweitgrößten der Luo. Es scheint, daß Odinga chinesische Waffentransporte durchgelassen hat. Auch sorgt er dafür, daß viele seiner Stammesgenossen in China und in der Sowjetunion als Saboteure und Guerillas ausgebildet werden. Die Partei Kenyattas, die Kenya African National Union, hat kürzlich die Schließung der chinesischen Botschaft und die Abberufung der diplomatischen Vertretung Kenyas in Peking gefordert, weil die Chinesen in der Hauptstadt Nairobi ein Zentrum für subversive Tätigkeit unterhielten. Ein Korrespondent der Presseagentur „Neues China" wurde bereits des Landes verwiesen. Man fragt sich aber mit Sorge, was geschieht, wenn der 74 Jahre alte Kenyatta einmal nicht mehr an der Spitze des Landes steht.

Die unterschiedlichen wirtschaftspolitischen Ziele der Präsidenten Dr. Hastings Banda von Malawi und Kaunda von Zambia könnten auf die Dauer zu einer gefährlichen Krise führen. Banda ist ausgesprochen westfreundlich und ein nüchterner Politiker, dem wegen der wirtschaftlichen und geographischen Lage seines Landes an guten Beziehungen zu Rhodesien und dem portugiesischen Mozambique gelegen ist. Als seine Minister auf die Anerkennung Chinas durch Malawi drängten, lehnte Banda aus diesem Grund ab. Er beschuldigte seine Minister sogar, zu Propagandazwecken von China Geld angenommen zu haben. Auch ihm hätten die Chinesen 200 Mill. DM als Gegenleistung für die Anknüpfung diplomatischer Beziehungen angeboten. Die Folge war die Entlassung der inkriminierten Minister. Der entlassene Unterrichtsminister Chipembere und der Wirtschaftsminister Chiume gingen darauf zum Gegenangriff über und organisierten unter ihren Stammesgenossen eine eigene Rebellenbewegung, die neue Einflußmöglichkeiten für die chinesische Infiltration bietet. Präsident Kaunda von Zambia, ein bekennender Christ, hat lange gezögert, China anzuerkennen. Sein wirtschaftliches und politisches Interesse konzentriert sich jedoch an erster Stelle auf eine Eisenbahnlinie, die durch Tanzania zum Indischen Ozean führt. China hat angeboten, diese zu bauen, und das ist der Grund, weshalb es jetzt eine Vertretung in Zambia eröffnen kann. Es wird zweifellos die Gelegenheit benützen, um den latenten Gegensatz zwischen Malawi und Zambia zu schüren.

Gefährliche Entwicklung in Kongo-Brazzaville

In Zentralafrika ist nach dem Tod Abel Kingués, des Führers des chinafreundlichen Flügels der Union des Populations du Cameroun, die Republik Kongo-Brazzaville der wichtigste, wenn nicht der einzige Stützpunkt Chinas. Die Innenpolitik gleicht sich hier bereits in erhöhtem Tempo dem Modell einer Volksrepublik an. Alle politischen und sozialpolitischen Gruppierungen, darunter die christlichen Gewerkschaften, sind jetzt in den Mouvement National de la Révolution eingegliedert. Aus deren Jungmitgliedern wird eine Jeunesse Ouvrière ausgebildet, eine Art Polizeitruppe, die an die kongolesischen Simbas erinnert. Der MNR ist jetzt die einzige legal zugelassene Partei im Lande. Sie ist in ihrer großen Mehrheit mit Präsident Massemba-Debat extrem links orientiert und drängt auch den Präsidenten immer mehr nach links. Das Regime entwickelt einen immer radikaleren Regierungsstil. Volksgerichte werden eingesetzt, mehrere Anhänger

des früheren Regimes wurden zum Tode verurteilt. Auch Fulbert Youlou, der in Leopoldville lebt, ist in Abwesenheit zum Tode verurteilt worden.
Außer dem Unterrichtsminister Pascal Lissouba treten jetzt einige Gestalten mit besonderen Aufgaben in den Vordergrund. Diallo Idrissa ist Präsident der Föderation kongolesischer Gewerkschaften und arbeitet für die Kollektivierung sämtlicher Produktionsmittel. Innenminister Hombessa ist Chef der Jugendabteilung des MNR. Ihm obliegt die propagandistische Schulung, wobei er vor terroristischen Methoden nicht zurückschreckt. Die Katholiken gelten für ihn als die gefährlichsten Gegner. Der von China geschenkte 75-kW-Sender wird von ihm beherrscht. Angor schließlich ist mit der Jagd auf Verschwörungen und mit der Säuberung der Partei beauftragt. Die Maßnahmen gegen die Kirche verschärfen sich. Am 12. August dieses Jahres wurden alle Privat- und Pfarrschulen ohne Entschädigung enteignet. Priester, Brüder und Schwestern dürfen keinen Unterricht mehr erteilen. Eine Bitte des Episkopates, wenigstens den Religionsunterricht der Schulkinder außerhalb des Lehrprogramms sicherzustellen, wurde abgelehnt. Von diesen Maßnahmen sind 75 000 Schüler der Volksschule, 3000 der Mittelschule und 1000 Schüler in technischen Fortbildungsschulen betroffen. Inzwischen sind auch mehrere Priester ausgewiesen, verhaftet oder zu Freiheitsstrafen verurteilt worden.
Auch in der Außenpolitik tendiert die Regierung immer mehr vom Westen weg. Dennoch geht sie hier vorsichtiger vor, um die wirtschaftliche Hilfe Europas, vor allem der EWG-Staaten, nicht zu verlieren. Frankreich wird mit besonderer Rücksicht behandelt, und Kongo-Brazzaville ist noch immer Mitglied der OCAM (Organisation Commune Africaine et Malgache), obschon der Sender Brazzaville eine ständige Hetzkampagne gegen sie führt. Amerika hat jedoch im letzten August seine diplomatischen Vertretungen aus Kongo-Brazzaville zurückgezogen und die Wirtschaftshilfe eingestellt. Die amtlichen Besuche aus allen Ländern des Ostblocks mehren sich, und bei der Feier zum zweiten Jahrestag der Revolution wurde China durch eine große Delegation vertreten. Bei dieser Gelegenheit wurde ein neues Kulturabkommen unterzeichnet. An allem spürt man, daß chinesisches Geld und chinesische Steuerung dahinterstehen. China hat auch hier einen seiner geschicktesten Vertreter eingesetzt: Oberst Kan Mai, der in Indien und Nepal eine langjährige Erfahrung gesammelt hat. Er ist Berater des Conseil National de Libération von Kongo-Leopoldville, der von Brazzaville aus operiert. Er ist die eigentliche Schlüsselfigur der chinesischen Botschaft.

Erfolge und Niederlagen in Westafrika

Auch in Westafrika verdichten sich die Kontakte mit China, aber der Erfolg ist weniger spektakulär, u. a. weil sie oft über die Arabische Union geleitet oder von ihr beeinflußt werden. Auch lassen die Länder der Casablanca-Gruppe, darunter Guinea und Ghana, sich auf politischen Wegen bequem und zweckmäßiger für Chinas Ziele ausnutzen. Guinea und Ghana bieten dazu eine gute strategische Ausgangslage.
Der afrikanische Sozialismus Sékou Tourés verliert in Guinea an Prestige, weil die Wirtschaft des Landes am Zusammenbrechen ist. Das Land leidet unter dem Schmuggelunwesen, besonders im Diamantenexport, der allein der Staatskasse einen Schadenposten von 3 bis 4 Mill. DM beschert. Kommunistische Gruppen arbeiten im geheimen und schüren die Stammesgegensätze. Aber auch die Vertreter der Intelligenz und die Studentenschaft regen sich und fordern den Durchbruch des „wissenschaftlichen" Sozialismus. Hier fällt deswegen die Propaganda Chinas auf fruchtbaren Boden. Ähnliches gilt für den Consciencism Nkwame Nkrumahs in Ghana, wo der verschwenderische Regierungsapparat und die sich verschärfenden sozialen Gegensätze den Radikalismus fördern. In Nigeria liegt die Gefahr deutlich im Politischen, weil die wachsenden Spannungen zwischen dem Süden und dem feudalen Norden jeden Augenblick zu einer Explosion führen können, die die radikalen Elemente im Süden ans Ruder bringt.
Mali hat unter Staatschef Modibo Keita seine Beziehungen zu China im vergangenen Jahr ausgebaut. Vor einem Monat besuchte Marschall Chen Yi mit einer 16 Mann starken Delegation das Land, um einen Wirtschaftsvertrag abzuschließen und Art und Höhe der chinesischen Entwicklungshilfe zu vereinbaren. Mauretanien hat im Juli die Beziehungen mit National-China abgebrochen, dafür Rot-China anerkannt und mit ihm einen „Friedenspakt" und einen Nichteinmischungsvertrag abgeschlossen.
Aber auch in Westafrika hat China einige Niederlagen, wenn auch von geringerer Bedeutung als in Zentralafrika, hinnehmen müssen.

Niger zeigt seit der von chinesischen Elementen gelenkten Verschwörung vom Oktober 1964 gegenüber China eine besonders ablehnende Haltung. Seitdem wird jeder rote Einfluß abgewehrt. Präsident Diori Hamani ist ausgesprochen prowestlich orientiert. Obwohl er Moslem ist, hat er der Erhebung Erzbischof Zoungranas von Ober-Volta zum Kardinal in Rom beigewohnt und meldete sich als erster bei den Feierlichkeiten, die zu Ehren des neuen Kardinals in Ouagadougou veranstaltet wurden. Er fördert das gegenseitige Verständnis von Islam und Christentum. Die Republik Ober-Volta arbeitet unter der Führung von Präsident Maurice Yameogo eng mit Niger zusammen. Beide schätzen chinesische Subversion realistisch ein.
Der Staat in Westafrika, der sich am schärfsten gegen die chinesischen Durchdringungsversuche wehrt, ist die Elfenbeinküste unter dem Präsidenten Houphouet-Boignys. Anläßlich des fünften Jahrestages der Unabhängigkeit hielt er am 7. August 1965 eine Rede, worin er auf die Gefahr, die der chinesische Kommunismus für den Frieden, die Einheit und Unabhängigkeit Afrikas bedeutet, hinwies. „Es scheint", sagte er, „daß die Sowjetunion davon abgelassen hat, Afrika den Kommunismus aufzudrängen. Zugleich aber taucht der chinesische intransigente und unmenschliche Kommunismus in unseren Ländern auf. Seine Waffen sind Subversion und absolute Mißachtung der menschlichen Person. Es gelingt ihm kaum, seine expansionistischen Absichten zu verbergen. Wenn die Afrikaner in Frieden leben und sich den Fortschritt der modernen Welt zu eigen machen wollen, dann müssen sie dem chinesischen Kommunismus gegenüber eine große Wachsamkeit üben, denn er ist begierig nach unseren Reichtümern und nach unserem Raum." Schon früher hatte der Präsident in scharfer Form vor der chinesischen Gefahr in Afrika gewarnt und auf die subversiven Ziele und Methoden der chinesischen Afrikapolitik hingewiesen. Dr. Banda, Präsident von Malawi, drückte sich anläßlich seines offiziellen Besuches in Madagaskar im September 1965 noch deutlicher aus. „China hat", sagte er, „eine Bevölkerungszahl, die sich einer Milliarde nähert. Um sie ernähren zu können, bereitet es eine im-

perialistische Invasion auf den afrikanischen Kontinent vor. Wenn wir nicht auf der Hut sind, werden wir mit der chinesischen Suppe gegessen." Nach Meinung Dr. Bandas hat es keinen Sinn, eine afro-asiatische Einheit anzustreben, denn man sieht heute, wie die Staaten Indien und Pakistan, die mit China an der Bandungkonferenz teilgenommen haben, sich gegenüberstehen. Afrika solle sich zuerst seine eigene Einheit zu Herzen nehmen, denn diese schaffe schon Probleme genug.
Die Offensive Chinas gegen Amerika wird im allgemeinen von westlich orientierten afrikanischen Führern nicht propagandistisch zum Vorteil ihrer eigenen Politik ausgeschlachtet. Eine solche Propaganda würde in den eigenen Ländern kaum auf Verständnis stoßen. Daß aber die Penetration Afrikas tatsächlich nicht mehr als eine Phase der chinesischen Weltpolitik bildet, die auf die Schwächen der ganzen westlichen Welt abzielt, dürfte immerhin eine Warnung sein, daß die chinesischen Einflußgebiete in diesem Kontinent eine Bedrohung der freien Welt darstellen und daß alle Rückschläge, die China hier oder sonstwo einzustecken hat, für die künftige Entwicklung der Weltsituation wahrscheinlich weniger bedeuten als jeder einzelne, wenn auch geringe Fortschritt, den der chinesische Einfluß in Afrika verzeichnen kann.

Aus der Ökumene

Die Unfehlbarkeit der Kirche nach orthodoxer Lehre

Die Frage nach der Unfehlbarkeit der Kirche oder gar nach einer Autorität innerhalb der Kirche, die für die Unfehlbarkeit ihrer Lehre bürgt, ist keine biblische Frage. Im Evangelium und in den übrigen neutestamentlichen Schriften ist stets nur von der Wahrheit, nicht von Unfehlbarkeit die Rede. Auch in den ersten christlichen Jahrhunderten, auch bei der Formulierung der dogmatischen Aussagen der Konzile geht es um die Klärung der Wahrheit, um die Formulierung der Wahrheit, deren „Unfehlbarkeit" dann evident ist. Erst in der Folge des großen abendländischen Schismas und der Konzile von Konstanz und Basel hat sich die Fragestellung im christlichen Westen verschoben, und allmählich ist aus der Lehre von der Wahrheit und Unfehlbarkeit der *Kirche* — die die Evidenz selber ist — in der katholischen Kirche die Lehre von der Unfehlbarkeit der lehramtlichen Aussagen geworden, sofern jenes Organ sie verkündet, durch das oder in dem sich die Unfehlbarkeit der Kirche manifestiert.
Um den eigentlichen Sinn dieser Lehre von der Unfehlbarkeit auf den Grund zu gehen, hat das Unionskloster Chevetogne in Belgien im Jahre 1961 — also vor Beginn des Konzils — eine ökumenische Tagung abgehalten, deren Vorträge soeben im Druck erschienen sind („L'Infaillibilité de l'Église." Journées oecuméniques de Chevetogne 1963). Das Buch enthält neben katholischen Stimmen solche von Autoren der reformierten, anglikanischen und orthodoxen Kirchen. Uns interessiert hier der Beitrag des orthodoxen Theologen N. Afanassieff, „L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe" (S. 183—202).

Die grundlegende Position

Die Orthodoxie hat bis in die neueste Zeit wenig Grund gehabt, eine Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche zu entwickeln, da ihre Wahrheit ihr selbstverständlich war und die Reinerhaltung der Lehre und die Abwehr von Irrtümern sich in ihr mehr durch das Leben als durch Lehrverkündigungen vollzieht. Wenn sich orthodoxe Theologen in neuester Zeit zu der Frage der Unfehlbarkeit der Kirche geäußert haben, so geschah das im Rahmen der neuen theologischen Bemühungen um das Selbstverständnis der orthodoxen Kirche selber, das sich von dem Selbstverständnis aller anderen christlichen Konfessionen abheben möchte. Es geht dabei um die Suche nach dem adäquaten Ausdruck des orthodoxen kirchlichen Lebensgefühls, das sich in reichster Weise aus den uralten christlichen Überlieferungen speist, aber noch keine allgemein anerkannte theologische Fassung gefunden hat. Für den christlichen Westen ist es notwendig, sich mit den ekklesiologischen Gedanken dieser neuen orthodoxen, zumal russischen Theologie bekanntzumachen, da sich nur so das grundsätzlich Verschiedene zwischen dem östlichen und dem westlichen Kirchenbewußtsein begreifen läßt — eine notwendige Voraussetzung für das ökumenische Gespräch und zugleich ein Licht aus dem ersten Jahrtausend der noch gemeinsamen „alten ungeteilten Kirche".
Der erste unter den orthodoxen Theologen, der sich ausführlich mit der Frage der Unfehlbarkeit auseinandergesetzt hat, und bis in die allerletzten Jahre auch der Einzige, ist S. Bulgakow in seinem Buch „L'Orthodoxie" (Paris 1932). Bulgakow (1871—1944), der im Westen zunächst durch seine spekulativen religionsphilosophischen Gedanken — seine Sophiologie — bekannt geworden ist, hat diesen besonderen Bereich seines Denkens selber stets nur als ein Theologoumenon betrachtet. Für die orthodoxen Theologen, zumal die Theologen der russischen Emigration, gilt er als echter Theologe, nicht nur als Religionsphilosoph, der in seinem gesamten übrigen Denken den Glauben der Gesamtorthodoxie vertritt. Die heutigen Theologen der russischen Emigration sind stark von ihm beeinflußt.
Auch Afanassieffs Ausführungen, die hier ausführlich dargelegt werden sollen, sind ohne Bulgakow nicht zu denken, den wir darum als Kronzeugen hinzuziehen. Schon die erste wichtige Formulierung in Afanassieffs Beitrag zu der Diskussion von Chevetogne hat einen ganz Bulgakowschen Ton: „Das orthodoxe Denken bewegt sich nicht in der Kategorie der Unfehlbarkeit, sondern in der der Wahrheit." Bei Bulgakow heißt es („L'Orthodoxie", S. 90): „Die Kirche ist unfehlbar, nicht weil sie die Wahrheit korrekt ausdrückt, ... sondern weil sie die Wahrheit enthält." „Die Wahrheit der Kirche ist vor allem das *Leben* in Wahrheit, und nicht eine abstrakte Lehre" (S. 88). „Aber die Wahrheit ist Christus ..." (S. 79). Afanassieff führt diese Aussage fort: „Die Kirche enthält die Wahrheit in sich, denn sie besitzt den *Geist* der Wahrheit ..." (S. 184).
Um den Nachdruck gegenüber den anderen christlichen

Konfessionen, mit dem diese Sätze gesagt sind, richtig zu verstehen, kann man noch den ersten Satz dazustellen, mit dem Bulgakow seine Darstellung der Orthodoxie beginnt: „Die Kirche Christi ist keine Institution; sie ist ein neues Leben mit Christus und in Christus, gelenkt vom Heiligen Geist" (was übrigens einer ähnlichen Aussage des russischen Religionsphilosophen und Universalhistorikers A. S. Chomjakow, eines großen Anregers aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts, entspricht). Der Akzent gegen die katholische Ekklesiologie ist nicht zu verkennen.

Wahrheit und Unfehlbarkeit

Mit diesem starken Ton auf der Grundaussage: die Kirche *ist* die Wahrheit, weil sie der Leib dessen ist, der von sich gesagt hat: Ich bin die Wahrheit, und weil in ihr der Geist der Wahrheit lebt, muß man sich vertraut machen, wenn man den Gedanken orthodoxer Theologen über das Problem der Unfehlbarkeit folgen will. Die Kirche, die die Wahrheit ist — so beginnt Afanassieff die Darlegung seiner Gedanken —, hat von Anfang an häretische Lehren verurteilt und so die Wahrheit verkündet. „Alle dogmatischen Entscheidungen der Kirche sind Äußerungen des Geistes der Wahrheit, der in der Kirche wohnt und in ihr wirkt. ‚Er wird Mich verherrlichen, denn Er wird von dem Meinen nehmen und es euch verkünden' (Joh. 16, 14). Darum sind Wahrheit und Kirche identisch ... Die Kirche ist unfehlbar, weil sie die Wahrheit ist. Nur das Wahre ist unfehlbar ... An sich und ohne Bezug auf die Wahrheit ist Unfehlbarkeit ein Begriff ohne Inhalt" (S. 184/85).

Nicht nur leer erscheint von diesem Ausgangspunkt aus der Begriff der Unfehlbarkeit, sondern er erweist sich auch als eine Verschiebung des Problems: „Wenn man in der Kategorie der Unfehlbarkeit denkt, wird die Wahrheit zu einer Funktion der Unfehlbarkeit: dann ist es nur natürlich, daß in dieser Ideenordnung die Unfehlbarkeit an die erste Stelle rückt ..." Wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit mit dem Vaticanum I in der katholischen Kirche ihren Höhepunkt erreicht hat, so handelt es sich in Wirklichkeit dabei „nicht um die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, die die Evidenz selber ist, sondern um die Unfehlbarkeit des kirchlichen Organs, durch das sich die Unfehlbarkeit ausdrückt".

Für die orthodoxen Kirchen gelten die Entscheidungen der ersten sieben Ökumenischen Konzile als „unfehlbar", d. h. als „von der ganzen Kirche angenommen als Ausdruck der absoluten Wahrheit, die für alle verpflichtend ist"; aber der Begriff der Unfehlbarkeit, der dahinter steht, hat einen ganz anderen Akzent als für den Katholiken: „Die Unfehlbarkeit der Konzile leitete sich ... von der Wahrheit ihrer dogmatischen Lehren ab. Wenn man von diesem Gesichtspunkt ausgeht, kann man dann schließen, daß die Unfehlbarkeit dem Ökumenischen Konzil als solchem zukommt? ... Das Ökumenische Konzil ist unfehlbar, wenn es von der Kirche angenommen wird. Welche Autorität das Ökumenische Konzil auch besitzt, seine Entscheidungen werden erst dann als wahr anerkannt, wenn die Kirche sie als wahr annimmt" (S. 186).

Eben mit diesem Gedankengang fußt Afanassieff auf S. Bulgakow, den er hier auch zitiert und von dem er sagt, er habe bisher als einziger eine positive (nicht nur abwehrende) Behandlung des Problems geleistet. Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung des Wahrheits- und Unfehlbarkeitsproblems weicht er dann von Bulgakow ab; wir treffen hier auf die hochinteressanten und bis an die Wurzel dringenden Vorarbeiten zu einer orthodoxen Ekklesiologie, d. h. auf die Bemühungen der neuen orthodoxen Theologie, das eigentliche Wesen der Orthodoxie selber im Kern zu erfassen.

Der Zusammenhang der Unfehlbarkeitsfrage mit der gesamten Ekklesiologie

Wir sind gewohnt, als den wesentlichen Gedanken der orthodoxen Ekklesiologie seit mehr als hundert Jahren den der „sobornostj" anzusehen. Das Wort ist gebildet worden von A. S. Chomjakow, einem hochgebildeten Laientheologen, Universalhistoriker und Religionsphilosophen des vorigen Jahrhunderts (1804—1860). Fast alle neueren russischen Theologen haben das Wort und die Idee übernommen. Es ist abgeleitet von dem Wortstamm, mit dem im Kirchenslawischen das Wort „katholisch" im Glaubensbekenntnis wiedergegeben wird: „sobornaja", mit einem vielfältigen und umfassenden Sinn von „allgemein", „alles umfassend", „jeden einzelnen einschließend". Auch Bulgakow sieht in der „sobornostj" der Kirche den Sitz ihrer Wahrheit und Unfehlbarkeit; d. h. die Kirche als Ganzes, Hierarchie, Klerus und Laien zusammen, spiegeln oder drücken aus, was die Wahrheit der Kirche ist. Diese Auffassung von der Kirche wird in bewußtem Gegensatz zur katholischen Auffassung formuliert, nach der die aktive Unfehlbarkeit *(infallibilitas activa)* nur beim Lehramt und insbesondere beim Papst *(ex sese, non ex consensu ecclesiae)* liegt, während das Kirchenvolk nur im Besitz einer passiven Unfehlbarkeit *(infallibilitas passiva)* ist, in der es die Wahrheit empfängt und bewahrt.

Im Hinblick auf die Wahrheit der formulierten Dogmen bedeutet die „sobornostj" vor allem — wie schon aus den angeführten Sätzen Afanassieffs hervorgeht —, daß selbst die Lehrverkündigungen der sieben ersten Ökumenischen Konzile nicht unfehlbar an sich sind, sondern sich als unfehlbar, d. h. als die Wahrheit erst dadurch erweisen, daß „die Kirche", d. h. die „sobornostj", d. h. das gesamte Kirchenvolk, sie annimmt. Der Heilige Geist erfüllt die ganze Kirche und keineswegs nur einen Teil von ihr, keineswegs nur die Hierarchie oder gar nur einen Einzelnen, den „Nachfolger Petri" und „Stellvertreter Christi" — ein Ausdruck, an dem die Orthodoxie übrigens den heftigsten Anstoß nimmt. Der Heilige Geist wurde den Aposteln zwar in besonderer Weise durch Christi Anhauch nach der Auferstehung (Joh. 20, 22—23) mitgeteilt, dann ist er am Pfingstfest in Gestalt feuriger Zungen auf sie herabgestiegen.

Doch auch die Laien sind „das Volk Gottes, das königliche Priestertum". Bulgakow („L'Orthodoxie" S. 71) betont, daß die Worte Christi: „Gehet hin und lehret alle Völker" und: „Gehet hinaus in die ganze Welt und predigt das Evangelium aller Kreatur" (Mark. 16, 15), an das ganze Volk gerichtet seien, an jeden Gläubigen, denn alle haben die Salbung des Heiligen Geistes empfangen (ebd. S. 73). Das Besondere des Priestertums liegt in der Verwaltung der Sakramente: die Wahrheit dagegen ist der Kirche als Ganzes anvertraut. Das bedeutet, daß die verkündete Lehre, auch wenn sie von einer höchsten Autorität, wie sie sich für den christlichen Osten in den sieben ersten Ökumenischen Konzilien darstellt, formuliert worden ist, erst dann das Merkmal der unfehlbaren Wahrheit der Kirche aufweist, wenn die Gesamtkirche,

Priester und Laien, sie rezipieren, sie aufnehmen, sie sich aneignen. Historische Fakten beweisen, nach orthodoxer Auffassung, daß nicht jedes Konzil, das als ein ökumenisches einberufen wurde, ols ökumenisch anerkannt worden ist, weil dessen Entscheidungen von der Gesamtkirche nicht aufgenommen worden sind, und daß es umgekehrt Wahrheiten gibt, die nie verkündet worden sind, an die aber die gesamte Kirche glaubt und die darum unfehlbar sind.

Man begreift: das theologische Kernstück dieser orthodoxen Ekklesiologie ist dies: der Heilige Geist, der die Wahrheit und das Leben ist, erfüllt die ganze Kirche, und die beiden Grundwahrheiten, daß die Kirche der Leib Christi ist und daß in ihr der Heilige Geist lebt, genügen im Grunde, um die Kirche zu bestimmen; die Organisation der Kirche ist nur etwas Abgeleitetes und darum auch Wandelbares.

Die Unfehlbarkeitsfrage und die „eucharistische Ekklesiologie"

N. Afanassieff, der einer der führenden Theologen der russischen Emigration (und gegenwärtig Rektor der orthodoxen Theologischen Akademie St-Serge in Paris) ist, versucht, das Selbstgefühl der orthodoxen Kirche, das nach seiner Meinung auch mit dem „Sobornostj"-Begriff noch keinen adäquaten Ausdruck gefunden hat, noch von einem anderen Ansatzpunkt her zu erfassen, und diesen legt er auch in dem Aufsatz dar, mit dem wir uns hier befassen. Er stellt der „universalen Ekklesiologie", wie er sie nennt, auf deren Boden auch die „sobornostj"-Idee noch steht, eine andere Ekklesiologie entgegen, die er die „eucharistische" nennt. Sowohl die orthodoxe wie die katholische Theologie, so sagt er, greifen das Problem der Unfehlbarkeit von der universalen Ekklesiologie her an, die heute die vorherrschende ist.

Nach dieser Ekklesiologie ist die Kirche ein einziger, aus Teilen zusammengesetzter Organismus; diese Teile sind die lokalen Kirchen mit ihren Bischöfen an der Spitze. Im Rahmen der universalen Ekklesiologie kann das Problem der Unfehlbarkeit der Kirche nur in bezug auf die universale Kirche als solche erhoben werden, denn ihre verschiedenen Teile besitzen nicht die Fülle der Natur der Kirche. Die Wahrheit ist der Kirche in ihrer Ganzheit anvertraut und nicht ihren Teilen. Diese Teile, d. h. die Ortskirchen, sind nur dadurch im Besitz der Wahrheit, daß sie sich innerhalb der universalen Kirche befinden; daher kann Unfehlbarkeit kein Attribut der lokalen Kirchen sein (S. 187/88). Aber konkret, so führt Afanassieff weiter aus, existieren nur die lokalen Kirchen und nicht die universale Kirche selber. Um nicht eine pure Abstraktion zu bleiben, sucht daher die universale Kirche eine Form, sich auszudrücken. Nach Cyprian drückt sie sich aus durch den Episkopat, dessen Einheit durch die „concors numerositas" der Bischöfe sichergesellt ist. Wobei Cyprian übrigens weit davon entfernt ist zu denken, der Episkopat sei die Kirche.

Aber der Organismus, durch den sich für Cyprian und seit ihm für die meisten Theologen die Wahrheit der universalen Kirche ausdrückt, ist eben die Zusammenkunft der Bischöfe: das Konzil. „Im System der universalen Ekklesiologie ist die Lehre über die Ökumenischen Konzile ekklesiologisch unvermeidbar", sagt Afanassieff (S. 189). Wenn man diese Lehre aber mit den historischen Fakten in Zusammenhang bringen will, so sieht man, wie schon gesagt, daß nicht die „concors numerositas" der Bischöfe an sich den Lehrformulierungen das Merkmal der Wahrheit und Unfehlbarkeit gegeben hat, sondern die Rezeption, die Aufnahme dieser Formulierungen durch „die Kirche".

Der Begriff der Rezeption

Was bedeutet nun, fragt Afanassieff, die Aufnahme durch die Kirche im Rahmen der universalen Ekklesiologie? „Wir werden bald sehen, daß die Idee der Rezeption, die an sich richtig ist, nicht in das System der universalen Ekklesiologie gehört" (S. 191). Bulgakow hat die Schwierigkeit dieser Frage umgangen, indem er behauptet hat, daß es kein Organ und keine Mittel geben könne, durch die sich die Rezeption durch die Kirche manifestiere. Mit diesem Ausweg gibt sich Afanassieff nicht zufrieden, da er, seiner Meinung nach, unweigerlich zu theologischem Relativismus führen würde. Er versucht daher, diese Frage von einem ganz anderen ekklesiologischen Ansatz her anzugehen. Vorher jedoch betont er noch, daß es im Rahmen der universalen Ekklesiologie logisch sei, einer höchsten Autorität, z. B. dem Papst, die Fähigkeit zuzuerkennen, die Rezeption der Kirche zum Ausdruck zu bringen (während, wie er hinzufügt, „das vatikanische Dogma [der persönlichen Unfehlbarkeit bei der Verkündigung von Glaubenswahrheiten] die Grenzen jeglicher Ekklesiologie überschreitet").

In unserem Zusammenhang hat es keinen Sinn, auf die Stellung des orthodoxen Theologen zum päpstlichen Primat einzugehen, den er selbstverständlich ablehnt (mit Gründen, die in der gesamten ostkirchlichen Überlieferung fundiert sind); um so mehr ist dagegen Afanassieffs Ansatz zu einer „eucharistischen Ekklesiologie" von Interesse. Er hat diese Ekklesiologie in vielen Vorträgen und Artikeln dargelegt (vgl. auch „Die Welt der Bücher", 3. Folge, Heft 3, Ostern 1965). In dem uns beschäftigenden Aufsatz skizziert er sie nur, um eine für ihn befriedigende Klärung der Wahrheits- und Unfehlbarkeitsfrage zu erlangen.

„Die Kirche Gottes in Christus ist und bleibt in jeder lokalen Kirche: so lautet die Formel des Apostels Paulus", sagt Afanassieff. (Er denkt dabei wahrscheinlich an Stellen wie 1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 1, 1; 1 Kor. 12, 27 u. a.) „Das bedeutet, daß die Ortskirche die Kirche Gottes in Christus zum Ausdruck bringt. Folglich besitzt jede lokale Kirche die Fülle der ekklesialen Natur." Die Ortskirche ist einerseits mit der Kirche Gottes identisch, denn in ihrer eucharistischen Versammlung wohnt Christus mit der Fülle seines Leibes. Und anderseits ist sie mit der Kirche Gottes nicht identisch, denn sie ist nur eine Manifestation derselben. Doch eben das ist die Eigentümlichkeit der Kirche Gottes, daß sie sich nicht in einer einzigen Manifestation kundgibt, sondern durch eine Vielfalt, durch die Mannigfaltigkeit der lokalen Kirchen. Doch es ist eine Vielfalt von Manifestationen, nicht eine Vielzahl von Kirchen. Insoweit die Ortskirche Kirche Gottes ist, ist sie mit allen anderen Ortskirchen absolut identisch, aber trotzdem ist sie von den anderen unterschieden, denn die Kirche Gottes gibt sich kund in den verschiedenen lokalen Kirchen.

Wenn die Struktur der Kirche eine solche ist (d. h. von der Realität der lokalen Kirchen ausgeht, die in den Bischöfen ihre Häupter haben und zusammengehalten werden durch die Feier der Eucharistie), was bedeutet dann in einer solchen Kirche die Frage der Wahrheit und Unfehlbarkeit? „Infolge der Einheit der Kirche Gottes (einer

Einheit, die sich in der Vielfalt manifestiert), geschieht alles, was in einer der lokalen Kirchen geschieht, auch in allen anderen, denn alles geschieht in der Kirche Gottes... Jede lokale Kirche nimmt auf und eignet sich an, was sich in den anderen lokalen Kirchen ereignet, denn die Kirche Gottes gibt sich nicht in einer einzigen Ortskirche kund, sondern in der gesamten Pluralität der Kirchen. Durch diese Aufnahme bezeugt eine Kirche oder die ganze Vielzahl der Kirchen, daß, was sich in einer Ortskirche vollzogen hat, sich auch in der Kirche Gottes vollzieht. Es ist nicht das Zeugnis einer lokalen Kirche als solcher: es ist das Zeugnis der Kirche Gottes über sich selbst, oder das Zeugnis des Geistes, der in der Kirche Gottes verweilt, über den Geist selber. Die Nicht-Aufnahme dessen, was sich in gewissen Kirchen vollzieht, durch die lokalen Kirchen ist im Gegenteil das Zeugnis der Kirche, das besagt, daß dies sich entgegen dem Willen Gottes abgespielt hat, der in der Kirche wirkt" (S. 194/95).

Neue Aussage über die Unfehlbarkeit der Kirche

Innerhalb dieser eucharistischen Ekklesiologie kann man die Frage nach der Unfehlbarkeit der Kirche streng genommen nicht stellen, denn die Unfehlbarkeit bildet einen Bestandteil der Natur der Kirche selber. Eine „fehlbare" Kirche wäre ein ekklesiologischer Unsinn. Eben weil sie unfehlbar ist, ist die Kirche die Kirche. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist ein ekklesiologisches Axiom. Die Kirche Gottes kommt in jeder Ortskirche zum Ausdruck, und nur diese ist empirische Realität. Sie jedoch hat kein Organ nötig, um ihre Unfehlbarkeit zum Ausdruck zu bringen, denn „sie hat die Möglichkeit, in direkter Weise zu handeln" (S. 196). „In der empirischen Realität gehört die Unfehlbarkeit jeder lokalen Kirche, doch nicht in ihrer Isoliertheit, sondern in der Eintracht mit den anderen. Sie gehört also nicht der lokalen Kirche als solcher, sondern der Kirche Gottes, die sich in der Ortskirche manifestiert... Die Unfehlbarkeit gehört der Einheit in Eintracht unter den lokalen Kirchen, deren eine der Ausgangspunkt ist. In dieser Form hat das orthodoxe Bewußtsein stets den Begriff der Unfehlbarkeit der Kirche bewahrt, doch die orthodoxe Theologie hat die Idee der Rezeption als Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche nicht meistern können..." (S. 197).

Im übrigen hat die kirchliche Organisation der Orthodoxie, wie sie heute tatsächlich ist, nach Afanassieff keinen Raum für die Rezeption dessen, was in der Kirche geschieht, durch die Kirche. An die Stelle der Rezeption ist eine Rechtsordnung getreten, da die gesamte Organisation der orthodoxen Kirche einen juridischen Charakter angenommen hat — was aber nur ein historisches Faktum und keineswegs eine ekklesiologische Forderung ist. Das Rechtsdenken entspricht nicht dem lebendigen Kirchenbewußtsein der Orthodoxie und kann und muß überwunden werden.

Rom und das Wahrheitszeugnis nach orthodoxer Auffassung

Zum Schluß kommt Afanassieff auf die Rolle der Kirche von Rom im Zusammenspiel der Gesamtheit der Ortskirchen zu sprechen. Heute, so sagt er, bestreitet wohl niemand mehr die einzigartige Rolle, die die Kirche von Rom und ihr Zeugnis bereits in der Frühzeit des Christentums gespielt hat. Die alten lokalen Kirchen besaßen wohl alle die gleiche Würde, die gleiche Fülle der Natur der Kirche, jedoch nicht die gleiche Autorität. Daß der Kirche von Rom die höchste Autorität bei der Bezeugung der Wahrheit zukam, hat nach Afanassieff keinen rational faßbaren Grund — andere Kirchen waren ebenfalls von Aposteln gegründet, andere Städte spielten ebenfalls politisch eine führende Rolle —, sondern sie ist nur als ein besonderes Gnadengeschenk Gottes zu verstehen. Durch dieses Gnadengeschenk ist Rom die Gabe verliehen, mit höchster Autorität im Namen der Kirche Zeugnis abzulegen über das, was in der Kirche vor sich geht. Aber an sich bedeutet diese höchste Autorität noch nicht Unfehlbarkeit. Es handelt sich auch nicht um besondere Rechte, die der Kirche von Rom zuständen, sondern um eine besondere Situation, in der Rom sich befindet. Es ist aber nicht ausgeschlossen, „daß die lokalen Kirchen sich mit der Kirche von Rom im Gegensatz befinden könnten, weil diese letztere nicht den Willen Gottes ausdrückt, der in der Kirche wirkt. Die Kirche von Rom ist unfehlbar, wenn ihr Zeugnis das der Kirche ist, und fehlbar, wenn es nicht die Kirche Gottes ausdrückt."

Eine ganz andere Frage ist es aber noch, ob diese höchste Autorität des Zeugnisses von der Kirche von Rom auf den Bischof von Rom übertragen werden könne. Diese Frage wird auf Grund der eucharistischen Ekklesiologie strikte verneint. „Der Bischof war Vorsitzender der lokalen Kirche und als solcher Vorsitzender ihrer eucharistischen Versammlung, und nicht ein Organ der lokalen Kirche, das mit festumrissenen Befugnissen und Rechten ausgestattet wäre... Darum kann in der Kirche nichts ‚ex sese' geschehen" (S. 199). Und es kann also auch keine Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom als solchen geben. Nach orthodoxer Lehre — so ungenau und zögernd sie auch bisher theologisch ausgedrückt worden sein mag — gehört die Unfehlbarkeit nur der Kirche selber an, darüber hinaus kann keine Frage mehr gestellt werden. Doch „nur das Auge des Gläubigen kann trotz aller Traurigkeit der Wirklichkeit und trotz des Willens der Menschen erkennen, daß die historische Kirche die Wahrheit bewahrt hat... Der Wille der Menschen hat alles getan, um den Geist auszulöschen und die Verheißungen zu verachten, aber der Geist lebt immerfort und wirkt in der Kirche Gottes in Christus" (S. 200/201).

Die Kirche ist die Wahrheit

„The Ecumenical Revue" hat im Oktober 1964 einen Aufsatz von Boris Bobrinskoy — ebenfalls einem Theologen der russischen Emigration und Dozent an der orthodoxen Theologischen Akademie St-Serge in Paris — veröffentlicht, in dem ebenfalls die Unfehlbarkeitsfrage kurz beleuchtet wird. Der Aufsatz „The Continuity of the Church and Orthodoxy" steht auf dem Boden der „eucharistischen" Ekklesiologie und stellt von hier aus die Frage: „Gibt es in der Kirche irgendeine Unfehlbarkeit außer der, die von Natur aus dem Haupte der Kirche, Jesus Christus, und Seinem Heiligen Geiste zukommt? Sollen, können wir die Kirche nicht nur ‚aufzeigen', in ihrer unwandelbaren Natur nachzeichnen, sondern auch ‚vorausweisen', in unfehlbarer Weise definieren, was sie lehrt und wo genau diese unfehlbare Autorität ihren Sitz hat?" („The Ecumenical Revue", vol. XVI, Nr. 5, S. 522.)

Eine Antwort auf diese Frage kann für Bobrinskoy nur auf dem Boden der eucharistischen Ekklesiologie gegeben werden. Sie lautet: so wie die Kontinuität der Kirche nur im Geheimnis der eucharistischen Gegenwart der Allerheiligsten Dreifaltigkeit in der Kirche begründet ist,

so bewahrt die Kirche auch „ihre Wahrheit und Unfehlbarkeit nur in Verbindung mit dieser verwandelnden Gegenwart. Auch die Antwort auf unsere Frage finden wir wieder auf der gleichen Linie des eucharistischen Mysteriums, in dem stets erneuerten Ausgleich zwischen der Gewißheit der Gegenwart Christi durch die hierarchische Institution und die Herabrufung (Epiklese) des Heiligen Geistes durch die Versammlung unter Führung des zelebrierenden Priesters. Gewißheit (ex opere operato) und Herabrufung (ex opere operantis) sind untrennbar miteinander verbunden und schließen jede ‚automatische' sakramentale Verwandlung durch die Worte der Einsetzung, die der Priester spricht, aus, wenn die Versammlung nicht aktiv mitwirkt . . ."

In diesem Sinne nennt Bobrinskoy die Kirche selbst, den Leib Christi, das königliche Gottesvolk, den Tempel des Heiligen Geistes „das große Sakrament, das Kriterium der Wahrheit, den Mittelpunkt und das Wesen der Unfehlbarkeit". Die Idee der Unfehlbarkeit selber, eine negative Idee, die besagt, daß das Lehramt nicht irren kann, erscheint demgegenüber bereits als ein Absinken, als eine Verarmung der Lehre vom Geheimnis der Gegenwart des Geistes der Wahrheit in den um die Hierarchie versammelten Gliedern der Kirche. „Wir glauben, daß die Kontinuität der Kirche sich in der Entfaltung des Dogmas geoffenbart hat; daß stets eine große Nähe zwischen der Botschaft des Evangeliums und der orthodoxen Kirche bestanden hat. Aber diese Nähe beruht nicht auf einer sichtbaren unfehlbaren Autorität, die die Glaubenswahrheiten auslegte. Sie gründet sich nur auf die Gegenwart dessen in der Kirche, der der Gegenstand ihres Glaubens und ihrer Tradition ist: Christus selber, der uns aufruft, Seine Offenbarung zu empfangen und sie den anderen weiterzugeben, unversehrt, doch erneuert von Jahrhundert zu Jahrhundert . . ."

Bedeutung für das ökumenische Gespräch

Aus den verschiedenen, hier angeführten theologischen Stellungnahmen zur Frage der Unfehlbarkeit der Kirche scheint eine für das ökumenische Gespräch mit der orthodoxen Kirche besonders wichtige Erkenntnis hervorzugehen: nämlich die einer von der Wurzel des Glaubens selber ausgehenden großen Geschlossenheit des Selbstgefühls und Selbstbewußtseins der Orthodoxie, selbst da, wo theologische Formeln noch nicht gefunden oder nicht allgemein anerkannt sind. Für ein Gespräch mit der Orthodoxie ist es daher bei jeder einzelnen Frage unerläßlich, bis zu dieser Wurzel vorzudringen und den Zusammenhang des Problems mit der Gesamtheit des kirchlichen Selbsterlebens oder der erlebten Ekklesiologie zu erkennen. Geschieht das nicht, so kann man nur aneinander vorbeireden.

Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil

Chronik der Vierten Sitzungsperiode (11. 10.—9. 11. 65)

Mit dem Zeitabschnitt, über den in der hier folgenden Chronik berichtet wird, ist das Zweite Vatikanische Konzil in seine eigentliche Endphase eingetreten. Vier Perioden lassen sich in diesem Zeitabschnitt unterscheiden:

1. Die Woche vom 11. bis zum 16. Oktober, in der mit der Diskussion über das Missions- und über das Priesterschema die eigentliche Debatte abgeschlossen wurde. Was in den späteren Abschnitten der Vierten Session in der Aula von St. Peter noch vorgetragen wurde, gehörte nicht mehr zur Konzilsdiskussion im üblichen Sinne. Allerdings zog sich die Debatte über das Priesterschema — wie übrigens erwartet — noch nach dem offiziellen Abschluß in die Länge, so daß in der Woche zwischen dem 25. und 29. Oktober nur die nötigen Abstimmungen für die Verabschiedung der fünf Schemata, die in der ersten öffentlichen Sitzung dieser Session, am 28. Oktober, promulgiert wurden, durchgeführt werden konnten.

2. Die Woche vom 17. bis zum 23. Oktober. In dieser Woche fanden zum erstenmal keine Generalkongregationen statt. Dafür wurde den Kommissionen mehr Zeit für die Verbesserung der verschiedenen Schemata eingeräumt und den Bischofskonferenzen Gelegenheit gegeben, über einige Themen, zu denen der Papst eine Stellungnahme erbeten hatte und deren Veröffentlichung er für das Konzilsende vorsah, zu beraten. Zu einem ersten Zusammentritt der Bischofssynode, von dem gelegentlich die Rede war, kam es nicht.

3. Die Woche vom 25. bis zum 29. Oktober, in der mit Ausnahme des 28. Oktober, an dem die erste öffentliche Sitzung der Vierten Session abgehalten wurde, wiederum täglich Generalkongregationen stattfanden. Wortmeldungen gab es jedoch nur noch in den ersten beiden Generalkongregationen dieser Woche, während der restlichen Sitzungen fanden nur Abstimmungen statt.

4. Die zweite Konzilspause in der Zeit vom 30. Oktober bis 8. November, die wiederum primär der Arbeit der verschiedenen Kommissionen reserviert war. Auch während dieser zweiten Pause berieten die Bischofskonferenzen über einige ihnen vom Papst zur Stellungnahme zugewiesene Themen. Eine gemeinsame Sitzung der Vorsitzenden der verschiedenen Bischofskonferenzen fand jedoch während dieser Zeit nicht statt. Das mag wohl auch damit zusammenhängen, daß die meisten Bischöfe, die nicht unmittelbar mit Kommissionsarbeiten befaßt waren, diese längere Pause zu einem kurzen Besuch in ihren Diözesen oder im europäischen Ausland benutzten.

Kennzeichnend für den ganzen hier referierten Zeitabschnitt war die sukzessive Beschleunigung der Revisionsarbeiten in den Konzilskommissionen bei anhaltendem Nachhinken des Plenums. Entscheidend für den Fortschritt der Kommissionsarbeiten war die erste Pause zwischen dem 18. und dem 23. Oktober, in der mehrere Kommissionen in Rom oder in der nächsten Umgebung der Stadt mehrtägige geschlossene Sitzungen abhielten. So wurden in dieser Zeit nicht nur die neu überarbeiteten Texte über die Religionsfreiheit und über die Göttliche Offenbarung von den jeweiligen Kommissionen fertiggestellt. Auch das Missionsschema lag nach dieser Sitzungspause in der neuen Bearbeitung bereits druckfertig vor, obwohl die Diskussion erst wenige Tage vorher abgeschlossen worden war. Auch das Laienschema, das bereits

in den ersten Wochen der Vierten Session in erster Lesung gebilligt worden war, wurde im wesentlichen in jener Woche für die zweite Abstimmung fertiggestellt. Mit der Überarbeitung des Priesterschemas war ebenfalls bereits begonnen worden, obwohl bis zu jenem Zeitpunkt noch nicht einmal alle Diskussionsbeiträge bekannt waren. Bei der Überarbeitung des Schemas 13 (jetzt Schema 15, zählt man die bereits verabschiedeten und die noch in Abstimmung befindlichen Dekrete zusammen) war man ebenfalls bereits bis zum zweiten Teil gekommen, hatte sich aber dann bei dem Abschnitt über die Ehe zunächst verfangen.

Wäre es gelungen, während dieses ganzen Abschnitts die Abstimmungsarbeiten in den Generalkongregationen in derselben Weise zu beschleunigen, hätte das Konzil vermutlich sogar um einiges früher schließen können, als man vorausberechnet hatte. Gewisse Verzögerungsmomente lagen aber im Ringen um die letzten Abstimmungen zu einigen besonders umstrittenen Entwürfen. So wurde aus dem Kreise des Comitatus Internationalis Patrum, in dem sich die entschlossenen Anhänger der Opposition seit Beginn der Dritten Sitzungsperiode formiert hatten, angedroht, man werde den Abstimmungsmodus zur Religionsfreiheit anfechten, sollte das Schema nicht wenigstens drei Tage vor Beginn der Abstimmungen den Vätern ausgehändigt werden. Die zuständige Kommission beeilte sich, den Text so fertigzustellen, daß er noch vor der Wiederaufnahme der Generalkongregationen am 25. Oktober den Vätern in ihren Residenzen zugestellt werden konnte, was auch am Freitag, dem 22. Oktober, geschah. Trotzdem begannen die Abstimmungen nicht am Montag, obwohl dem nichts entgegengestanden hätte, sondern erst am Dienstag der folgenden Woche. Die Generalkongregation des Montags mußte dann noch mit einigen mehr oder weniger ergiebigen Diskussionsbeiträgen zum Priesterschema ausgefüllt werden. Indessen wurden die letzten Abstimmungen zum Offenbarungsschema auf den 29. Oktober, den Tag nach der Öffentlichen Sitzung, verschoben, obwohl sich die Abstimmungen zu beiden Schemata mühelos noch vor der Öffentlichen Sitzung hätten durchführen lassen. Die befürchtete Abreise zahlreicher Konzilsväter noch vor der Abstimmung über das Offenbarungsschema am 29. Oktober wegen des Beginns der Sitzungspause blieb dann allerdings doch aus. Das Schema wurde bei 2146 Anwesenden und nur 14 Gegen- und sechs ungültigen Stimmen endgültig gebilligt.

Auch zu den am 28. Oktober promulgierten Dekreten bzw. Erklärungen gab es unmittelbar vorher noch einige Widerstände zu überwinden. Es ist nicht bekannt geworden, wie oft in dieser Zeit an das Konzilstribunal appelliert wurde. Nur daß es mehrmals geschehen ist, steht außer Zweifel. Dabei war es offenbar nicht immer die konservative Opposition. Eine Gruppe von Vätern hatte z. B. wegen der Erklärung über die christliche Erziehung an das Konzilstribunal appelliert, weil nach ihrer Meinung die Erklärung bei der letzten Überarbeitung wesentlich abgeschwächt worden sei und die Kommission wieder stärker auf das konfessionelle katholische Schulsystem eingeschwenkt sei, ohne den spezifischen Aufgaben des Staates im Schulwesen völlig gerecht zu werden. Auch beim Schema über die Priesterausbildung gab es noch einige Schwierigkeiten. So wandten sich z. B. mehrere Väter gegen die Textverbesserung im Abschnitt vier, wo in der endgültigen Fassung ausdrücklich an der Notwendigkeit des Priesterseminars festgehalten wird. Im ursprünglichen Text war die Möglichkeit anderer Ausbildungswege offengelassen worden.

Entgegen manchen Voraussagen hatten die Polemiken um die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen bereits vor der Promulgierung nachgelassen. Mit einiger Nervosität wurde vermerkt, daß die Erklärung nicht auf die Liste der für den 28. Oktober zur Promulgierung vorgesehenen Dekrete gesetzt worden war, die Erzbischof Felici in der Hundertfünfzigsten Generalkongregation (15. 10.) den Vätern mitteilte. Aber zu jener Zeit war das endgültige Abstimmungsergebnis noch gar nicht bekannt. Und wenige Tage später ließ der Papst mitteilen, daß auch dieses umstrittene Schema zur Promulgation vorgesehen sei. Der Papst hatte sich dazu entschlossen trotz der 250 Gegenstimmen, die auch bei der letzten Abstimmung in der Generalkongregation noch verblieben waren. — Im übrigen war auch das Verhältnis des Papstes zum Konzil ein anderes geworden. Es gab mehrere Eingriffe des Papstes auf verschiedenen Ebenen. Sehr deutlich und entschieden sprach er sich gegen eine öffentliche Debatte der Zölibatsfrage aus. Aber er ließ dies dem Plenum mitteilen, und dieses hat seinen Willen respektiert. Die einzigen, die ausdrücklich zum Thema sprachen, waren Kardinal Ruffini, der sich, wie zu erwarten, für eine Verschärfung des Zölibatsgesetzes durch traditionelle Formulierungen aussprach, und Kardinal Bea, der eine Begründung verlangte, die auch den verheirateten Priestern der Ostkirche gerecht wird. Auch in dieser Session hatten sich die Kommissionen mit mehreren „päpstlichen Modi" auseinanderzusetzen, so beim Offenbarungsschema. Aber im Gegensatz zur Dritten Session wurden diese Modi ausnahmslos so eingereicht, daß die Kommissionen noch dazu Stellung nehmen konnten, und manche weniger opportun erscheinende Korrektur konnte auf diesem Wege noch verhindert werden.

In der Hundertsechsundvierzigsten Generalkongregation (11. 10.), am dritten Jahrestag der Konzilseröffnung, wurde die Debatte über das Missionsschema, die bereits in der Hundertvierundvierzigsten Generalkongregation begonnen hatte, mit 11 Wortmeldungen fortgesetzt. Es fand auch die Endabstimmung zum Schema über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens statt. Gleichzeitig begannen die Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die Priesterausbildung. Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren (zu Beginn der Sitzung) 2128 Väter.

Die Gesamtabstimmung zum Ordensschema erbrachte folgendes Ergebnis: Anwesend 2142, zustimmend 2126, ablehnend 13, ungültig 3.

Die einleitende Relatio zum Schema über die Priesterausbildung verlas Bischof Giuseppe Carraro von Verona. Es folgten die ersten neun Abstimmungen zu den „Modi" dieses Schemas:

1. Abstimmung (Abschnitt 1: Bedeutung der Priesterausbildung, zeitlos gültige Regeln und moderne Bedürfnisse). Ergebnis: Anwesend 2138, zustimmend 2125, ablehnend 11, ungültig 2.

2. Abstimmung (Abschnitt 2: stärkere Förderung der Priesterberufe durch alle Verantwortlichen). Ergebnis: Anwesend 2139, zustimmend 2119, ablehnend 19, ungültig 1.

3. Abstimmung (Abschnitt 3: die Knabenseminare und die Pflege der Priesterberufe in anderen Instituten). Ergebnis: Anwesend 2141, zustimmend 2046, ablehnend 95.

4. Abstimmung (Abschnitt 4: Notwendigkeit der Priesterseminare). Ergebnis: Anwesend 2127, zustimmend 2038, ablehnend 88, ungültig 1.
5. Abstimmung (Abschnitt 5: Ausbildung der Seminarvorstände). Ergebnis: 2057, zustimmend 2054, ablehnend 3.
6. Abstimmung (Abschnitt 9: Erziehung zu einer ekklesialen Spiritualität, zum Geist des Dienens und des Gehorsams und zur positiven apostolischen Haltung). Ergebnis: Anwesend 2024, zustimmend 2020, ablehnend 3, ungültig 1,
7. Abstimmung (Abschnitt 10: positive Erziehung zum Zölibat). Ergebnis: Anwesend 1989, zustimmend 1971, ablehnend 16, ungültig 2.
8. Abstimmung (Abschnitt 11: Heranbildung zur menschlichen Reife). Ergebnis: Anwesend 1981, zustimmend 1975, ablehnend 6.
9. Abstimmung (Abschnitt 12: mögliche Einlegung von Intervallen oder eines Diakonats am Ende des Studiums zur beruflichen Erprobung). Ergebnis: Anwesend 2022, zustimmend 2011, ablehnend 11.
Zum Missionsschema sprachen in derselben Sitzung: Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (die Mission ist von höchster Bedeutung, die Schriftzitate lassen zu wünschen; einige Ausdrücke zur lehrmäßigen Begründung sind anfechtbar); Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien (der an sich gute Entwurf könnte noch mehr zum Dialog mit den nichtchristlichen Religionen sagen; diese sind als Wege des Gottsuchens zu bewerten; die Kirche bleibt aber der ordentliche Heilsweg); Maurice Queguiner, Generalsuperior der Gesellschaft für auswärtige Missionen in Paris (die Dringlichkeit der Missionstätigkeit muß mehr hervorgehoben werden; der Text muß mehr auf die Beziehungen zwischen den Missionsinstituten und den Bischöfen der alten Kirchen eingehen; Rivalitäten bei der Suche nach personeller und materieller Hilfe müssen überwunden werden); Andreas Sapelak, Apostolischer Visitator für die Ukrainer in Argentinien, im Namen von 22 Vätern (das Schema nimmt nicht genügend Rücksicht auf die Länder, wo die Kirche ihre Tätigkeit nicht frei ausüben kann; um in solche Länder vorzudringen, müßten eigens Priester ausgebildet werden); Ernesto Gonçalves da Costa, Bischof von Inhambane, Mozambique (der Text muß deutlicher sagen, daß das ganze Volk Gottes am Missionswerk der Kirche mitwirken muß; der Wert des Gebets wird nicht genügend betont); Joseph Cordeiro, Erzbischof von Karachi, für mehr als 50 Väter (der allgemeine Heilswille Gottes, die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen und die Notwendigkeit der christlichen Missionen müssen stärker miteinander integriert werden); Marco McGrath, Bischof von Santiago de Veraguas, Panama (das Schema zieht leider nicht alle Folgerungen aus der Konstitution über die Kirche, vor allem nicht aus dem Abschnitt über das Volk Gottes); Stanislaus Lokuang, Bischof von Tainan, Formosa (oft wird mit zuviel Optimismus von den Heilsmöglichkeiten außerhalb des Christentums gesprochen; die nichtchristlichen Religionen sind nicht der ordentliche Weg zum Heil für ihre Anhänger); Paternus Geise, Bischof von Bogor, Indonesien (die Notwendigkeit der Missionstätigkeit wird nicht genügend unterstrichen; die vollkommene Form des Heils ist die, die sich in der Kirche findet; das „inchoative" Heil außerhalb der Kirche tendiert notwendig auf das vollkommene Heil in der Kirche); James Corboy, Bischof von Monze, Zambia, im Namen von 66 Vätern (der Lehrgehalt des Schemas entspricht nicht der Konstitution über die Kirche und dem Dekret über das Laienapostolat); Joseph Attipetty, Erzbischof von Verapoly, Indien (die vorgeschlagene Reform der Propaganda könnte eine mißbräuchliche Ausdehnung der Bischofskollegialität bedeuten; es müßte auch die Lehre des Thomas von Aquin über die Mission erwähnt werden).
Gegen Ende der Generalkongregation verlas Erzbischof Felici einen an Kardinal Tisserant gerichteten Brief des Papstes, in dem dieser mitteilte, es sei ihm zu Gehör gekommen, daß einige Väter eine öffentliche Diskussion über den Zölibat beabsichtigen. Er wolle nicht die Freiheit der Väter einschränken, aber in dieser Sache doch auch seine Meinung kundtun. Wörtlich hieß es in dem Schreiben: „Durchaus unangebracht ist eine öffentliche Debatte über dieses Thema, das höchste Klugheit erfordert und von so großer Wichtigkeit ist. Unsere Absicht ist es, nicht bloß mit allen Kräften dieses alte Gesetz zu erhalten, das heilig und providentiell ist, sondern auch seine Beobachtung zu stärken. Wir wollen die Priester der lateinischen Kirche im Bewußtsein der Ursachen und Gründe festigen, die heute, und gerade heute in besonderer Weise, dafür sprechen, daß dieses Gesetz als sehr angebracht anzusehen ist. Dank dieses Gesetzes können die Priester ihre ganze Liebe dem einzigen Christus schenken und sich vollständig und großherzig dem Dienst der Kirche und der Menschen widmen." Wenn einer von den Konzilsvätern seine persönliche Meinung zu dieser Frage äußern möchte, so möge er dies in einer schriftlichen Eingabe an den Präsidialrat tun.

In der Hundertsiebenundvierzigsten Generalkongregation (12. 10.) wurde die Debatte über das Missionsschema fortgesetzt und offiziell abgeschlossen. Gleichzeitig fanden die letzten Einzelabstimmungen über die „Modi" zum Schema über die Priesterausbildung statt. Generalsekretär Felici erinnerte zu Beginn der Sitzung daran, daß genau vor drei Jahren die erste, sehr kurze Generalkongregation stattgefunden habe. Erzbischof Felici verlas auch ein von Kardinal Tisserant im Namen des Präsidialrates abgefaßtes Schreiben an den Papst, in dem mitgeteilt wurde, das Plenum habe den Brief des Papstes vom Vortag mit Applaus begrüßt und das Konzil sei immer bereit, „den Willen des Heiligen Vaters entgegenzunehmen und seinen Befehlen zu gehorchen". Auch die Verlesung dieses Briefes war von Applaus begleitet. Die Sitzung leitete wiederum Kardinal Agagianian. Anwesend waren 2185 Väter.
Die restlichen Abstimmungen zum Schema über die Priesterausbildung ergaben:
10. Abstimmung (Abschnitt 13: die vorbereitenden wissenschaftlichen und humanistischen Studien). Ergebnis: Anwesend 2179, zustimmend 2164, ablehnend 14, ungültig 1.
11. Abstimmung (Abschnitt 15: Erneuerung des Philosophiestudiums; Notwendigkeit des Kontaktes mit den modernen Wissenschaften; aufgeschlossene Methodik). Ergebnis: Anwesend 2185, zustimmend 2127, ablehnend 58.
12. Abstimmung (Abschnitt 16: das Studium der Theologie: die Bedeutung der Schrift, Fruchtbarmachung für die Pastoral; spekulative Durchdringung nach der Weise des Thomas von Aquin; Erneuerung aller theologischen Disziplinen, speziell der Moraltheologie; Einführung in

den Ökumenismus und in die heimischen nichtchristlichen Religionen). Ergebnis: Anwesend 2189, zustimmend 2170, ablehnend 16, ungültig 3.
13. Abstimmung (Abschnitt 19: die pastorale Vorbereitung). Ergebnis: Anwesend 2186, zustimmend 2180, ablehnend 6.
14. Abstimmung (Abschnitt 23: Fortführung des in Trient begonnenen Werkes). Ergebnis: Anwesend 2174, zustimmend 2166, ablehnend 6, ungültig 2.
15. Abstimmung (zu den kleineren Veränderungen in den nicht eigens aufgeführten Abschnitten). Ergebnis: Anwesend 2135, zustimmend 2120, ablehnend 13, ungültig 2.
Am Schluß der Sitzung wurde ein De profundis gebetet für den verstorbenen Bischof Bertalan Badalik von Veszprém (Ungarn), der seit Jahren an der Ausübung seines Amtes „verhindert" war.

Zum Missionsschema sprachen 17 Väter: Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba, Tanzania (der lebendige Glaube der Missionare muß stärker betont werden); Kardinal Léon Joseph Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel (leider wird nichts gesagt über die Vorbereitung auf das Missionsapostolat; die Methodenlehre müßte auf den heutigen Stand gebracht werden; es müßte eine kommunitäre Ausrichtung gefunden werden, die den Laien in der rechten Weise einschließt); Kardinal Paul Zoungrana, Erzbischof von Ouagadougou, Obervolta (die Missionsinstitute bleiben auch dann notwendig, wenn es bereits Lokalkirchen gibt); Eugen D'Souza, Erzbischof von Bhopal, Indien (verzichtete auf seine Wortmeldung und reichte die Intervention schriftlich ein); Joseph Guffens, Titularbischof, Brüssel (das Schema spricht nur beiläufig von der Schulfrage, obwohl die Schule ein Werkzeug des Heiligen Geistes ist); Victor Garaygordobil, Prälat nullius von Los Rios, Ekuador (es müßte auch von jenen Ordensleuten die Rede sein, die auf Zeit in der Mission arbeiten); Joseph Sibomana, Bischof von Ruhengeri, Rwanda, im Namen verschiedener Bischofskonferenzen Afrikas (im dritten Kapitel muß deutlicher gesagt werden, daß jeder Missionar unter der Autorität des Ortsbischofs steht); Joseph Martin, Bischof von Bururi, Burundi, im Namen der Bischofskonferenz von Burundi (das Lob der Propaganda Fide und der Vorschlag zu deren Reform werden gebilligt); Jean Gahamanyi, Bischof von Butare, Rwanda, im Namen der Bischofskonferenz von Rwanda (um die Koordination zu fördern, sollte in jeder Lokalkirche ein Rat der Ordensleute beiderlei Geschlechts gegründet werden); Michel Ntuyahaga, Bischof von Bujumbura, Burundi, im Namen der Bischofskonferenz von Burundi (die Abschnitte über die Beziehungen zwischen Bischöfen und Ordensoberen müssen sorgfältig überprüft werden); Giocondo Grotti, Prälat nullius von Acre, Brasilien, im Namen von 77 lateinamerikanischen Bischöfen (die Zuständigkeit der Laien werde gut dargestellt; doch sollten eigene Institute für Laien errichtet werden, die in die Mission gehen, aber keinem besonderen Institut angehören); Pedro Arrupe, General der Gesellschaft Jesu (das Leitbild der Mission muß erneuert werden; aller Infantilismus, Sentimentalismus und alles hergebrachte Überlegenheitsgefühl ist zu überwinden); Ugo Poletti, Titularbischof von Medeli, im Namen von 134 Vätern (die finanzielle Bedeutung der Päpstlichen Missionswerke müßte mehr betont werden); Paul Yu-Pin, Erzbischof von Nanking, China (der traditionelle Ausdruck der Mission als „Mission im Ausland" entspricht nicht mehr der heutigen Wirklichkeit der Kirche); Sebastiao Soares De Resende, Bischof von Beira, Mozambique (der Text spricht nicht von der sozialen Aktion; die Mission muß nicht nur als lebendige Zelle der Lokal-, sondern auch der Universalkirche betrachtet werden); Paul Kinan Roo, Erzbischof von Söul (die jungen Leute wünschen nicht zu viele Zeremonien bei der christlichen Initiation); Daniel Lamont, Bischof von Umtali, Rhodesien, nach dem offiziellen Abschluß der Debatte im Namen von mindestens 70 Vätern (das Schema ist sehr gut; die neue missionarische Kraft kann aber nicht nur von einem, sondern muß von allen Dokumenten des Konzils ausgehen). Zum Abschluß der Debatte wurde darüber abgestimmt, ob das Schema als Arbeitsgrundlage für den endgültigen Text akzeptiert werde. Ergebnis: Anwesend 2085, zustimmend 2070, ablehnend 15.

In der Hundertachtundvierzigsten Generalkongregation (13. 10.) gab es noch zehn nachträgliche Wortmeldungen zum Schema über die Missionen. Zugleich begannen die Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die christliche Erziehung. Am Schluß der Sitzung wurde noch die Relatio zum Schema über den Dienst und das Leben der Priester von Erzbischof François Marty von Reims verlesen. Zu Beginn der Sitzung waren 2210 Väter anwesend. Es präsidierte Kardinal Lercaro.
Zunächst wurde die Gesamtabstimmung zum Schema über die Priesterausbildung bekanntgegeben. Das Ergebnis: Anwesend 2212, zustimmend 2196, ablehnend 15, ungültig 1.
Die ersten sechs Abstimmungen zum Schema einer Erklärung über die christliche Erziehung, zu der Bischof Julius Daem von Antwerpen die Relatio vorlas, erbrachten folgendes Ergebnis:
1. Abstimmung (Proömium: die große Bedeutung der Erziehungsarbeit). Ergebnis: Anwesend 2202, zustimmend 2117, ablehnend 85.
2. Abstimmung (Abschnitt 1: das unveräußerliche Recht aller Menschen auf angepaßte Erziehung). Ergebnis: Anwesend 2194, zustimmend 2098, ablehnend 96.
3. Abstimmung (Abschnitt 2: allen Christen kommt das Recht auf eine christliche Erziehung zu). Ergebnis: Anwesend 2181, zustimmend 2105, ablehnend 76.
4. Abstimmung (Abschnitt 3: die Träger der Erziehungsmission: Eltern, Staat, Kirche). Ergebnis: Anwesend 2120, zustimmend 2007, ablehnend 111, ungültig 2.
5. Abstimmung (Abschnitt 3 bis: Hilfsmittel der christlichen Erziehung). Ergebnis: Anwesend 2108, zustimmend 2020, ablehnend 85, ungültig 3.
6. Abstimmung (Abschnitt 4: das besondere Gewicht der Schule). Ergebnis: Anwesend 2088, zustimmend 2000, ablehnend 83, ungültig 5.
Zum Missionsschema sprachen: Charles Heerey, Erzbischof von Onitha, Nigerien (das Schema muß eine klarere Definition der Mission geben; der Begriff müßte auf die Ausbreitung des Evangeliums in den nichtchristlichen Ländern eingeengt werden); Omer Degrijse, Generalsuperior der Oblaten des Unbefleckten Herzens Mariens (zum Ökumenismus beschränkt sich das Schema auf kurze Bemerkungen, die zudem nicht einmal im Einklang mit dem Ökumenismusdekret stehen); Giovanni Gazza, Prälat nullius von Abaete de Tocantins, Brasilien (die 130 Vikariate, Prälaturen und Apostolischen Präfekturen Lateinamerikas müßten Missionsgebieten gleichgestellt werden); Jan van Cauwelaert, Bischof von Inongo,

Kongo (Fundament der Mission ist der Heilswille Gottes; die Rivalitäten zwischen den Konfessionen behindern das Missionswerk); Jean Gay, Bischof von Basse-Terre et Pointe-a-Pitre, Guadalupe (die jungen Missionare werden oft durch Theorien verwirrt, die mehr auf die materielle und geistige Hebung der Bevölkerung als auf Evangelisation abzielen); Laurentius Satoshi Nagae, Bischof von Urawa, Japan (der Grundfehler des Schemas ist, daß sie die Mission nur unter dem Blickwinkel der auswärtigen Missionare betrachtet und den einheimischen Klerus außer acht läßt); John Velasco, Bischof von Hsiamen, China (theologische Grundlagen sind notwendig, aber es muß nicht die ganze Heilsgeschichte aufgerollt werden; das Schema gibt keine klare Darstellung des Sendungsauftrags der Kirche); Aristide Pirovano, Prälat nullius von Macapá, Brasilien (das Schema betont zwar die Bedeutung der Missionsinstitute des Weltklerus, sagte aber nicht, wie sie ihre Krise überwinden sollen); Peter Han Kong-Ryel, Bischof von Jeon Ju, Korea (die Institute, die Missionspriester ausbilden, sie aber wieder zurückzunehmen in der Lage sind, wenn sie den Posten in der Mission verlassen müssen, wären zu fördern); John De Reeper, Bischof von Kisumu, Kenya (das Schema spricht zu furchtsam von den notwendigen materiellen Hilfsmitteln für die Missionen).

Im Anschluß an diese Wortmeldungen sprach noch als Vertreter der Laienauditoren Eusebius Adjakpley, Togo, Regionalsekretär der Internationalen Föderation der Katholischen Jugend für Afrika: Die Situation der Mission unterscheidet sich heute stark von der, in welcher sie begonnen wurde; die Laien aus den alten Kirchen und aus den Missionsländern müßten die Mission stärker unterstützen; die Jugend müßte mehr persönlichen Einsatz wagen; auch der ökumenische Aspekt der Mission hat heute eine ganz besondere Bedeutung.

Die Schlußrelatio im Namen der Kommission verlas deren Vizepräsident Johannes Schütte, Generalsuperior der Gesellschaft vom Göttlichen Wort: Bei der Überarbeitung des Entwurfs würden alle Verbesserungsvorschläge, auch die der Beobachter-Delegierten und der Laienauditoren sorgfältig berücksichtigt.

In der Hundertneunundvierzigsten Generalkongregation (14. 10.) begann mit zwölf Wortmeldungen die Aussprache zum Schema über den Dienst und das Leben der Priester. Die Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die christliche Erziehung wurden abgeschlossen. Zugleich begannen die Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die Beziehungen der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Sitzung leitete wiederum Kardinal Lercaro. Zu Beginn der Sitzung waren 2189 Väter anwesend.

Die restlichen Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die christliche Erziehung ergaben:

7. Abstimmung (Abschnitt 5: primär und unveräußerlich haben die Eltern das Recht auf die Erziehung der Kinder, Absage an jedes staatliche Schulmonopol, Verpflichtung der Gläubigen zur Hebung der Schulen). Ergebnis: Anwesend 2063, zustimmend 1961, ablehnend 99, ungültig 3.

8. Abstimmung (Abschnitt 6: die sittliche und religiöse Erziehung in allen Schulen, die Aufgaben der Kirche gegenüber den nichtkatholischen Schulen). Ergebnis: Anwesend 2040, zustimmend 1956, ablehnend 79, ungültig 5.

9. Abstimmung (Abschnitt 7: die katholischen Schulen behalten ihre große Bedeutung; der Dienst an diesen Schulen ist hohes Apostolat) Ergebnis: Anwesend 2083, zustimmend 1977, ablehnend 102, ungültig 4.

10. Abstimmung (Abschnitt 8: die katholischen Schulen der verschiedenen Schularten). Ergebnis: Anwesend 2187, zustimmend 2068, ablehnend 116, ungültig 3.

11. Abstimmung (Abschnitt 9: Förderung katholischer Fakultäten und Universitäten, bei denen mehr auf die Qualität als auf die Zahl zu sehen ist). Ergebnis: Anwesend 2180, zustimmend 2043, ablehnend 132, ungültig 5.

12. Abstimmung (Abschnitt 10: die hohe Bedeutung der theologischen Fakultäten). Ergebnis: Anwesend 2184, zustimmend 2095, ablehnend 87, ungültig 2.

13. Abstimmung (Abschnitt 11 und Schluß: Koordinierung im katholischen Schulwesen, speziell an den Universitäten). Ergebnis: Anwesend 2181, zustimmend 2079, ablehnend 100, ungültig 2.

Gesamtabstimmung: Anwesend 2096, zustimmend 1912, ablehnend 193, ungültig 1.

Über die „Modi" zum Schema einer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wurden noch die Abstimmungen zu den Abschnitten 1 bis 4 durchgeführt. Die Relatio dazu verlas Kardinal Bea selbst. Die „Erklärung" will keine erschöpfende Darstellung der Religionen bieten. Dem Abschnitt über die Juden habe das Sekretariat besonders viel Aufmerksamkeit schenken müssen. Man habe sich nicht auf die Prüfung der Verbesserungsvorschläge beschränkt, sondern habe auch Kontakte zu den Ländern geknüpft, wo die Erklärung auf Widerstand gestoßen sei.

Die Einzelabstimmungen erbrachten folgendes Ergebnis:

1. Abstimmung (Abschnitt 1: das Einswerden der Welt, die Religionen und das Suchen der Menschen nach einer Antwort auf die Rätsel der menschlichen Existenz). Ergebnis: Anwesend 2185, zustimmend 2071, ablehnend 110, ungültig 4.

2. Abstimmung (Abschnitt 2: Die verschiedenen nichtchristlichen Religionen). Ergebnis: Anwesend 2143, zustimmend 1953, ablehnend 184, ungültig 6.

3. Abstimmung (Abschnitt 3: die Religion des Islam). Ergebnis: Anwesend 2105, zustimmend 1910, ablehnend 189, ungültig 6.

4. Abstimmung (Abschnitt 4: die jüdische Religion). Ergebnis: Anwesend 2099, zustimmend 1937, ablehnend 153, ungültig 9.

Zum Schema über den Dienst und das Leben der Priester sprachen: Kardinal Paul Meouchi, Maronitischer Patriarch von Antiochien (das Schema ist noch zu stark westlich und juridisch geprägt; die Sendung der Priester scheint nach dem Text nur auf den Christen zu zielen); Kardinal Ernesto Ruffini, Erzbischof von Palermo (das Schema verdient Beifall wegen seiner tiefen kirchlichen Gesinnung; es ist nicht richtig, daß die Apostel nur Bischöfe und nicht auch Priester geweiht haben); Benjamin De Arriba y Castro, Erzbischof von Tarragona (das Schema ist eines der bedeutendsten der gesamten Konzilsarbeit; es muß besonders Wert auf die richtigen pädagogischen Methoden in den Seminarien und Noviziaten gelegt werden); Kardinal Fernando Quiroga y Palacios, Erzbischof von Santiago de Compostela (das Schema ist sehr gut; die sakramentale Verbindung zwischen Bischöfen und Priestern wäre noch stärker herauszuarbeiten); Kardinal Paul-Émile Léger, Erzbischof von Montreal

(die spezifischen Formen priesterlicher Heiligkeit sollen besser unterschieden werden; nirgendwo wird gesagt, daß die Ausübung des priesterlichen Dienstes zur Heiligung anregt und sie bewirkt); Kardinal Paul Marie Richaud, Erzbischof von Bordeaux (das Schema spricht zu viel vom Dienst und zu wenig vom Leben der Priester); Kardinal Giovanni Colombo, Erzbischof von Mailand (das Schema müßte noch besser den Zusammenhang von priesterlichem Dienst und Mysterium der Kirche herausarbeiten; das Schema geht zu wenig auf die Verwaltung des Bußsakramentes ein); Jacinto Argaya, Bischof von Mondonedo, Spanien (der Aufbau des Textes muß nochmals überprüft werden; das Problem der körperlich arbeitenden Priester dürfte nicht übergangen werden); Jean Guyot, Bischof von Coutances (das Schema muß im Licht des Glaubens auf die Fragen antworten, vor die der Priester täglich gestellt ist); Luis Henríquez, Weihbischof von Caracas (die theologische Lehre müßte ausgehen von der Gleichgestaltung des Priesters mit Christus; die Priesterweihe ist eine seinshafte Konsekration der Gleichgestaltung; die Priester fragen nach dem Sinn ihrer Existenz in einer technisierten und materialistischen Welt; auch die Aufwertung des Episkopats und der Laienwelt stellt die Priester vor neue Probleme); Antonio Santin, Erzbischof, Bischof von Triest (die Kommission verdient Lob für die Neufassung des Schemas; es soll den Priestern geraten werden, mit allen Mitteln den Dialog mit den nichtpraktizierenden Christen zu suchen); Narciso Jubany, Bischof von Gerona, Spanien (der Nutzen der Priestervereinigungen müßte mehr herausgestellt werden).

In der Hundertfünfzigsten Generalkongregation (15. 10.) fanden die letzten Abstimmungen über die „Modi" zur Erklärung über die Nichtchristen statt. Gleichzeitig ging die Aussprache zum Priesterschema weiter. Der Generalsekretär machte mehrere Mitteilungen zum Arbeitsplan der kommenden Wochen. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Anwesend waren 2122 Väter.
Die restlichen Abstimmungen zur Erklärung über die Nichtchristen ergaben:
5. Abstimmung (aus Abschnitt 4: auch wenn die jüdischen Autoritäten auf den Tod Christi drängten, kann der Tod Christi doch nicht allen damals lebenden Juden und noch weniger den heutigen angerechnet werden). Ergebnis: Anwesend 2072, zustimmend 1875, ablehnend 188, ungültig 9.
6. Abstimmung (aus Abschnitt 4: Wenn auch die Kirche das neue Volk Gottes ist, so dürfen doch die Juden nicht als von Gott verflucht dargestellt werden). Ergebnis: Anwesend 2080, zustimmend 1821, ablehnend 245, ungültig 14.
7. Abstimmung (aus Abschnitt 4: Mahnung an Prediger und Katecheten; Verurteilung aller Äußerungen des Antisemitismus). Ergebnis: Anwesend 2118, zustimmend 1905, ablehnend 199, ungültig 14.
8. Abstimmung (Abschnitt 5: die allgemeine Brüderlichkeit der Menschen unter Ausschluß jeder Diskriminierung). Ergebnis: Anwesend 2128, zustimmend 2064, ablehnend 58, ungültig 6.
9. Abstimmung (über die allgemeine Frage, ob die Gesamtverarbeitung der „Modi" gebilligt werde). Ergebnis: Anwesend 2108, zustimmend 1856, ablehnend 243, ungültig 9.
Letzte Gesamtabstimmung: Anwesend 2023, zustimmend 1763, ablehnend 250, ungültig 10.

Zum Priesterschema sprachen 16 Väter: Kardinal Julius Döpfner, Erzbischof von München-Freising (das Schema wurde um vieles verbessert, es müßte aber noch nüchterner und theologisch genauer werden; die persönlichen Probleme der Priester, z. B. ihre Isolierung, müßten deutlicher gesehen werden); Kardinal Petrus Tatsuo Doi, Erzbischof von Tokyo (das Schema ist unzulänglich für die Priester in den Missionsländern); Kardinal Bernhard Alfrink, Erzbischof von Utrecht (der Text hat noch etliche Lücken; die Berufspflichten dürfen nicht auf Kirche und Sakristei beschränkt werden; das geistliche Leben wird fast total getrennt von dem priesterlichen Dienst gesehen); Kardinal Juan Landázuri Ricketts, Erzbischof von Lima (das Schema sollte mit gleichem Nachdruck vom eucharistischen Opfer wie von der Verkündigung des Evangeliums sprechen); Kardinal Leo Joseph Suenens, Erzbischof von Mecheln und Brüssel (das verbesserte Schema bleibt hinter den Erwartungen zurück; die Lehre ist gut begründet, doch ohne konkreten Bezug zu unserer Zeit); Kardinal Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn (das Schema bietet solide Diskussionsgrundlage, der Bezug des Priestertums zum Wirken des Heiligen Geistes müßte besser dargestellt werden); Kardinal Angelo Herrera y Oria, Bischof von Malaga (das Schema ist lobenswert, modern und vom Geist des Evangeliums durchdrungen); Miguel Miranda y Gómez, Erzbischof von Mexiko (die Bischöfe müßten mit den Priestern das Seelsorgsprogramm ihrer Diözesen prüfen); Franjo Franić, Bischof von Split (das Schema sollte nicht nur zur Heiligkeit der Priester mahnen, sondern auch die gelebte Heiligkeit loben; man sollte von der Gehorsamskrise, besonders der der jungen Priester, sprechen); Giuseppe D'Avack, Titularerzbischof, Italien (das Schema spricht nicht genug vom Heiligen Geist und von der Wechselwirkung zwischen geistlichem und liturgischem Leben); Philippe Nabaa, Melkitischer Erzbischof von Beirut (die gerechte Besoldung der Priester ist eine dringende Frage); André Charue, Bischof von Namur (im Schema soll die objektive, durch die Weihe verliehene Heiligkeit betont werden); Stanislaus Brzana, Weihbischof von Buffalo (der Text sollte deutlicher auf die Demut als die Grundtugend des Priesters hinweisen), Alexandre Renard, Bischof von Versailles (zum Thema des Gehorsams sind die Ausdrücke nicht immer glücklich, einige sind hohl, und wichtige Probleme werden beiseite geschoben); Tito Mancini, Weihbischof von Porto und Santa Rufina (der Text enthält weitschweifige Ermahnungen, besonders zur Unterordnung des Priesters unter den Bischof); Luis Tomé, Bischof von Mercedes, Argentinien (die Priester werden dankbar sein für die klare Unterscheidung zwischen ihrem Dienst und dem der Laien). Im amtlichen Pressekommuniqué zur Hundertfünfzigsten Generalkongregation wurde mitgeteilt, daß nun auch die Serbische Orthodoxe Kirche zwei Beobachter-Delegierte ernannt habe: Erzpriester Dusan Kasic, Rektor des St.-Saba-Seminars in Belgrad, und Erzpriester Lazar Milin, Professor an der Theologischen Fakultät von Belgrad. Ebenso wurde mitgeteilt, daß der Katholikos der Armenier, Vasken I., einen dritten Beobachter-Delegierten der Apostolischen Armenischen Kirche ernannt hat: Zgon Derhagopian, Prälat für die orthodoxen Armenier in Mailand.

In der Hunderteinundfünfzigsten Generalkongregation (16. 10.) — ausnahmsweise fand diesmal auch am Samstag eine Generalkongregation statt — wurde die Aus-

sprache zum Priesterschema nach weiteren zwölf Wortmeldungen offiziell abgeschlossen. Abstimmungen fanden nicht statt. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Zu Beginn der Sitzung waren nur 1694 Väter anwesend.
Es nahmen das Wort: Kardinal Joseph Lefèbvre, Erzbischof von Bourges (bedauerlicherweise versäumt das Schema, von der geistlichen Vaterschaft des Priesters zu sprechen); Kardinal Laurean Rugambwa, Bischof von Bukoba, Tanzania (das Schema sollte besser auf das Band zwischen den Priestern und Christus kraft der Weihe durch den Bischof hinweisen); Kardinal Maurice Roy, Erzbischof von Quebec (das Schema müßte theologischer vom Priester, seinem Wirken in der Welt und von seiner Heiligkeit sprechen); Kardinal Ermenegildo Florit, Erzbischof von Florenz (die oft berufene Problematik des modernen Priesters kann nur im Glauben gelöst werden); Kardinal John Heenan, Erzbischof von Westminster (das Schema müßte auch über die Führungsrolle des Priesters im Laienapostolat sprechen); Kardinal Lawrence Shehan, Erzbischof von Baltimore (der Entwurf redet nicht deutlich genug von der Fülle des priesterlichen Dienstes); Kardinal Agnelo Rossi, Erzbischof von São Paulo, im Namen von 46 brasilianischen Bischöfen (der allzu mahnende Ton möge gelindert werden, sonst könnte der Eindruck entstehen, als seien die Priester ständig in Trübsal versunken); Kardinal Augustin Bea, Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (das Schema muß bezüglich Lehre und bezüglich Anpassung an die konkreten Verhältnisse verbessert werden; man darf den Zölibat in der Begründung nicht zu absolut sehen; es gibt in den Ostkirchen sehr verdiente verheiratete Priester); Jan Klooster, Bischof von Surabaia, Indonesien (damit der Abschnitt über die evangelischen Räte auch die jungen Priester überzeuge, muß er sich nicht nur auf die Schrift, sondern auch auf soziologische Gründe stützen); József Bánk, Weihbischof von Györ, Ungarn (die Besoldung und die soziale Sicherheit der Priester sind wichtige Fragen); Stephen A. Leven, Weihbischof von San Antonio, Texas (eine ganz besondere Erwähnung verdienen die Vikare und Kapläne); Franz Zak, Bischof von St. Pölten (auch in diesem Schema muß gesagt werden, daß die Ordenspriester zum Diözesanklerus gehören; die Ausführungen über die Armut sind im Vergleich zum selben Gegenstand im Laienschema zu schwach).
Nach dieser Wortmeldung wurde die Aussprache offiziell abgeschlossen und über die Frage abgestimmt, ob die Väter den Entwurf als gute Grundlage für eine weitere Bearbeitung ansehen. Das Ergebnis: Anwesend 1521, zustimmend 1507, ablehnend 12, ungültig 2.

Trotz des offiziellen Abschlusses sprachen dann noch vier Väter: Manuel Fernández-Conde, Bischof von Córdoba (die Einheit zwischen Bischöfen und Priestern ist einer der wichtigsten Punkte des Schemas); Stefan Barela, Bischof von Tschenstochau (das Schema zeigt nicht das Fundament der Einheit zwischen Priester und Bischof, nämlich die Wirkungen des Weihesakraments); Sebastião Soares de Resende, Bischof von Beira, Mozambique (das gegenwärtige Konzil kann noch nicht das letzte Wort über das Priestertum sagen, weil diese Lehre noch nicht ausgereift ist); Albert Ndongmo, Bischof von Nkongsamba, Kamerun (die Tätigkeit des Priesters hängt fundamental vom Wort Gottes ab und bekundet sich nicht bloß in der Ausübung der Weihevollmacht).
Die Schlußrelatio zum Priesterschema verlas Erzbischof François Marty von Reims.

In der Woche vom 17. bis 23. Oktober fanden, wie schon eingangs erwähnt, keine Generalkongregationen statt. Die Kommissionen arbeiteten in dieser Zeit an der Verbesserung der noch in Diskussion befindlichen Entwürfe: Schema über die Offenbarung (Einarbeitung der Modi), Schema über das Laienapostolat (Einarbeitung der Modi), Schema über die Religionsfreiheit (erste Überarbeitung nach Abschluß der Diskussion), Schema über die Priester (erste Überarbeitung nach Abschluß der Diskussion), das Schema über die Kirche in der Welt dieser Zeit (ebenfalls erste Überarbeitung nach abgeschlossener Diskussion). Mit Ausnahme des Schemas über die Priester und des Schemas 13 konnten alle Entwürfe fertiggestellt werden.
In der gleichen freien Woche hatten die Bischofskonferenzen über einige Gegenstände zu beraten, zu denen der Papst für die nächste Zeit Erlasse angekündigt hatte. Es waren zunächst drei: ein Entwurf über die kirchliche Bußdisziplin, ein Entwurf über die Reform der Ablaßpraxis und der seit langem angekündigte Entwurf über die Mischehen. Es ist nicht bekannt geworden, wieweit bereits über alle drei Entwürfe während dieser Woche in den Bischofskonferenzen beraten wurde.
Am Freitag (22. 10.) versammelten sich die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen unter dem Vorsitz von Kardinal Ciriaci, dem Präfekten der Konzilskongregation im Apostolischen Palast. Zweck der Zusammenkunft, bei der es sich noch nicht um eine reguläre Tagung der vom Papst geschaffenen Bischofssynode handelte, war der Gedankenaustausch zu den Ergebnissen der Beratungen innerhalb der Bischofskonferenzen über die Bußpraxis. Die anderen den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme aufgetragenen Entwürfe kamen nicht zur Sprache. Der Papst selbst war zum Beginn der Sitzung erschienen und richtete eine kurze Ansprache an die Versammelten, in der er die Bischöfe aufforderte, die Vorlage über die Reform der Bußpraxis genau zu studieren und jede nur mögliche Verbesserung anzubringen. Kardinal Ciriaci wies in einer einführenden Ansprache auf die Wandlungen hin, die die Bußpraxis im Verlauf der Geschichte erfahren hat. Msgr. Pietro Palazzini analysierte dann den von der Konzilskongregation vorbereiteten Text. Über das Konzilspresseamt wurde anläßlich dieser Sitzung ein kurzes Kommuniqué verbreitet, das sich aber auf Formalien beschränkte und weder über den Inhalt des Entwurfs noch über die Beratungen Aufschluß gab. Bezüglich der Aussprache zwischen den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen beschränkte sich das Kommuniqué auf die Feststellung, daß die „vorgetragenen Meinungen verschiedene Situationen, Erfahrungen und Bedürfnisse" widerspiegelten und auf diese Weise zeigten, wie sehr dieses Problem heute in allen Teilen der Welt empfunden werde. Im wesentlichen geht es in dem Entwurf um eine größere Vereinheitlichung der gesamten Bußdisziplin der Kirche, die dem immer unglaubwürdiger anmutenden Zustand von vielerlei Privilegien ein Ende machen soll.

Mit der Hundertzweiundfünfzigsten Generalkongregation (25. 10.) begannen wiederum die täglichen Generalkongregationen in der Aula. In dieser ersten Sitzung des Plenums nach der Pause meldeten sieben Väter sich noch nachträglich zum Priesterschema zu Wort. Die Sitzung schloß bereits um 11.50 Uhr. Bischof De Smedt von Brügge verlas noch die Berichterstattung zur neuen Fassung des Schemas über die Religionsfreiheit. Die Abstimmungen wurden von Generalsekretär Felici erst für den nächsten

Tag angekündigt. Den Vätern wurden folgende Dokumente ausgehändigt: der Text mit den „Modi" zum Offenbarungsschema und der endgültige Text der Entwürfe zum Schema über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens und zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Der Generalsekretär gab den Abstimmungsmodus zum Schema über die Religionsfreiheit für den nächsten Tag bekannt. Es wurde auch ein Schreiben von Staatssekretär Cicognani an Kardinal Liénart verlesen, in dem der Papst mitteilen ließ, er habe sich entschlossen, der Bitte des Konzils zu entsprechen und wunschgemäß seine Friedensrede vor den UN in die Konzilsakten aufzunehmen. Die Sitzung leitete Kardinal Döpfner. Anwesend waren 2028 Väter.

Zum Priesterschema sprachen noch im Namen von jeweils wenigstens 70 Vätern: Roman Arrieta, Bischof von Tilaran, Costa Rica (das Problem einer gerechten Verteilung der Priester in der ganzen Welt müßte viel entschiedener angepackt werden; zu diesem Zweck sollen eigene internationale Seminare eingerichtet werden); Remi J. De Roo, Bischof von Victoria, Kanada (das Priestertum des einzelnen Priesters muß vor allem in die Gesamtschau des Priestertums der ganzen Kirche eingeordnet werden); Paul Emile Charbonneau, Bischof von Hull, Kanada (bei der Behandlung des Verhältnisses zwischen Priester und Bischof müssen die Aussagen über den Gehorsam vertieft werden; der Gehorsam des Priesters ist wesentlich pastoral und hat eine Dienstfunktion); Jaime Flores Martin, Bischof von Barbastro, Spanien (die Teilhabe der Priester am Priestertum Christi ist seinshaft; das Schema sollte vor allem den österlich-kultischen Sinn der priesterlichen Sendung zeigen); Joachim Segedi, Weihbischof von Križevci, Jugoslawien (im Abschnitt über den Priester als Diener des Wortes muß die Bedeutung der Leichenreden betont werden); Thomas Connolly, Erzbischof von Seattle (die Natur des Gehorsams gegenüber dem Bischof muß deutlicher dargestellt werden; der Gehorsam ist wesentlich mit der Sendung der Priester verbunden und notwendig für die Einheit der Kirche); José García Lahiguera, Bischof von Huelva, Spanien, im Namen von 194 Vätern, von denen fünf Kardinäle waren (es genügt nicht auf die den Priester bedrohenden Gefahren hinzuweisen; es müßte vielmehr die Verantwortung der Bischöfe betont werden, ihren Priestern die geeigneten Mittel zu beschaffen; vertieft werden müßte der Begriff der Seelenführung).

In der Hundertdreiundfünfzigsten Generalkongregation (26. 10.) meldeten sich nochmals fünf Väter zum Priesterschema zu Wort. Es sprachen: Brian Foley, Bischof von Lancaster, England (das vorliegende Schema muß auch auf die Priesterkleidung eingehen; sie kann zwar von Ort zu Ort verschieden sein, muß aber den priesterlichen Stand klar erkennen lassen); Armando Fares, Erzbischof von Catanzaro (das sehr brauchbare Schema hat eine Lücke: es schweigt über das Bußsakrament und dessen Verwaltung); Enrique Pechuán Marín, Bischof von Cruz del Eje (Maria, die Mutter Christi des Hohenpriesters, ist auch die Mutter aller Priester; das müßte auch gesagt werden); Enrico Compagnone, Bischof von Anagni (dem Abschnitt über die priesterliche Heiligkeit fehlt es an synthetischer Kraft und Tiefe; man sollte nicht so sehr Schriftstellen zitieren, die zur Heiligkeit mahnen, sondern eher das Bewußtsein der Heiligkeit wecken); Michele Pellegrino, Erzbischof von Turin, im Namen von 158 Vätern, davon 12 Kardinälen (das Schema müßte einige konkrete Normen über die intellektuelle Arbeit im Dienst und Leben des Priesters aufstellen, die als Programm dienen können; wenn die Handarbeit mit dem Priesterleben vereinbar sei, so sei es auch die intellektuelle Arbeit; es gehe aber in einer Zeit, in der Priesternot herrsche, nicht an, daß sich ein Priester ausschließlich literarischer oder wissenschaftlicher Forschung widme; es wäre gut, wenn das Konzil die Priester mahnte, einen gewissen intellektuellen Pragmatismus zu vermeiden, die nur die äußeren Werke gelten läßt und die Studien und das innere Leben vernachlässigt; daß hier gefehlt werde, zeigten „die elenden Lebensbedingungen der Seminarprofessoren, die Armut der Bibliotheken, das Fehlen wissenschaftlicher Assistenten an manchen Fakultäten, die geringe Zahl an Spezialstudien zu Fragen der Theologie"; auch in Gegenden, wo man angeblich über keine Geldmittel zur theologischen Studienförderung verfügt, entstünden großartige und sicher sehr nützliche Gebäude zu religiösen Zwecken; aber in der intellektuellen Arbeit gebe es „unterentwickelte" Gebiete, weil man Studien und Wissenschaft nicht genügend schätzt). Mit dieser imponierenden Intervention des gerade erst vor Beginn der Vierten Session neuernannten Erzbischofs von Turin und langjährigen Professors für Patrologie und alte Geschichte in Mailand und an der Universität Turin schloß die Debatte zum Priesterschema und damit die Konzilsaussprache überhaupt.

Zum Schema über die Religionsfreiheit wurden in der gleichen Sitzung noch sechs Abstimmungen durchgeführt.

1. Abstimmung (Abschnitt 1: das zunehmende Bewußtsein von der Würde der menschlichen Person; kirchliche Lehrentwicklung zu dieser Frage). Ergebnis: Anwesend 2232, zustimmend 2031, ablehnend 193, ungültig 8.
2. Abstimmung (Abschnitt 2 und 3: Inhalt und Grundlage der Religionsfreiheit; die Religionsfreiheit und die Bindung des Menschen an Gott). Ergebnis: Anwesend 2234, zustimmend 2000, ablehnend 228, ungültig 6.
3. Abstimmung (Abschnitt 4 und 5: die Freiheit der Religionsgemeinschaften; die religiöse Freiheit der Familie). Ergebnis: Anwesend 2236, zustimmend 2026, ablehnend 206, ungültig 4.
4. Abstimmung (Abschnitt 6 bis 8: die Sorge für die Religionsfreiheit; die Erziehung zur Ausübung der Religionsfreiheit). Ergebnis: Anwesend 2223, zustimmend 2034, ablehnend 186, ungültig 3.
5. Abstimmung (Abschnitt 1 bis 5 nach der dreigliedrigen Formel). Ergebnis: Anwesend 2161, zustimmend 1539, ablehnend 65, zustimmend mit Vorbehalt 543, ungültig 14.
6. Abstimmung (Abschnitt 6 bis 8 nach der dreigliedrigen Formel). Ergebnis: Anwesend 2161, zustimmend 1715, ablehnend 68, zustimmend mit Vorbehalt 373, ungültig 5.

Das Ergebnis der Abstimmungen wurden erst in der Generalkongregation des nächsten Tages mitgeteilt. Geleitet wurde die Sitzung von Kardinal Suenens. Zu Beginn waren 2220 Väter anwesend.

In der Hundertvierundfünfzigsten Generalkongregation (28. 10.) wurden die Abstimmungen zum Schema über die Religionsfreiheit zu Ende geführt. Zwischen den Abstimmungen wurde nochmals einem Vertreter der zum Konzil geladenen Pfarrer das Wort erteilt. Thomas Falls, Pfarrer

in der Erzdiözese Philadelphia, brachte die Zufriedenheit der Pfarrer mit dem Schema zum Ausdruck.
Der Generalsekretär machte eine Reihe von Mitteilungen. Die wichtigste davon war der Hinweis, daß in dem Entwurf über die angepaßte Erneuerung des Ordenslebens im Abschnitt 11 über die Säkularinstitute in der endgültigen Fassung aus Versehen ein Satz weggelassen worden sei. Der Satz müsse vollständig lauten: „Obschon die Säkularinstitute keine Ordensinstitute sind, haben sie dennoch in der Welt eine wahre, vollständige und von der Kirche anerkannte Betätigung der Evangelischen Räte."
Die Sitzung leitete Kardinal Agagianian. Anwesend waren zu Beginn 2240 Väter. Die Abstimmungen zum Schema über die Religionsfreiheit erbrachten folgendes Ergebnis:
7. Abstimmung (Abschnitt 9 und 10: Die Lehre von der Religionsfreiheit hat Wurzeln in der Offenbarung). Ergebnis: Anwesend 2238, zustimmend 2087, ablehnend 146, ungültig 5.
8. Abstimmung (Abschnitt 11 und 12: das Beispiel Christi und der Apostel; die Kirche folgt den Spuren Christi und der Apostel). Ergebnis: Anwesend 2238, zustimmend 1979, ablehnend 254, ungültig 5.
9. Abstimmung (Abschnitt 13 bis 15: die Freiheit der Kirche). Ergebnis: Anwesend 2239, zustimmend 2107, ablehnend 127, ungültig 5.
10. Abstimmung (Abschnitt 9 bis 12 nach der dreigliedrigen Formel). Ergebnis: Anwesend 2236, zustimmend 1751, ablehnend 60, zustimmend mit Vorbehalt 417, ungültig 8.
11. Abstimmung (Abschnitt 13 bis 15 nach der dreigliedrigen Formel). Ergebnis: Anwesend 2202, zustimmend 1843, ablehnend 47, zustimmend mit Vorbehalt 307, ungültig 5.

In der Öffentlichen Sitzung vom 28. Oktober, der ersten Öffentlichen Sitzung, die innerhalb einer Sitzungsperiode stattfand, wurde eine letzte (öffentliche) Abstimmung zu den Dekreten über das Hirtenamt der Bischöfe, über die angepaßte Erneuerung des Ordenslebens, über die Priesterausbildung und zu den Erklärungen über die christliche Erziehung und über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen durchgeführt. Wie immer führte der Papst selbst den Vorsitz. Paul VI. zog gegen 9 Uhr mit den Konzelebranten und dem Kardinalskollegium in die Peterskirche ein. Die Väter erwarteten den Papst in ihren liturgischen Gewändern an ihren Plätzen. Im Unterschied zu früheren Öffentlichen Sitzungen begann man gleich nach den üblichen Gebeten und dem Veni creator mit den Abstimmungen. Der Generalsekretär verlas jeweils den Beginn und den Schluß jedes Kapitels der einzelnen Dekrete. Nach den Abstimmungen folgte die Feier der Messe, die der Papst mit 24 Kardinälen und Bischöfen aus Ländern, in denen die Kirche in ihrer Freiheit eingeschränkt ist oder die von Unruhen heimgesucht sind, konzelebrierte. Nach dem Evangelium hielt der Papst eine kurze Homilie, in der er jedoch auf den Inhalt der Dekrete nicht einging. Erst nach der Messe erfolgte die feierliche Promulgation durch den Papst. Generalsekretär Felici teilte dem Papst kniend die Abstimmungsergebnisse mit. Der Papst sprach die feierliche Promulgationsformel nur einmal für alle Texte gemeinsam.
Die Abstimmungen erbrachten folgendes endgültiges Ergebnis: Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe: Anwesend 2322, zustimmend 2319, ablehnend 2, ungültig 1.
Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens: Anwesend 2325, zustimmend 2321, ablehnend 4.
Dekret über die Priesterausbildung: Anwesend 2321, zustimmend 2318, ablehnend 3.
Erklärung über die christliche Erziehung: Anwesend 2325, zustimmend 2290, ablehnend 35.
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: Anwesend 2312, zustimmend 2221, ablehnend 88, zustimmend mit Vorbehalt 2, ungültig 1 (da Zustimmungen mit Vorbehalt bei diesen Abstimmungen nicht zugelassen sind, sind auch die 2 Juxtamodum-Stimmen als ungültig anzusehen).
Nach der Promulgierung gab der Generalsekretär des Konzils, Erzbischof Felici, bekannt, daß der Papst für die drei Dekrete eine vacatio legis bis zum 29. Juni 1966 verordnet habe.

In der Hundertfünfundfünfzigsten Generalkongregation (29. 10.) wurden die Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die Offenbarung durchgeführt. Die Berichterstattung der Kommission verlas zum Vorwort und zu den Kapiteln 1 und 2 Kardinal Ermenegildo Florit, Erzbischof von Florenz, und zu den Kapiteln 3 bis 6 Bischof Jan van Dodewaard von Haarlem. Im ganzen gab es 7 Abstimmungen.
1. Abstimmung (Proömium und Kapitel 1: Natur und Gegenstand der Offenbarung, Vorbereitung der evangelischen Offenbarung, Christus als Vollender der Offenbarung). Ergebnis: Anwesend 2194, zustimmend 2169, ablehnend 23, ungültig 2.
2. Abstimmung (Kapitel 2: die Weitergabe der göttlichen Offenbarung, die Rolle der Überlieferung, Beziehung von Schrift und Überlieferung zum kirchlichen Lehramt). Ergebnis: Anwesend 2185, zustimmend 2123, ablehnend 55, ungültig 7.
3. Abstimmung (Kapitel 3: Inspiration und Interpretation der Heiligen Schrift). Ergebnis: Anwesend 2189, zustimmend 2154, ablehnend 31, ungültig 4.
4. Abstimmung (Kapitel 4: das Alte Testament: die Bedeutung des Alten Testaments für die Christen; die Einheit von Altem und Neuem Testament). Ergebnis: Anwesend 2188, zustimmend 2178, ablehnend 8, ungültig 2.
5. Abstimmung (Kapitel 5: das Neue Testament: der apostolische Ursprung der Evangelien, ihr geschichtlicher Charakter; die übrigen Schriften des Neuen Testaments). Ergebnis: Anwesend 2139, zustimmend 2115, ablehnend 19, ungültig 5.
6. Abstimmung (Kapitel 6: die Heilige Schrift im Leben der Kirche, die Schrift als Grundlage der Theologie, die Aufgaben der katholischen Bibelwissenschaft, Ermahnung zum Bibellesen). Ergebnis: Anwesend 2146, zustimmend 2126, ablehnend 14, ungültig 6.
7. Abstimmung (Abstimmung über das Schema als Ganzes). Ergebnis: Anwesend 2115, zustimmend 2081, ablehnend 27, ungültig 7.
Der Generalsekretär machte während der Sitzung mehrere Mitteilungen zum Arbeitsplan für die nächstfolgenden Wochen. Er teilte mit, daß nach der Ferienpause über Allerheiligen mit den Abstimmungen über die „Modi" zum Laienschema begonnen werde. Es würden die Abstimmungen zu den verbesserten Entwürfen über die Missionen und über den Dienst und das Leben der Priester folgen. Gegen den 11. November werde auch das verbesserte Schema über die Kirche in der Welt dieser

Zeit vorliegen. Ungefähr zur gleichen Zeit werde man noch einmal über das Schema zu einer Erklärung über die Religionsfreiheit abstimmen. Die Sitzung leitete Kardinal Lercaro. Der Generalsekretär meldete den Tod zweier Bischöfe: Erzbischof Federico Pérez Silva von Trujillo und Erzbischof Leo Taylor, früher Erzbischof von Lagos.
In der Woche vom 1. bis 7. November fanden keine Generalkongregationen statt. Zahlreiche Bischofskonferenzen traten auch in dieser zweiten Pause wieder zu internen Beratungen zusammen. Mehrere Konferenzen berieten noch über den Entwurf zur Reform der Ablaßpraxis. Die Ergebnisse dieser Beratungen wurden von den Vorsitzenden der Konferenzen in den Generalkongregationen nach dem 9. November zwischen den Abstimmungen in der Konzilsaula vorgetragen, bis es Generalsekretär Felici in der Hundertsechzigsten Generalkongregation (13. 11.) unter Berufung auf „eine zuständige Autorität" untersagte.

Die missionarische Tätigkeit der Kirche

Das Missionsschema, das in der letzten Öffentlichen Sitzung des Konzils am 7. Dezember verabschiedet wird, hat eine lange Geschichte und zahlreiche Überarbeitungen hinter sich. Die erste Aussprache, die bereits auf der Dritten Sitzungsperiode durchgeführt wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 232 ff.), gehörte zu den hervorstechenden Ereignissen des Zweiten Vatikanums mit großem Aufgebot. Der Papst selbst war in die Aula bemüht worden und hatte die Debatte mit einem diskreten Lob für die damaligen kurzen Propositiones, auf die das frühere große Schema zwischen der Zweiten und der Dritten Sitzungsperiode reduziert worden war, eröffnet. Man hatte gehofft, das Schema auf diese Weise nach leichten Verbesserungen noch in der gleichen Session verabschieden zu können. Die Wichtigkeit der Missionen für das Konzil war ja durch die Anwesenheit des Papstes bei der Eröffnung der Debatte unterstrichen worden. Eine lange Diskussion zu einem Thema mit vielen recht dornigen Fragen schien nicht erwünscht. Aber die Konzilsmehrheit dachte anders. In seltener Geschlossenheit stellten sich die führenden Kardinäle aus den mittel- und nordeuropäischen Ländern an die Spitze der Mehrheit der Missionsbischöfe, die eine ausführliche Aussprache und ein volles Schema und nicht ein Gedankengerippe mit einigen juristischen Bestimmungen wünschten, die die eigentlichen Probleme nicht berührten. Die Diskussion endete damals mit der Rückweisung des Entwurfs an die Kommission zur völligen Neubearbeitung. Die gut orchestrierte Debatte hatte sich gelohnt.

Zwischen der ersten und der zweiten Diskussion

Der Auftrag des Plenums lautete nicht nur auf völlige Neubearbeitung. Ausdrücklich war gewünscht und auch darüber abgestimmt worden, die Kommission möge ein neues großes Schema erstellen, in dem das Missionsproblem möglichst allseitig und mit genügend theologischem Rückgrat behandelt werden sollte. Doch galt es zunächst noch Widerstände zu überwinden. Innerhalb der Kommission gab es eine Minderheit, und zu ihr gehörte auch der Präsident der Kommission und Präfekt der Propaganda Fide, Kardinal Agagianian. Doch setzte sich die Mehrheit bereits in der ersten Kommissionssitzung nach der Debatte, am 16. November 1964, durch. Am 20. November trat zum erstenmal die am 16. November gebildete Subkommission unter dem Vorsitz von Generalsuperior Johannes Schütte SVD zusammen zur Festlegung des Programms und zur Wahl der Konsultoren. Das Corpus des neuen Entwurfs entstand auf einer weiteren zweiwöchigen Sitzung vom 12. bis zum 27. Januar im Kolleg der Steyler Missionare in Nemi in der Nähe von Rom. Der Text wurde anschließend allen Mitgliedern und Konsultoren der Kommission zugeschickt. Zusammen mit den eingegangenen Stellungnahmen der Kommissionsmitglieder wurde der Text auf der Plenarsitzung der Kommission vom 29. März bis 3. April 1965 nochmals durchdiskutiert und erhielt dort die Form, in der es von der Hundertvierundvierzigsten bis zur Hundertneunundvierzigsten Generalkongregation (7.—13. Oktober 1965) zur Debatte gestellt wurde. Bei dieser zweiten Debatte gab es noch 49 Wortmeldungen, den weitaus größten Teil davon von Bischöfen aus den Missionsländern, 144 Väter machten schriftliche Eingaben. An Hand dieser Verbesserungsvorschläge wurde der Text nach einer Grundsatzabstimmung, bei der er mit 2070 Ja- gegen nur 16 Neinstimmen als Basis des endgültigen Dekrets vom Plenum gutgeheißen worden war, von der Kommission in der ersten großen Konzilspause der Vierten Sitzungsperiode vom 18. bis zum 23. Oktober nochmals gründlich überarbeitet. Ende Oktober war die Überarbeitung bereits abgeschlossen. Von der Hundertsiebenundfünfzigsten bis zur Hundertneunundfünfzigsten Generalkongregation (9.—11. November) wurden die Einzelabstimmungen über den verbesserten Text nach der dreigliedrigen Formel durchgeführt. Alle Kapitel mit Ausnahme des fünften mit dem Abschnitt über die Reform der Propagandakongregation wurden mit überwältigenden Mehrheiten angenommen. Die Zustimmungen mit Vorbehalt hielten sich zwischen 140 und 250. Nur beim fünften Kapitel gab es 1428 Ja-, 9 Nein- und 712 — ein knappes Drittel der Gesamtstimmenzahl — Iuxta-modum-Stimmen.

Der diskutierte Entwurf

Vergleicht man die letzten drei Entwürfe — die kurzen Propositiones der Dritten Session, das neue Schema, das auf der Vierten Session diskutiert wurde, und den überarbeiteten Entwurf, über den vom 9. bis zum 11. November abgestimmt wurde — miteinander, so kann man ermessen, wie nützlich die zweimalige Diskussion und die mehrfache Überarbeitung war. Wie kaum bei einem anderen Entwurf gibt es eine klar aufsteigende Linie, die auch bei der letzten Überarbeitung durchgehalten wurde.
Der erste der genannten Entwürfe beschränkte sich auf einige allgemeine Aussagen über die Notwendigkeit der Mission, über die Einpflanzung der Kirche in den Missionsländern, über die Pflichten der Bischöfe, Priester und Laien gegenüber der Mission, über die Missionsverpflichtungen der Orden, über die Ökumene und die Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen in den Missionsländern, über die Verwurzelung der Kirche in den verschiedenen Kulturkreisen unter dem bezeichnenden Titel „formatio Culturarum Christianarum" und einige Einzelbestimmungen über die Ausbildung von Missionaren und

Katechisten. Die Propositiones enthielten kaum Neues, waren noch unberührt von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Sie überschritten im Grunde nicht das Niveau und die Bedeutung von Kundgebungen römischer Dikasterien. Der wichtigste praktische Vorschlag bezog sich auf die Gründung eines obersten Missionsrates „bei" der Propagandakongregation. Aber es war nicht recht zu ersehen, wie dieser Rat aussehen und wie sein Verhältnis zu den Kurialämtern sein sollte.

Der im Oktober diskutierte Entwurf war demgegenüber nicht nur ein Fortschritt, eher ein Neubeginn. Der Entwurf umfaßte ein kurzes Vorwort und fünf Kapitel: Über die Lehrgrundsätze (theologische Grundlegung, Begriff und Notwendigkeit der Mission), Über das Missionswerk selbst (die Präambeln der Evangelisation, die missionarische Verkündigung und christliche Initiation, die Heranbildung christlicher Gemeinschaften, die Aufgaben der Lokalkirchen, der katholische Pluralismus in den Missionskirchen), Über die Missionare (Berufung und Missionsspiritualität, die spirituelle und wissenschaftliche Formung der Missionare), Über die Leitung des Missionswesens (die Leitung in den Lokalkirchen und die Koordination zwischen den verschiedenen Instituten), Über die Zusammenarbeit (die missionarische Verpflichtung des gesamten Gottesvolkes, die spezifischen Aufgaben der Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien). Bei der Überarbeitung des Textes nach der zweiten Debatte wurde dieser Aufbau im wesentlichen beibehalten, aber das Schema als Ganzes noch wesentlich erweitert und der Abschnitt über die Lokalkirchen zu einem eigenen, fast ganz neugefaßten Kapitel (De Ecclesiis particularibus) ausgebaut.

Gründlichere theologische Einführung

Wegen der Bedeutung der zweiten Debatte, um die es hier wesentlich geht, halten wir uns zunächst an den Text, wie er dieser Debatte zugrunde lag. Bei der Erstellung dieses Entwurfs ließ man sich offenbar vom Wunsche leiten, möglichst ein Dokument zu schaffen, das alle Aspekte unabhängig von den übrigen Konzilsdekreten behandelt. Völlig neu geschaffen wurde die lange theologische Einführung, die nicht an den Abschnitt der Konstitution „De Ecclesia" über die missionarische Sendung der Kirche anschließt, sondern in einem weiteren Rückgriff die Missionsaufgabe der Kirche trinitarisch begründet und am Heilsplan des Vaters, der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes demonstriert. Es ist nicht leicht zu sagen, ob diese Art theologischer Einleitung die glücklichste ist. Einige Väter meinten: ausführliche theologische Begründung der Missionstätigkeit der Kirche gut und recht, aber dazu brauche man nicht einen ganzen missionstheologischen Traktat zu schreiben. Und Patriarch Meouchi dachte wohl an diese Einleitung, wenn er sagte, der Entwurf gleiche mehr einer theologischen Vorlesung als einem Konzilsdokument. Man hätte wohl auf die ganze trinitarische Begründung, die in der heutigen theologischen Missionsproblematik nicht recht weiterführt und eigentlich Selbstverständliches wiederholt, verzichten können und dafür versuchen sollen, von der Theologie der Inkarnation her das Missionswerk der Kirche zu begründen und von den nichtchristlichen Religionen abzuheben. Vielleicht wäre man dann auch in der Erklärung des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen weitergekommen, als es tatsächlich auch noch im letzten Entwurf geschah. Der ganze Abschnitt ist in der letzten Fassung im wesentlichen unverändert geblieben, nur der Missionsauftrag Christi an die Kirche wurde noch stärker herausgestellt und der Missionsbefehl bei Matth. 28, 19 f. und Mark. 16, 15 f. im Wortlaut zitiert und durch den Text aus Eph. 4, 16 ergänzt.

Was Mission ist

Für das Verständnis der Mission bedeutsamer als diese erste Einführung sind die Abschnitte 6 bis 9 über den Begriff und die Notwendigkeit der Mission. Deutlich wird gesagt, daß sich der Begriff der Mission fundamentaliter auf die ganze Kirche erstreckt, daß aber, was dann konkret als Mission bezeichnet oder als solche kirchenrechtlich eingestuft wird, von den kontingenten Umständen des Ortes und der Zeit abhängt, deren Veränderungen die Kirche jederzeit Rechnung tragen muß. In der Frage, was nun eigentlich als Mission zu bezeichnen ist und ob es heute noch sinnvoll ist, von diesem Begriff her zwischen noch nicht christlich gewordenen und wieder entchristlichten Ländern zu unterscheiden — eine Frage, die in der ersten Diskussion eine ganz gewichtige Rolle gespielt hat, in der zweiten Diskussion aber nur gelegentlich berührt wurde —, geht der Text einen Mittelweg: Für gewöhnlich, so heißt es, wird als Mission bezeichnet „die Evangelisation bei den noch nicht christlich gewordenen Völkern". Nur das ist im traditionellen Verständnis Mission im eigentlichen Sinne, der eigene Gesetzlichkeiten und eigene Bedürfnisse entsprechen. Und von dieser allein wolle das Schema handeln. Zugleich aber wird wie schon in der Kirchenkonstitution der missionarische Charakter der Gesamtkirche herausgestellt. In der letzten Fassung werden hier die Begrifflichkeiten noch etwas klarer im traditionellen Sinne erklärt: Mission bedeutet die Evangelisation und Einpflanzung der Kirche bei Völkern und Gemeinschaften, die noch nicht an Christus glauben. Der Eigenzweck (finis proprius) der Mission ist „die Verkündigung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern, in denen sie noch nicht Wurzeln gefaßt hat". Das Ziel der Mission ist die Begründung und Ausformung eigener autochthoner Lokalkirchen, die als selbständige und reife Glieder unter der Leitung einer eigenen Hierarchie und mit allen für das Leben einer Lokalkirche notwendigen Einrichtungen nicht nur für sich lebt, sondern selbst missionarisch wirkt und zum Nutzen der Gesamtkirche beiträgt. Nicht unwichtig ist, darauf hinzuweisen, daß beide Fassungen des Entwurfs den gegenwärtigen juridischen Status beibehalten und als Missionsgebiet nur anerkennen, was nach dem Codex als solches zu gelten hat. Entgegen vielfachem Drängen wurden die etwa 130 Vikariate und Prälaturen Lateinamerikas nicht als eigentliche Missionsgebiete anerkannt, obwohl ein lateinamerikanischer Bischof noch in einer Intervention nach dem offiziellen Abschluß der Debatte im Namen von über 70 Vätern diese Gleichstellung mit der Begründung gefordert hatte, die bisher beibehaltene juridische Unterscheidung sei eine Fiktion, in Wirklichkeit handle es sich auch hier um noch nicht christianisierte Gebiete.

Die Notwendigkeit der Mission

Die Frage nach der Notwendigkeit der Mission spielte in der Diskussion eine zentrale Rolle. Es war nicht zuletzt diese Frage, die viele Väter und vor allem die Missionsbischöfe bei der ersten Diskussion veranlaßte, ein ausführliches Schema zu fordern, in dem die Bedeutung der Mission und ihre Notwendigkeit ausführlich begründet

werden. Das neue Verständnis der nichtchristlichen Religionen, das sich in der Kirche anbahnt, ist zugleich eine Herausforderung an den Missionar, seinen Standort neu zu bestimmen. Dieses Problem, das für manche zum Dilemma geworden ist, beherrschte auch die zweite Diskussion. Ein Missionsbischof klagte in einer im Namen von 70 Vätern vorgetragenen Intervention: Die Missionare, besonders die jungen, würden oft durch Theorien verwirrt, denen zufolge die Mission vor allem die Lebensbedingungen heben und geistige Werte wiederentdecken sollte, anstatt zu predigen und zu taufen. Und Kardinal Rugambwa beschwor die Väter: die heroische Zeit der Kirche sei noch nicht vorüber. Antikritik an den Kritikern der traditionellen Missionsmethoden wurde laut. Diese Kritik entmutige die Missionare und tue ihnen unrecht. Man verkenne ihren wahrhaft christlichen Heroismus. Auch wenn Fehler gemacht worden seien, sei doch nicht alles falsch oder irrig gewesen. Nur wer gar nichts tue, mache auch keine Fehler, bemerkte Kardinal Zoungrana.

Bereits das diskutierte Schema trug dieser Situation in etwa Rechnung und begründete die Notwendigkeit der Mission biblisch und ekklesiologisch und eschatologisch: Die Mission ist nichts anderes als die Kundgebung oder Epiphanie der Pläne Gottes in der Welt und in der Geschichte. Durch die Verkündigung und die Feier der Sakramente werde nicht nur Christus als das Heil offenbar, sondern auch alles, was sich an Gutem und Wahrem bei den nichtchristlichen Religionen finde, von den Beimischungen des Bösen befreit und Christus zurückgegeben. Die Mission strebe nach der eschatologischen Fülle. In der überarbeiteten Fassung wurde dieser Abschnitt erweitert und noch näher an die biblische Wahrheit herangeführt. Der allgemeine Heilswille Gottes, die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die Heilsmöglichkeit derer, die in Unwissenheit der christlichen Botschaft leben, werden stärker herausgestellt und mit der „Notwendigkeit und dem heiligen Recht" der Kirche, das Evangelium zu verkünden und missionarisch tätig zu sein, verbunden.

Ob es freilich gelungen ist, die Anregungen der Diskussion hinreichend in den neuen Text einzuarbeiten, sei dahingestellt. Die Forderung Kardinal Königs und vieler anderer Väter, theologisch Genaueres über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zu sagen und zugleich die Heilssendung der Kirche ihnen gegenüber abzuheben, wurde nur sehr unzulänglich erfüllt. Kardinal König hatte sich gegen jene verwahrt, die das Problem lösen möchten, indem sie erklären, die verschiedenen Religionen, in denen der Großteil der Menschen aufwächst und lebt, sei als der ordentliche Heilsweg für die Betreffenden anzusehen, dem gegenüber die Kirche den außerordentlichen Heilsweg darstelle. Wenn auch außerhalb des Christentums Heil zu finden sei, so bleibe doch die Kirche der ordentliche Heilsweg. Kardinal Frings hatte das Problem noch präziser umschrieben: Der einzelne könne zwar sein individuelles Heil außerhalb der Kirche erlangen, aber die missionarische Sendung der Kirche ist heilsnotwendig für die Menschheit. Auch diese Aussage wurde im überarbeiteten Schema nicht entfaltet. Wohl nicht zuletzt wegen dieser Schwäche ist das Schema keine vollgültige Antwort auf die Grundfrage: warum ist Mission schlechthin notwendig und wie läßt sich diese Notwendigkeit gerade im Blick auf die heutige Situation, die die Heilsbedeutung der anderen Religionen neu entdeckt hat, begründen? Die theologischen Argumente mögen zwar ausreichen, berücksichtigen aber zu wenig den „psychologischen" Kontext.

Die „praeambula evangelisationis"

Im zweiten Kapitel (Über das Missionswerk selbst) geht es um die Voraussetzungen der Mission („praeambula evangelisationis") und den Aufbau der christlichen Gemeinschaft in den Missionsländern von der Konversion des einzelnen und dessen Eingliederung in die christliche Gemeinde bis zum Aufbau einer voll in das Leben und die Kultur des Landes eingepflanzten Partikularkirche. In dem Abschnitt über die „praeambula evangelisationis" — man wollte, wie es in der schriftlichen Relatio zum diskutierten Schema heißt, den Ausdruck der „Praeevangelisation", weil für manche mißverständlich, ausdrücklich vermeiden — werden zwei Punkte behandelt: der Dialog mit den Nichtchristen und das Liebeszeugnis. Wohlgemerkt geht es in dem ersten Punkt nur um die praktische Zusammenarbeit, nicht um theologische Fragen. Der Titel dieses Abschnitts wurde in der neuen Fassung übrigens umgewandelt und heißt jetzt: de testimonio vitae et de dialogo. Die Christen in den Missionsländern werden aufgefordert, mit den Nichtchristen auf kulturellem und sozialem Gebiet zusammenzuarbeiten.

Was die Präsenz in der Liebe angeht, so wird im überarbeiteten Text noch kräftiger unterstrichen, daß diese allen gelte, ohne Unterschied der Rasse und der Religion, und daß der Christ für caritative oder soziale Dienste keinen Gewinn oder besondere Dankbarkeit erwarten solle. Auf Wunsch mehrerer Väter wurde in diesen Abschnitt auch ein Hinweis auf die Wichtigkeit der Schulen eingefügt. Aber es heißt nuanciert: „Die Schule ist nicht nur als ein ausgezeichnetes Mittel der Formung und Förderung der christlichen Jugend anzusehen, sondern zugleich als ein Dienst an den Menschen von höchstem Wert, besonders bei den in der Entwicklung sich befindenden Nationen, zur Hebung der menschlichen Würde und zur Vorbereitung menschenwürdigerer Verhältnisse." Hier ist die Forderung ausgesprochen, daß der Dienst der Kirche an der Schule in den Missionsländern zunächst dem Gemeinwohl zugeordnet sein muß, und nicht in erster Linie als „medium evangelisationis" zu verstehen ist.

Konversion und christliche Gemeinde

Die folgenden Abschnitte über den Katechumenat, die christliche Initiation und die Heranbildung der christlichen Gemeinde sind von dem Bemühen gekennzeichnet, eine Missionskirche darzustellen, die sich der ganzen Differenziertheit des Vorgangs im individuellen und im sozialen Bereich bewußt ist und einen gewissen Heilsindividualismus, dem es nur um „Seelenrettung" zu tun ist, zu überwinden sucht. Die christliche Initiation soll nicht nur Angelegenheit des Missionars oder des Katechisten sein. „Die ganze Kirche muß sie mittragen, damit die Katechumenen sich von Anfang an als Glieder des Gottesvolkes fühlen." Die Missionare werden ermahnt, die Motive der Konversion zu erforschen und, „wenn nötig, zu reinigen". Zur Heranbildung der christlichen Gemeinden heißt es: die Missionare sollen von Anfang an auf die Formung von Gemeinden abzielen, daß sie geistlich möglichst aus sich selbst bestehen können. In der Diskussion wurde wiederholt bemängelt, das Schema rede in diesem Zusammenhang fast nur vom Priester und kaum vom Laien.

Im überarbeiteten Schema wird die Rolle des Laien stär-

ker herausgestrichen. Ebenso kommt ein zweiter Punkt im überarbeiteten Text besser zur Geltung: die missionarische Verpflichtung der Missionsgemeinde selbst. In der Diskussion wurde immer wieder betont: Alle personelle und materielle Missionshilfe aus den christlichen Ländern führe die Mission schließlich nicht weiter, wenn es nicht gelinge, in der Mission selbst Gemeinden heranzubilden, aus denen der nötige geistliche Nachwuchs hervorgeht und die auf ihre Umgebung missionarisch einwirken. Im überarbeiteten Entwurf heißt es: „Es genügt nicht, daß das christliche Volk sichtbar gegenwärtig ist, und es genügt nicht das bloße Apostolat des Beispiels. Das christliche Volk wird deshalb konstituiert und ist dazu da, den nichtchristlichen Mitbürgern durch Wort und Werk Christus zu verkünden und ihnen zur vollen Annahme Christi zu verhelfen."

Die Partikularkirchen

Einige der im zweiten Kapitel angesprochenen Fragen werden im überarbeiteten Entwurf in dem eingefügten dritten Kapitel über die Partikularkirchen vertieft: die Ausbildung der Missionare mit besonderer Berücksichtigung des einheimischen Klerus, die Rolle des Laien in der Partikularkirche, die Ausformung eines gesunden katholischen Pluralismus, in den jede Partikularkirche ihr kulturelles und religiöses Eigengut einbringen kann. In der Missionstätigkeit und seelsorglichen Praxis sollen die Missionare nicht nur auf die einheimischen Kulturen achten, sondern sich auch über die Wandlungen Rechenschaft geben, die die sozialen Umwälzungen, wie z. B. das Phänomen der Migration und der Verstädterung, im religiösen Verhalten der Eingeborenen auslösen. Damit bei den Gemeinden der missionarische Eifer wach bleibe und sie auch voll in die Gesamtkirche integriert werden, sollen diese Gemeinden bestrebt sein, sich möglichst bald selbst am universalen Missionswerk der Kirche zu beteiligen und selbst Missionare in andere Länder zu schicken, selbst dann, wenn im eigenen Lande Priestermangel herrscht. Die Bischofskonferenzen werden aufgerufen, stärker zur Deckung des missionarischen Bedarfs eines Landes oder bestimmter Ländergruppen zusammenzuarbeiten und auf diese Weise zu einer rationelleren Verteilung der Priester und des übrigen Missionspersonals beizutragen.

Im Gegensatz zu den früheren Entwürfen wird im letzten Entwurf die Heranbildung von apostolisch tätigen christlichen Laien besonders eingeschärft: „Die Kirche ist nicht wirklich begründet, die Kirche lebt nicht voll und ist nicht Christi Zeichen unter den Menschen, wenn nicht zugleich mit der Hierarchie die Laienschaft präsent ist und arbeitet. Das Evangelium kann nicht bis an die Wurzeln in den Geistern, im Leben und in der Arbeit eines Volkes vordringen ohne tätige Gegenwart der Laien. Deswegen ist schon bei der Gründung der Kirche auf die Heranbildung einer reifen christlichen Laienschaft besonders zu achten." Aufgabe der Laien, der Männer und Frauen, sei es, in der Familie, in den sozialen Gruppen und im Bereich ihres Berufes „durch Leben und Wort" Zeugnis für Christus abzugeben.

Auch diese notwendige Erweiterung des Textes ist die Frucht der Diskussion. Hingegen scheint ein anderer wichtiger Diskussionspunkt bei der Überarbeitung des Schemas nicht den Niederschlag gefunden zu haben, den er verdient hätte. In der Diskussion wurde öfters der Vorwurf erhoben, das ganze Schema habe fast nur den Missionar im Auge und übersehe darüber den einheimischen Priester. Unter anderem hatte Kardinal Frings gefordert, das Schema möchte stärker die missionarische Verpflichtung des einheimischen Klerus hervorheben. Seines Amtes sei es nicht nur, die vorgefundenen Christen im Glauben zu erhalten, sondern als echter Mitträger des Missionswerkes das Ein- und Durchdringen des Christentums zu vollenden. Im überarbeiteten Text wurde zwar dieser Aspekt von der missionarischen Verpflichtung der Gemeinde her stärker herausgestellt. Aber das eigentliche Anliegen, in der ganzen Anlage des Schemas viel stärker den einheimischen Klerus zu berücksichtigen, da der zugewanderte Missionar, vom Ziel der missionarischen Tätigkeit her gesehen, wie das Schema es beschreibt, nur eine initiative und ergänzende Funktion hat, kam nicht recht zum Zuge.

Die Ausbildung der Missionare

Im übrigen beschränkt sich das Kapitel vornehmlich auf Ratschläge und Normen für die Verbesserung der Ausbildung der Missionare. Im Sinne des Dekrets über die Priesterausbildung wird eine bibelförmige theologische Ausbildung der Missionare gefordert und neben der wissenschaftlichen Ausbildung auch die unmittelbare Vorbereitung auf das Apostolat stärker betont. Ausdrücklich erwähnt wird das Studium der Missiologie, damit der Missionar „die Lehre und die Normen der Kirche bezüglich der missionarischen Tätigkeit kenne, damit er wisse, welchen Weg die Verkünder des Evangeliums im Lauf der Jahrhunderte gegangen sind, und auch die gegenwärtige Situation der Mission und die Methoden verstehe, die in unserer Zeit als die wirksamsten angesehen werden". In der Diskussion wurde verlangt, daß auch den Priestern, die nur zeitweise in der Mission ihren Dienst versehen, eine besondere Ausbildung erhalten.

Ein besonderes Lob wird den Missionsinstituten gezollt. Das veranlaßte einen lateinamerikanischen Bischof zu der Feststellung, das Schema betone zwar die Bedeutung dieser Institute, sage aber nichts dazu, wie sie ihre gegenwärtige Krise überwinden sollen. Er meinte damit die Schwierigkeiten der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Missionsinstituten und die vielerlei Rivalitäten, die sich daraus ergeben können, sowie die Gegensätze, die zwischen den alten Instituten und den Neugründungen bestehen. Da es sich bei diesen Instituten weder um Orden noch um Kongregationen handle, besäßen sie nicht einmal das Rüstzeug, um für den eigenen Nachwuchs zu sorgen. Soweit man sieht, ist die Kommission bei der Überarbeitung des Entwurfs auf diesen Hinweis nicht eingegangen.

Die Reform der Propagandakongregation

Unter praktischen Gesichtspunkten ist das fünfte Kapitel „Über die Leitung (ordinatione) der missionarischen Tätigkeit" das wichtigste. Der entscheidende Abschnitt gilt der obersten Missionsbehörde der Kirche, der römischen Propagandakongregation. Zwei grundlegende Normen enthielt der diskutierte Text: 1. Für alle Missionen und für alle missionarische Tätigkeit soll es nur ein einziges römisches Dikasterium geben (im überarbeiteten Entwurf ist hinzugefügt „salvo tamen jure Ecclesiarum Orientalium"). Dieses Dikasterium leitet und koordiniert die gesamte Tätigkeit. Sie soll aber nicht bloß leiten und koordinieren, sondern auch die Missionsspiritualität und die Berufungen fördern und über das Leben der Missionen „genuin und adäquat" informieren. 2. Dieses Dikasterium soll gebildet werden aus Mitgliedern, die aus allen jenen ausgewählt werden, die am Missionswerk mit-

arbeiten: Kardinäle, Patriarchen und Bischöfe aus der ganzen Welt, Leiter der Missionsinstitute und der Päpstlichen Missionswerke. „Diese alle sollen, zur gegebenen Zeit einberufen, kollegial unter der Autorität des Papstes die oberste Leitung des Missionswerkes ausüben." Im überarbeiteten Text lautet die betreffende Stelle: „An der Leitung dieses Dikasteriums sollen ausgewählte Vertreter aller jener tätigen und entscheidenden (actuosam et decisivam) Anteil haben, die am Missionswerk mitwirken: Bischöfe aus aller Welt, die von den Bischofskonferenzen delegiert werden, die Leiter der Missionsinstitute und der Päpstlichen Missionswerke." Diese sollen unter der Autorität des Papstes (das Wort kollegial ist gestrichen) die oberste Leitung des Missionswerkes ausüben.

Diese Änderung mußte, wie in der Presse bereits verschiedentlich gemeldet, auf Veranlassung durch die Kommission für die Kurienreform unter Kardinal Roberti vorgenommen werden. Von dieser Kommission war der Missionskommission, als der ursprüngliche Text den Bischöfen bereits zugeschickt worden war, mitgeteilt worden, der Passus widerspreche den Richtlinien für die kommende Kurienreform, nach denen nur Kardinäle Mitglieder (membra) der römischen Kongregationen sind. In der Diskussion selbst kam die Sache kaum zur Sprache, da die näheren Zusammenhänge erst später genauer bekanntgeworden waren. Soweit Stellungnahmen erfolgten, billigten sie den ersten Text. Nur ein indischer Bischof protestierte: Die Reform der Propagandakongregation, wie sie im Schema vorgesehen sei, bedeute eine mißbräuchliche Ausdehnung der Kollegialität des Bischofsamts, als wolle das Konzil dem Papst vorschreiben, wie die Propaganda umzugestalten sei, die übrigens großen Dank verdiene für alles, was sie getan habe und noch tue. Die Mehrheit der Missionsbischöfe dachte aber offenbar anders. Als der Einspruch der Kommission für die Kurienreform bekannt wurde, wurde in der Aula unter den Missionsbischöfen eine Unterschriftensammlung für eine Petition veranstaltet, die auf die Beibehaltung des ursprünglichen Textes drang. Bei dieser Gelegenheit verschwand, aus Zufall oder gewollt, das Blatt mit den Unterschriften afrikanischer Bischöfe.

Obwohl die letzte Fassung einen mittleren Weg geht und das Wesentliche der ursprünglichen Bestimmung, wenn auch in weniger juristischer Formulierung zu retten sucht, hat sich ein beträchtlicher Teil der Missionsbischöfe nicht damit abgefunden. Das beweisen die 712 Iuxta-modum-Stimmen bei der Abstimmung über das fünfte Kapitel am 11. November 1965.

Die Koordination der Missionsarbeit

Um der Missionsarbeit die größtmögliche Wirksamkeit zu sichern, genügt selbstverständlich nicht eine organisatorische Straffung an der Spitze, eine noch so gute Reform der obersten Missionsbehörde in Rom, es bedarf auch der lokalen und regionalen Koordination zwischen allen Personen und Einrichtungen, die am Missionswerk beteiligt sind: zwischen den Einzelbischöfen und den Bischofskonferenzen, zwischen den Bischofskonferenzen verschiedener Länder und Ländergruppen, zwischen den Episkopaten der alten und der neuen Kirchen, zwischen den Bischöfen und den Missionsinstituten, zwischen Missionsgeistlichen und einheimischen Klerus, zwischen Diözesanklerus und Ordensgeistlichen, zwischen der Geistlichkeit und der Laieninitiative im unmittelbar geistlichen Bereich, aber auch im Bereich der „praeambula missionis", der Präsenz der Kirche in der sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung und in den Werken der christlichen Caritas. Eine Vielfalt von Fragen und Problemen, die in der Diskussion wohl berührt, aber doch nicht eingehend genug zur Sprache kamen, um klare Orientierung für die künftige Entwicklung sein zu können.

So mutig das Schema in der Reform der Propagandakongregation vorangegangen ist, zur gesamten übrigen Koordination beschränkt es sich auf vier sehr kurze Abschnitte über die lokale und regionale Koordinierung der Missionsarbeit, über die Leitung der Tätigkeit der Missionsinstitute und über die Zusammenarbeit zwischen diesen Instituten.

Stärkung der Stellung des Bischofs

Die Diskussion dazu war nicht sehr ertragreich, die entsprechenden Texte sind in der neuen Fassung fast unverändert geblieben, nur die Stellung des Bischofs wird in der neuen Fassung akzentuiert und nicht unwesentlich verstärkt: Den Bischöfen komme es als den verantwortlichen Leitern und den Zentren der Einheit des diözesanen Apostolats zu, die missionarische Tätigkeit zu fördern, zu leiten und zu koordinieren, aber so, daß die Spontaneität freier Initiative aller, die am Missionswerk beteiligt sind, gewahrt und begünstigt werde. In der letzten Fassung wird noch eigens betont, daß alle Missionare, auch die Angehörigen exemter Orden in den verschiedenen Werken, die zur Ausübung des Missionsapostolats gehören, der bischöflichen Autorität unterstehen. Viele Missionsbischöfe insistierten auf diesen Punkt. Die Orden sollten zwar ihrem jeweiligen Statut gemäß leben und wirken können, aber in der Ausübung des Apostolats wie der Diözesanklerus dem Bischof unterstehen. Dieser Gesichtspunkt, der bereits in der Diskussion zum Bischofs- und zum Ordensschema eine Rolle spielte und in diesen beiden Dekreten einen deutlichen Niederschlag gefunden hat, ist auch in das Missionsschema übernommen worden. Er ist hier von ganz besonderer Aktualität, weil die Verselbständigung der Ordensangehörigen gegenüber dem Diözesanbischof zu Rivalitäten und zu einer Zersplitterung der Kräfte führen kann, die dem Aufbau der jungen Kirchen nur schadet. Nicht selten haben arme Bischöfe über reiche Orden geklagt, die besonders, wenn sie zu den „Großen" gehören, viel mehr finanzielle und personelle Möglichkeiten haben und die, wenn sie aus durchaus akzeptablen Gründen nach den internen Gesichtspunkten des eigenen Ordens handeln, der Partikularkirche wertvolle Kräfte entziehen können. Tröstlich, daß gerade auch der Jesuitengeneral auf diesen wunden Punkt hingewiesen hat und zur Beseitigung aller Rivalitäten aufforderte. Um die gesamte Missionsarbeit auf lokaler Ebene zu koordinieren, wird den Diözesen die Bildung eines „Pastoralrates" vorgeschlagen, in dem Kleriker, Ordensleute und Laien vertreten sein sollen.

Die regionale Koordination

Zur regionalen Koordination werden nur einige sehr allgemeine Weisungen gegeben: Die Bischofskonferenzen sollen alle größeren Fragen und Probleme behandeln, ohne sich dabei in lokalen Unterschieden zu verlieren (ein Hinweis, der etwa auf dem Hintergrund der Stammes- und Sozialstruktur vieler Missionsländer gesehen werden muß). Um nicht die ohnehin knappen personellen und

finanziellen Mittel zu vergeuden und nicht unnötige, aber aufwendige neue Werke zu schaffen, sollen wichtige pastorale Initiativen oder kirchliche Werke möglichst gemeinsam getragen werden (Seminare, pastorale, katechetische und liturgische Institute, kirchliche Presse).
Zur Koordinierung der Missionsarbeit zwischen den Bischöfen und den Missionsinstituten werden Sonderabsprachen vorgeschlagen, in denen die Beziehungen zwischen dem Ortsordinarius und den Instituten geregelt werden. Die Institute werden ermahnt, in den ihnen anvertrauten Territorien alles zu tun, daß die neue christliche Gemeinschaft sich zur Lokalkirche entwickle (in Ecclesiam localem crescat), die zu gegebener Zeit von einem eigenen Bischof und dessen Klerus geleitet wird. Wird das Territorium zur Diözese erhoben, sollen zwar die Angehörigen der Institute nach Bedarf in der ordentlichen Seelsorge der Diözese weiterarbeiten, bei wachsender Zunahme des einheimischen Klerus sich mehr und mehr auf Spezialaufgaben beschränken oder ein bestimmtes Teilgebiet übernehmen. Zwischen den Bischofskonferenzen und den Missionsinstituten sollen eigene Normen für die Regelung der gegenseitigen Beziehungen ausgearbeitet werden. Die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionsinstituten in ein und demselben Territorium wird angemahnt. Es sollen Konferenzen der männlichen und weiblichen Orden geschaffen werden, in denen alle Institute vertreten sind. Diese Konferenzen sollen untersuchen, wo gemeinsame Unternehmungen möglich sind, und engstens mit den Bischofskonferenzen zusammenarbeiten. Diese Zusammenarbeit soll möglichst auch auf die Mutterländer ausgedehnt werden. In den Mutterländern sollen sich die Institute gegenseitig abstimmen in den Fragen der Ausbildung der künftigen Missionare, in den Beziehungen zu den staatlichen Organen und zu den übernationalen Organisationen. Auch die verschiedenen Institute für Missionswissenschaften werden zur Zusammenarbeit in den verschiedenen Forschungsbereichen (Ethnologie, Linguistik, Religionswissenschaften, Ethnosoziologie usw.) aufgefordert.

Hierarchiologisches Leitbild?

Unter dem Titel „Zusammenarbeit" werden im letzten (sechsten, früher fünften) Kapitel des Entwurfs zusammenfassend nochmals die spezifischen Pflichten der kirchlichen Stände, der Bischöfe, des Klerus, der Ordensleute — seltsamerweise werden die Orden im Missionsschema als „Instituta perfectionis" (wohl um niemanden zu übersehen!) geführt, obwohl dieser Ausdruck im Ordensdekret ausdrücklich vermieden wurde —, und der Laien aufgeführt.
In diesem Teil ähnelt auch die letzte Fassung noch am meisten den ursprünglichen Propositiones. Unter den Aufgaben der Bischofskonferenzen in den Mutterländern wird im letzten Entwurf auch die Verpflichtung eingeschärft, Berufstätige und Studenten aus den Missionsländern, die der Arbeit oder der Studien wegen sich in ihren Diözesen aufhalten, gastlich aufzunehmen und liebevoll zu betreuen. Hier werde den christlichen Gemeinschaften der alten Kirchen eine ausgezeichnete Gelegenheit geboten, mit Angehörigen nichtchristlicher Religionen in Kontakt zu kommen und in selbstlosem Dienst ihnen „das wahre Antlitz Christi zu zeigen".
Der Klerus soll in Katechese und Predigt die Gläubigen mit den Anliegen der Mission vertraut machen und den christlichen Familien die Würde des Missionsberufes vor Augen halten. Die Orden werden aufgefordert, in den Missionsländern Niederlassungen zu gründen, die den „genuinen Traditionen" der betreffenden Völker angepaßt sind. Bereits bestehende Initiativen in dieser Richtung werden ausdrücklich gutgeheißen. Die Laien sollen am Werk der Evangelisation der Kirche mitarbeiten und „als Zeugen und zugleich als lebendige Werkzeuge an ihrer Heilssendung teilnehmen . . ."
Die Rolle des Laien wird, wie schon erwähnt, an mehreren Stellen unterstrichen. Seine Funktionen kommen in der letzten Fassung noch viel mehr zur Geltung als in dem diskutierten Entwurf. Doch mehrere Väter — mit besonderer Insistenz Kardinal Alfrink — hatten ein viel tiefer greifendes Anliegen vorgetragen: Das Leitbild der missionarischen Tätigkeit, das das Schema vermittle, bleibe zu einseitig von den Funktionen der Hierarchie bestimmt. Das Missionsschema beachte zu wenig, was in der Konstitution über die Kirche und im Dekret über das Laienapostolat über die Aufgaben des Gottesvolkes als Ganzes in der Heilssendung der Kirche gesagt werde (Bischof McGrath). Die Kirchenkonstitution handle zuerst vom Volk Gottes und dann erst vom hierarchischen Amt, um damit zu zeigen, daß das kirchliche Amt nicht mit der Kirche identisch ist (Kardinal Alfrink). Das Subjekt der missionarischen Tätigkeit der Kirche sei das ganze Volk Gottes. Aber in der theologischen Grundlegung spreche das Schema so, als ob das Missionswerk der Kirche fast ausschließlich der Hierarchie anvertraut sei und die übrigen Christen in dieser Sache nur „der Mitwirkung mit den Bischöfen fähig" wären. In den späteren Kapiteln werde zwar einiges über das Volk Gottes und die Laien gesagt. So scheine das Schema zwischen zwei verschiedenen Konzeptionen zu wanken (claudicare).
Tatsächlich wirken sich hier die Spannungen aus, die etwa zwischen dem zweiten und dritten Kapitel der Kirchenkonstitution nicht zum Ausgleich kamen. Es wird nur dann möglich sein, den Gläubigen die Bedeutung und den verpflichtenden Charakter der Mission wieder neu verständlich zu machen, wenn es gelingt, das Missionswerk als „fundamentale Aufgabe des gesamten Gottesvolkes", wie es in Abschnitt 33 des Schemas andeutungsweise heißt, glaubhaft zu machen. Das wäre auch notwendig für die Korrektur aller schiefen, allzu kindlichen und sentimentalen Vorstellungen von der Mission, die der General der Jesuiten, Pedro Arrupe, in seiner vielbeachteten Intervention getadelt hat. Leider ist das Versprechen der Kommission, hier einen soliden Ausgleich zu schaffen, nur sehr dürftig gelungen.

Betonung ökumenischer Zusammenarbeit

Bleibt das ekklesiologische Leitbild zwiespältig, so zeigt der überarbeitete Entwurf bedeutsame ökumenische Fortschritte. Noch während der zweiten Diskussion wurde der Entwurf als ökumenisch schwach und rückständig bezeichnet. Das Schema beschränke sich auf allgemeine Hinweise und stehe nicht einmal im Einklang mit den Aussagen des Dekrets über den Ökumenismus, so urteilte Generalsuperior Degrijse OMI in einer im Namen von 70 Vätern vorgetragenen Intervention. Gerade in der Mission müßten Zeichen der Einheit gesetzt werden, um gegenüber den Nichtchristen glaubhaft zu erscheinen. Der überarbeitete Entwurf kann solcher Kritik standhalten.
Im ersten Kapitel, Abschnitt 8, heißt es zu den Auswirkungen der konfessionellen Aufspaltung des Christentums in den Missionsländern: „Die Spaltung der Christen

verdunkelt die christliche Friedensbotschaft und verschließt vielen den Zugang zum Glauben. Deswegen soll das Anliegen der missionarischen Tätigkeit mit dem Anliegen der Wiederherstellung der Einheit der Christen eng verbunden werden. Wegen der Notwendigkeit der Missionen sind alle Getauften dazu gerufen, in der Einheit einer Herde einstimmig vor den Völkern Zeugnis über Christus den Herrn abzulegen. Wenn sie aber noch nicht vollständig einen Glauben bezeugen können, müssen sie doch wenigstens von gegenseitiger Hochschätzung und Liebe beseelt sein."

Im zweiten Kapitel, Abschnitt 15, wird die Pflege ökumenischen Geistes bei den neuen Christen eingeschärft. Unter Vermeidung jeder Art von „Indifferentismus und Konfusionismus" und ungesunder Rivalitäten soll durch den gemeinsamen Glauben an Gott und Christus und durch Zusammenarbeit auf sozialem, kulturellem und religiösem Gebiet eine brüderliche Zusammenarbeit nach den Bestimmungen des Dekrets über den Ökumenismus ermöglicht werden. Auch in dem Abschnitt über die Ausbildung der Missionare wird auf die Notwendigkeit ökumenischer Schulung hingewiesen. Und in den Abschnitt über die Reform der Propagandakongregation wurde die Forderung aufgenommen, diese Kongregation möge in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen nach Mitteln und Wegen einer brüderlichen Zusammenarbeit „und eines geordneten Zusammenlebens mit den missionarischen Initiativen der anderen christlichen Gemeinschaften" suchen, „damit das Ärgernis der Spaltung beseitigt werde". Hier öffnet sich ökumenischer Tätigkeit ein breites, aber noch wenig erschlossenes und von beiden Seiten mit vielen Hindernissen belegtes Feld. Sicher haben zu diesen Ergänzungen auch die Beobachterdelegierten einiges beigetragen.

Die zweite Diskussion über das Priesterschema

Neben dem Schema über die Religionsfreiheit, dem Schema über die Kirche in der Welt dieser Zeit und dem Schema über die missionarische Tätigkeit der Kirche war der Entwurf „Vom Dienst und Leben der Priester" der vierte Konzilstext, der auf der Vierten Session ein zweites Mal zur Diskussion gestellt wurde. Schon diese Tatsache reiht ihn unter die schwierigen Texte des Zweiten Vaticanums ein, auch wenn der Umstand, der zu einer nochmaligen Diskussion führte, zunächst prozeduraler Natur war. Mit mehreren anderen Reformentwürfen zum innerkirchlichen Leben (Ordensreform, Priesterausbildung, christliche Erziehung) wurde das ursprüngliche Schema „De Clericis", das nach gründlicher Überholung durch die Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk im März 1963 zum erstenmal von der Koordinierungskommission gebilligt und den Bischöfen zur Stellungnahme zugestellt worden war, unter dem Titel „De sacerdotibus" auf zehn kurze Propositiones zusammengestrichen, die dann zu Beginn der Dritten Sitzungsperiode noch einmal überarbeitet, um einige kurze Abschnitte erweitert und dann nochmals unter einem neuen Titel „De ministerio et vita Presbyterorum" den Vätern zugestellt wurden.

Von der ersten zur zweiten Diskussion

Die erste Diskussion wurde von der Hundertsten bis zur Hundertzweiten Generalkongregation (13.—15. 10. 64) durchgeführt. Dabei sollte es sich, wie bei den übrigen Kurzschemata, nicht um eine „erweiternde", sondern nur um eine „erklärende" Diskussion handeln, nach der zudem gleich nach der dreigliedrigen Formel (placet, non placet, placet iuxta modum) abgestimmt werden sollte. Wegen vielfachen Widerstandes hatten die Moderatoren damals eine Zwischenabstimmung eingeführt. Das Plenum sollte entscheiden, ob es mit der sofortigen Abstimmung einverstanden ist. Im Falle der Priesterpropositiones sprachen sich von 2135 Anwesenden nur 930 zustimmend und 1199 ablehnend aus (6 Stimmen waren ungültig). Damit war der Entwurf zur weiteren Bearbeitung an die Kommission zurückverwiesen. Diese Rückweisung war mit dem Wunsch verbunden, die kurzen Propositiones mit ihrem rein aszetisch-juristischen Charakter ganz fallenzulassen und ein neues großes Schema auszuarbeiten.

Die Kommission erstellte diesen neuen Entwurf noch während der Dritten Session, nachdem im ganzen 523 schriftliche und mündliche Stellungnahmen von nicht weniger als 200 Vätern eingegangen waren. Der überarbeitete Entwurf wurde den Vätern noch in Rom am Ende der Dritten Session zugestellt und ihnen nochmals Gelegenheit gegeben, dazu schriftlich Stellung zu nehmen. Wie Erzbischof Marty in seiner Relatio zum neuen Entwurf mitteilte, hat die Kommission ihrerseits noch zahlreiche Väter und Periten um Rat gefragt. Auf einer Plenarsitzung der Kommission im April 1965 wurde an Hand dieser Stellungnahmen der Text nochmals überprüft und dann für die Diskussion freigegeben.

Die zweite Diskussion fand erst nach der Aussprache zu den anderen eingangs genannten Entwürfen von der Hundertneunundvierzigsten bis zur Hundertdreiundfünfzigsten Generalkongregation (14.—26. Oktober) statt. Die eigentliche Diskussion war zwar bereits in der Hunderteinundfünfzigsten Generalkongregation (16. 10.), der letzten Generalkongregation vor der ersten sitzungsfreien Woche abgeschlossen, aber in der Hundertzwei- und Hundertdreiundfünfzigsten Generalkongregation meldeten sich nachträglich noch 12 Väter zu Wort, die alle im Namen von wenigstens 70 weiteren sprachen. Es war der letzte vom Konzil diskutierte Entwurf.

So schien es fast, als ob sich das Plenum in letzter Stunde noch der Mahnung einiger Väter entsonnen hätte, die bei der Aussprache über das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution auf der Zweiten Session ihre bischöflichen Mitbrüder beschworen, über der Diskussion um ihr eigenes Amt doch den „einfachen" Priester nicht zu vergessen, denn trotz der hohen Stellung des Bischofs, trotz der Aufwertung seines Amtes durch das Zweite Vaticanum könne er allein wenig tun, letzten Endes seien doch die Priester nicht nur seine Gehilfen und die Partizipierenden an dem im Bischof gipfelnden Amtspriestertum, sondern diejenigen, die die eigentliche Last der Seelsorge tragen. Doch ist dieser Umstand nicht der einzige, der das Engagement der Bischöfe für diesen Entwurf erklärt. Viele Bischöfe verstanden, daß es sich da um Themen von besonderer Dringlichkeit handelte, manche von ihnen sahen in den konkreten Existenzbedingungen bzw. in den konkreten gesellschaftlichen, geistigen und spirituellen Voraus-

setzungen, unter denen heute der Priester seinen Seelsorgsdienst vollzieht, einen neuralgischen Punkt des innerkirchlichen Bewußtseins. Das erklärt den Eifer, mit dem besonders eine Gruppe französischer Bischöfe am Ende der Zweiten Session einen sog. Brief der Konzilsväter an die Priester durchsetzen wollte, damals ohne Erfolg.

Der Inhalt des Entwurfs

Der im Oktober diskutierte Entwurf umfaßte in zwei Hauptstücken (De Presbyterorum Ministerio, De Presbyterorum vita) 19 Abschnitte, die hier kurz aufgeführt seien, weil eine volle Inhaltsangabe wegen des Umfangs des Schemas nicht möglich ist, die bloßen Titel aber bereits einen Eindruck vermitteln, was behandelt und wie es behandelt wird: Proömium (Die hervorragende geistliche und pastorale Stellung des Priesters in der Kirche, ihre Teilhabe am Priestertum Christi in der Weihe durch die Bischöfe); Abschnitt 1 (Wesen und Stellung des Presbyterats: die Stellung des Presbyters im Aufbau des mystischen Leibes, seine Weihe und seine sakramentalen Vollmachten, der Priester als Zeuge Christi); Abschnitt 2 (Der Presbyter als Diener des Wortes: die erste Pflicht die Verkündigung des Evangeliums in den verschiedenen Formen); Abschnitt 3 (Der Presbyter als Verwalter der Sakramente und der Eucharistie: der Presbyter als Liturge, als Verwalter des Bußsakramentes); Abschnitt 4 (Der Presbyter als Leiter des Volkes Gottes: Teilnahme an der Hirtengewalt Christi, des Hauptes, unter der Führung des Bischofs, der Presbyter als Führer des Laien zur vollchristlichen Reife, der Presbyter als Leiter der christlichen Gemeinde); Abschnitt 5 (Das Studium gehört zu den besonderen Aufgaben des Priesterstandes: das Studium im Dienste des Gotteswortes, das Studium als Voraussetzung für das Verständnis der drängenden Fragen der Zeit, die Beschaffung von Studienmitteln); Abschnitt 6 (Das Verhältnis zwischen den Bischöfen und dem Presbyterium: die Presbyter als Mitarbeiter der Bischöfe in der Einheit der Sendung des einen Priestertums Christi, die Errichtung eines „Coetus sacerdotum", der als Vertreter des Presbyteriums dem Bischof in der Leitung der Diözese wirksam helfen kann); Abschnitt 7 (Die brüderliche Zusammenarbeit zwischen den Presbytern: das eine Presbyterium in jeder Diözese, die Zusammenarbeit zwischen Ordens- und Weltklerus in den verschiedenen kirchlichen Werken); Abschnitt 8 (Der Verkehr mit den Laien: mit dem christlichen Volk als Bruder unter Brüdern; Beachtung der sog. natürlichen Tugenden; Anerkennung der spezifisch kirchlichen Würde der Laien); Abschnitt 9 (Die geeignete Verteilung der Presbyter: der Gesamtkirche verpflichtet, Errichtung internationaler Seminare, die Vorbereitung auf den Seelsorgsdienst in fremden Ländern); Abschnitt 10 (Die Sorge der Presbyter um den Priesternachwuchs: die verschiedenen Mittel und Wege zur Förderung der geistlichen Berufe bei Jugendlichen und Spätberufenen durch Katechese und Predigt).

Abschnitt 11 (Die besondere Verpflichtung zur Heiligkeit im priesterlichen Leben: die besondere Verbindung mit Christus durch die sakramentale Weihe, Heiligung durch den täglichen Dienst am Volk Gottes); Abschnitt 12 (Das dreifache priesterliche Amt fördert und verlangt die Heiligkeit: die Heiligkeit des Priesters und die Verwaltung der Sakramente; die Verpflichtung zur Heiligkeit als Leiter des Gottesvolkes); Abschnitt 13 (Die Einheit und Harmonie des priesterlichen Lebens: übernatürliche Sicht des Lebens; Wachstum im Glauben und in der Liebe); Abschnitt 14 (Die Evangelischen Räte im Leben des Presbyters: die Zölibatsverpflichtung um des Himmelreiches willen; priesterliche Armut und priesterlicher Gehorsam im Dienst Christi und der Kirche); Abschnitt 15 (Die Mittel zur Förderung des geistlichen Lebens: der Geist des Gebets und der Aszese, die geistliche Lesung); Abschnitt 16 (Die Sorge um eine gerechte Entlohnung der Presbyter: „der Arbeiter ist seines Lohnes wert" — das Entgelt muß für alle „fundamental" dasselbe sein); Abschnitt 17 (Der rechte Gebrauch der Dinge: Verwendung der kirchlichen Güter zu nur kirchlichen Zwecken — die persönlichen Güter sind bestimmt für den Lebensunterhalt des Priesters und für die Werke der Caritas); Abschnitt 18 (Soziale Fürsorge zugunsten der Priester; die Erstellung einer „massa bonorum communis", Gründung von Versicherungseinrichtungen durch die Bischöfe); Abschnitt 19 (Schlußermahnung: die Priester sollen daran denken, daß sie in der Ausübung des täglichen Dienstes und in allen Anfechtungen ihres Berufes unter dem Schutz Gottes stehen; die Notwendigkeit starken Glaubens und Vertrauens).

Zwei unterschiedliche Teile

Bei dem langen Dekretentwurf, der stark vom Stil der geistlichen Exhorte geprägt ist, handelt es sich um zwei deutlich voneinander geschiedene Teile, die, so möchte es scheinen, auch in den Intentionen unterschiedlich gelungen sind. Der erste Teil ist primär theologische Sinngebung des Presbyterats in Fortsetzung dessen, was bereits im dritten Kapitel der Kirchenkonstitution gesagt wurde. Man hatte in der ersten Diskussion eine solche theologische Sinngebung ausdrücklich gewünscht zur theologischen Vertiefung der Gesamtaussagen des Schemas und um den sehr juristischen Inhalt mancher Bestimmungen des Schemas zu überformen. Der erste Teil ist aber weniger Theologie des Presbyterats, sondern theologische Beschreibung der priesterlichen Amtsführung. Zwei Aspekte sind dabei bezeichnend: Der Presbyterat wird zwar sowohl in seiner kultischen wie in seiner Verkündigungs- und Leitungsfunktion gesehen, aber die beiden Funktionen standen wenigstens im diskutierten Entwurf noch unverbunden nebeneinander, so daß sowohl die Vertreter derer, die den Priester zunächst fast rein kultisch verstehen, mit Recht sagen konnten, das Schema übersehe den tiefen Zusammenhang zwischen Priester und Eucharistie (Kardinal Landázuri Ricketts), als auch diejenigen, die den Priester wenigstens ebensosehr von seiner Verkündigungs- und Leitungsfunktion her verstanden, das Schema spreche so, als bleibe die Funktion des Priesters auf den Dienst in Kirche und Sakristei beschränkt (Kardinal Alfrink). Und der zweite Aspekt: Die Aufwertung des Bischofsamts durch das Konzil wirkte sich auf dieses Schema bereits aus, und zwar nicht nur im positiven Sinne. Die Abhängigkeit des Priesters vom Bischof und die Deutung des Presbyterats als Teilnahme an der Fülle der Weihegewalt des Bischofs wurde derart überbetont, daß man schon fast von einer Pseudotheologie sprechen könnte.

Trotz dieser Mängel ist aber der erste Teil befriedigender als der zweite, der ja nach der Intention der Kommission nicht nur über das Leben der Priester in abstracto, sondern von den konkreten Problemen, Gefahren, Ängsten und Sorgen, denen der Priester heute ausgesetzt ist, handeln soll.

Die allgemeine Kritik am Schema

Obwohl die Konzilsdiskussion mit der Debatte über das Priesterschema bereits auslief, das Interesse in der Aula nachließ und die Väter bereits ihre ganze Aufmerksamkeit auf die laufenden Abstimmungen zu konzentrieren hatten, ergab die Aussprache gerade zu diesem Schema nochmals eine Debatte von hohem theologischem und geistlichem Niveau. Die Väter hielten mit der Kritik am Entwurf nicht zurück und gaben damit zu verstehen, wie sehr ihnen gerade an diesem Thema lag. Aus den vielen kritischen Stellungnahmen zum Schema als Ganzem nur einige wenige Beispiele:

Patriarch Paul Meouchi, der die Aussprache eröffnete: Das Schema sei immer noch zu stark westlich und juristisch geprägt. Es zeige nicht die Rolle des Heiligen Geistes als der Seele des priesterlichen Dienstes und des geistlichen Lebens und beschränke den priesterlichen Dienst zu sehr auf die äußere Organisation der Pfarrei, statt auf die Verwandlung des menschlichen Lebens gemäß dem Geheimnis von Tod und Auferstehung Christi zu blicken. Es käme darauf an, zu zeigen, wie Berufung und Dienst der Priester aus der Einheit ihrer ekklesialen Funktion stammen, da diese Berufung von Gott her von vornherein auf die kirchliche Gemeinschaft ziele und nicht so sehr auf den einzelnen. Die Notwendigkeit des Studiums der Mentalität unserer Zeit müsse ebenso betont werden wie der Gehorsam gegen den Willen Gottes, wie er sich in den Ereignissen dieser Welt kundtut.

In vielem schärfer und zugleich detaillierter formulierte Kardinal Döpfner seine Kritik: Gegenüber dem Text vom November vorigen Jahres sei der neue Entwurf zwar sehr viel besser, er sei logischer gegliedert und von vielem Beiwerk befreit, aber er rieche immer noch zu sehr nach „geistlicher Lesung". Der Stil müßte nüchterner und theologisch präziser sein. Fromme Übertreibungen müßten vermieden werden. Man dürfe nicht den Eindruck erwecken, als werde der Priester durch die Weihe zu einer Art Übermenschen. Im theologischen Teil gebe es immer noch zahlreiche Wiederholungen, so werde von der Unterordnung des Presbyters unter den Bischof in sechs verschiedenen Abschnitten wenigstens vierzehnmal gesprochen. Viele Wünsche seien im zweiten Teil offengelassen. Nichts werde über die schwierige persönliche Lage der Presbyter gesagt. Wenig werde gesagt über das Verhältnis der Priester zur Welt und zu den irdischen Gütern, und was gesagt werde, sei sehr einseitig. Es gefalle ihm nicht, daß in einem eigenen Abschnitt über die evangelischen Räte im Leben des Priesters gehandelt werde. Der Sache selbst könne man zwar zustimmen, aber es wäre viel wichtiger, den eigenen Weg der Weltpriester zur Heiligkeit ins Licht zu heben. Alle wüßten, daß die Probleme und Schwierigkeiten für den Priester in unserer Zeit gewachsen sind. Auch in katholischen Gegenden lebten die Priester heute in einer Art Diaspora. Sie litten mehr als früher an ihrer Einsamkeit und Isolierung. Die Seelsorgslage habe sich in den letzten Jahrzehnten von Grund auf geändert und sei schwieriger geworden. Deshalb sehen sich viele Priester ihren Aufgaben nicht mehr voll gewachsen. Sie könnten auf wissenschaftlichem Gebiet nicht mehr folgen. Und zu all dem komme hinzu, daß die Priester oft vergebens auf die Früchte ihrer Arbeit warten. Das führe zu Depressionen und nicht selten zu Glaubensschwierigkeiten.

Ähnlich äußerte sich Kardinal Alfrink: Die sakralen Funktionen des Priesters würden zwar zu Recht betont, aber das geschehe so, als ob der Dienst des Priesters darauf beschränkt sei. Kaum etwas werde gesagt von den Beziehungen der Priester zu den Randkatholiken, zu den nichtkatholischen Christen, zu den Nichtchristen und und Nichtglaubenden, es würden also auch gerade die zentralen Probleme moderner Seelsorge, auf die der Priester hingelenkt werden müßte, nicht berührt. Fast nichts werde über die Aufgabe des Priesters gesagt, die irdischen Probleme, ohne sich in rein politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Angelegenheiten einzumischen, im Licht des Glaubens zu beleuchten. Das Schema erwecke den Eindruck, als ob alle Bemühungen in diesem Bereich den Priester nichts angingen. Indessen gehörte es zu den hervorragenden Aufgaben des Priesters, alle Versuche, die Situation des Menschen zu verbessern und würdiger zu gestalten, in ihrem Bezug zum letzten Ziel des Menschen darzustellen. Der Entwurf sehe so aus, als ob die Menschen vom Priester nur eine Art ideologischer „Superstruktur" zu erwarten hätten, die dem irdischen Bereich übergestülpt wird, ohne daß das wirkliche menschliche Leben berührt wird. Lobenswert sei, den Priestern die Lektüre päpstlicher Dokumente zu empfehlen, aber es fehle eine ebensolche Empfehlung zur Lektüre der Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils und zur Auseinandersetzung mit dessen Erneuerungsbestrebungen. Schließlich hätten bereits während der Dritten Sitzungsperiode mehrere Väter gefordert, daß etwas gesagt werde über die typischen pastoralen Probleme unserer Zeit, bezüglich deren bei den Priestern Unsicherheit und Sorge herrsche. Aber nichts davon sei im neuen Text zu finden; so erwecke er den Eindruck, als ob nach der Darlegung der dogmatischen Lehre über Leben und Dienst der Priester schon alles „wolkenlos und klar" sei.

Welche Theologie des Presbyterats?

Andere Interventionen, deren Grundtenor genauso kritisch war, richteten sich mehr auf Einzelabschnitte des Schemas, mehrere davon primär auf den ersten, theologischen Teil. Die gesamte theologische Darstellung wurde als unzureichend empfunden. Sehr beanstandet wurde, wie schon erwähnt, das Nebeneinander der kultischen und der Verkündigungskomponente. Aber hier führten manche Diskussionsbeiträge noch weiter auseinander. Der Entwurf neigte zweifellos noch zur stärkeren Betonung des ersten Aspektes, manche Väter, so z. B. der Kardinal Landázuri Ricketts von Lima, noch mehr. Andere Interventionen, die bereits erwähnten von Kardinal Döpfner und Kardinal Alfrink, aber auch die sehr beachtete von Kardinal Suenens, bemühten sich, den Dienst des Priesters, auch seinen kultischen Dienst, von einer gewissen magischen Überformung zu lösen, seine Existenz, seine Spiritualität und seine Seelsorgsaufgaben nicht nur von der Weihevollmacht her zu verstehen, sondern auch vom Wesen, der konkreten Verfaßtheit und den Bedürfnissen der Gemeinde. Kehrte im Entwurf das „segregatus a peccatoribus" in nicht ganz treffender Weise häufig wieder, so wurde in der Diskussion doch stärker die „fundamentale" Gleichheit aller Glieder des Volkes Gottes herausgestellt, trotz des „ontologischen" Unterschieds zwischen allgemeinem und Weihepriestertum.

Das theologisch Ausführlichste, was zum ersten Teil des Schemas vorgetragen wurde, dürfte die Intervention des Weihbischofs von Caracas, Luis Henríquez, gewesen sein: Wenn man von den Priestern theologisch sprechen wolle,

könne man sich nicht mit einer bloß äußerlichen Beschreibung zufriedengeben, sondern müsse zum theologischen Wesen des Priestertums vorstoßen. Dieses theologische Wesen, die „tota realitas" des Priestertums, bestehe in dessen spezifischer Gleichgestaltung mit Christus und in der Teilnahme an dessen einem Priestertum: Christus, der Hohepriester, ist Mittelpunkt und Ziel des Universums. Sein Priestertum wird auf Erden sichtbar und sakramental ausgeübt von den aus dem Volk bestellten Priestern. Diese Teilnahme am Priestertum Christi ist keine bloß äußerliche Delegierung (deputatio), sondern ontologische Weihe, seinshafte Gleichgestaltung mit Christus. Weil das Priestertum wahre und seinshafte Gleichgestaltung mit Christus ist, ist es auch wahre und seinshafte Teilnahme an der kosmischen Dimension des Opfers Christi, besonders durch die Eucharistie.

Werde Natur und Sein des Priestertums der Presbyter von dieser Gleichgestaltung mit Christus her verstanden, so könne auch eine Antwort gefunden werden auf die existenziellen Probleme, die die Priester heute bewegten. Es könne nicht geleugnet werden, daß es heute besonders unter den jungen Priestern eine Krise, „wenn auch nicht eigentlich des Glaubens, so doch der Hoffnung und des Optimismus . . ." gebe. Die Priester fragten sich über den Sinn ihres Lebens und ihre Stellung in einer technischen und materialistischen Welt.

Die gerühmte Teilnahme an der Sendung der Bischöfe sage ihnen existenziell wenig. Angesichts der heutigen Situation des Priesters, wo er oft von allen verlassen scheint und Freude und Optimismus bei ihm schwer aufkommen, kann er seinen geistlichen Halt nur finden im klaren Bewußtsein seiner seinshaften Gleichgestaltung mit Christus und seiner Teilhabe an der kosmischen Dimension des Opfers Christi. Die kultischen Akte sind Akte Christi des Hohenpriesters, die zum Fortschritt der Welt und der Menschheit bis zur Vollendung beitragen. Aus dieser spezifischen Gleichgestaltung mit Christus müßte die Würde des Amtspriesters und seine Unterscheidung vom Laien abgeleitet und der Wert seiner Sendung für das christliche Volk danach beurteilt werden. Die Gleichgestaltung mit Christus bedeute aber auch Gleichgestaltung im Opfer. Diese Gleichgestaltung im Opfer ergebe aber den wahren Sinn des priesterlichen Gehorsams und auch des Zölibats.

Der missionarische Priester

Eine ekklesiologische Ergänzung zu dieser christologischen Schau des Lebens und der Sendung des Priesters war die Intervention von Bischof Remi J. De Roo von Victoria (Kanada). Das Amtspriestertum könne nur aus dem Zusammenhang des Priestertums mit der ganzen Kirche definiert werden, denn es ist zum Dienst am Volk geweiht. Nun sei aber das Priestertum der ganzen Kirche ein Priestertum „absolute sui generis". Die Berufung Israels, das Mysterium Jesu und das Leben der christlichen Gemeinschaften zeigten, daß das Priestertum in dieser Periode der Heilsgeschichte nicht nur kultisch, sondern „missionarisch und dynamisch" zu verstehen sei. Bis zur Parusie sei das Volk Gottes in die Welt gesandt, um die Welt zum Vater zu führen. Denn Kirche sei ja nicht nur als schon bewirkte Gemeinschaft zu verstehen, sondern auch als Mittel des Heils für alle Menschen, ob in der Kirche oder außerhalb der Kirche. In diesem Licht erscheine der Amtspriester (sacerdos-minister) wesenhaft als Apostel, in dem „Christus selbst die Sendung des Hirten in sakramentaler Weise fortsetzt". In dieser Sicht könnten alle traditionellen Ämter des Priesters zusammengefaßt und gedeutet werden. Die Herausstellung des Priesters als des Hirten der Herde und als des Führers des Volkes Gottes könnten zur Überwindung eines nur kultisch und statisch verstandenen Amtspriestertums beitragen. Ähnliche Gedanken formulierte auch Kardinal Suenens, ohne freilich auf das Spannungsverhältnis von Kult und Verkündigung einzugehen. Daß das spezifisch Missionarische vernachlässigt werde, beanstandeten viele Väter. Das Schema ordne den Priester nur den Gläubigen zu; es sei deshalb für die Missionsländer unbrauchbar (Kardinal Tatsuo Doi).

Keine mönchische Spiritualität

Trotz beachtenswerter theologischer Deutungsversuche hat die Diskussion doch keine Theologie des Presbyterats erbracht. Und so ganz unrecht hatte jener portugiesische Bischof nicht, der der Kommission empfahl, in der theologischen Begründung sich Zurückhaltung aufzuerlegen, weil die Lehre noch nicht ausgereift sei. Das gegenwärtige Konzil könne noch nicht das letzte Wort dazu sagen.

Der diskutierte Entwurf zeigte zwar bedeutende Ansätze zu einer Spiritualität des Priesters, die Frömmigkeit und Apostolat, geistliches Leben und seelsorgliche Tätigkeit vereint. Ausdrücklich hieß es im Entwurf: „. . . sie sollen in der Übung der pastoralen Liebe selbst sowohl das Band priesterlicher Vollkommenheit und zugleich das Prinzip suchen, das ihr Leben und ihre Tätigkeit in eine Einheit bringt." Aber Kardinal Léger bemerkt dazu, das Schema ziehe in seinen weiteren Ausführungen leider selbst keine Konsequenzen daraus; denn nirgendwo würde gezeigt, wie die Ausübung des priesterlichen Dienstes zur Heiligung anregt und sie bewirkt. Im Gegenteil, der Text zeige in diesem Punkt eher Mißtrauen, glaube vor diesem Weg warnen zu müssen. Die evangelischen Räte würden ganz im Sinne des Ordenslebens verstanden. Es sei aber gefährlich, einem Stand Normen und Formen vorzuschlagen, die ihm im Grunde fremd sind. Der Priester müsse die ihm eigene Spiritualität in der Ausübung seines Dienstes selbst finden. Das Schema müßte deshalb über die priesterlichen Tugenden entsprechend den Bedürfnissen des priesterlichen Lebens sprechen, über die Hingabe an die Seelsorge, über die Liebe zu den Armen und Sündern. Die evangelischen Räte seien nicht vom Standpunkt der Ordensleute aus zu beleuchten, sondern im Hinblick auf das Leben des Priesters, bei dem der Gehorsam zu den Standespflichten gehöre und der Geist der Armut Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit seiner Predigt sei.

Der Gehorsam des Priesters

Der Gehorsam des Priesters war ein weiteres wichtiges Diskussionsthema. Auch hier erfuhr das Schema zum Teil harte Kritik. Der vorliegende Text lasse die Notwendigkeit persönlicher Initiative des Priesters gegenüber der Betonung des Abhängigkeitsverhältnisses und des Gehorsams gegenüber dem Bischof zu sehr zurücktreten. Der Gehorsam müsse aber vielmehr innerhalb seines ekklesialen Kontextes gesehen werden. Es gehe beim priesterlichen Gehorsam (im Gegensatz zum mönchischen) nicht um ein aszetisches Mittel zur persönlichen Vervollkommnung. Auch der Gehorsam müsse wesentlich pastoral und als Dienstfunktion verstanden werden. Der priesterliche Gehorsam sei vor allem eine aktive „Communio" zwischen dem Willen des Priesters und dem des Bischofs. Es genüge also nicht, daß der Bischof Befehle erteile. Der

Priester müsse entsprechend seinem Rang am Hirtenamt teilnehmen mit Verantwortung, eigenem Urteil, Einfallsreichtum und Initiative (Bischof Charbonneau von Hull, Kanada). Der Gehorsam gegenüber dem Bischof dürfe nicht als passive Unterwerfung und Demütigung aufgefaßt werden. Er sei in der Führung des Volkes Gottes Ratgeber und Freund des Bischofs (Kardinal Suenens). Das Schema biete keine realistische Darstellung des priesterlichen Gehorsams und verschweige alle dringenden damit zusammenhängenden Probleme (Bischof Renard von Versailles). Der Bischof dürfe nicht den Eindruck erwecken, daß er den Priester einfach übergeht, da er sonst selbst Ehrfurcht und Gehorsam untergrabe. Je freier der Priester in seinem Dienst sei, um so wirksamer könne auch der Bischof arbeiten. Es gebe genügend Möglichkeiten, die Eigeninitiative des Priesters zu ermutigen und die Priester nicht zu fast willenlosen Werkzeugen in der Hand der Bischöfe werden zu lassen (Weihbischof Mancini von Porto und S. Rufina).

Diese Warnungen schienen notwendig geworden, weil gerade durch die Überbetonung der Abhängigkeit des Priesters gegenüber dem Bischof — im Schema und in manchen Interventionen theologisch unterbaut durch die Teilnahme des Presbyters an der priesterlichen Vollgewalt des Bischofs —, die Gefahr eines in die Praxis umgesetzten bischöflichen Absolutismus gegeben ist, der die Priester nicht in erster Linie als Teilhaber am Priestertum Christi und als der unter seiner Autorität selbstverantwortlichen Leiter der Gemeinde, sondern nur als einen Gehilfen und Untergebenen des Bischofs sieht.

Daß das Problem des Gehorsams keine ausschließliche Angelegenheit der Beziehungen zwischen Bischof und Priester ist, hat das Konzil indessen auch nicht verschwiegen. Daß im Leben und im Dienst des Priesters nicht nur Aszese und seelsorglicher Eifer dasein muß, sondern daß zwischenmenschliches Verständnis und brüderliche Liebe im Verkehr innerhalb des Presbyteriums zu den ersten Aufgaben des Priesters gehören, wurde sehr nachdrücklich unterstrichen. Daß in diesen brüderlichen Verkehr auch die Kapläne eingeschlossen würden, verlangte ausdrücklich Weihbischof Stephan A. Leven, St. Antonio, Texas, mit der etwas lapidaren Feststellung, die Kapläne hätten innerhalb der Kirche keinerlei Rechte außer dem auf ein christliches Begräbnis.

Die Frage des Zölibats

Aufgrund einer persönlichen Intervention des Papstes wurde die Zölibatsdiskussion aus der Aussprache über das Priesterschema ausgeklammert. Nur in wenigen Interventionen (Kardinal Ruffini, Kardinal Döpfner, Kardinal Bea) wurde die Frage berührt. Kardinal Ruffini wünschte eine viel stärkere Einschärfung der Zölibatspflicht, als dies im Schema ohnehin geschieht. Kardinal Döpfner machte auf die ungenügende Begründung im Entwurf aufmerksam, der bezeichnenderweise den Zölibat im Abschnitt über die evangelischen Räte behandelte. Kardinal Bea hat als einziger ausführlich zum Problem Stellung genommen, und zwar im Hinblick auf die Praxis der Ostkirchen. Das Schema sage zwar mit Recht, daß der Zölibat nicht schon mit der Natur des Priestertums gegeben sei. Doch klinge dann die Forderung nach der Aufrechterhaltung des Zölibats so absolut, als ob er doch zur Natur des Priestertums gehöre, so wenn es im Entwurf z.B. heiße, durch den Zölibat werde der Priester zum lebendigen Zeichen der künftigen Welt. Wäre dann aber der verheiratete Priester im Vollsinn Priester? Was sei dann mit den verheirateten Priestern der Ostkirchen? Das Schema äußere sich zwar anerkennend über diese Priester, spreche aber dann doch so, als ob der verheiratete Priester der Ostkirchen nur die Ausnahme bilden dürfe.

In dem überarbeiteten Text, der dem Konzil in der Hundertneunundfünfzigsten und Hundertsechzigsten Generalkongregation zur Abstimmung nach der dreigliedrigen Formel vorgelegt und vom Plenum in allen Abstimmungen mit Zweidrittelmehrheit gebilligt wurde — bei einer allerdings hohen Zahl an Juxta-modum-Stimmen —, wird der Zölibat ausführlicher in einem eigenen Abschnitt behandelt und begründet. In der einleitenden grundsätzlichen Aussage heißt es jetzt: „Zwar wird der Zölibat nicht vom Priestertum durch dessen Wesen gefordert, wie aus der Praxis der Urkirche und der Tradition der orientalischen Kirche hervorgeht, in der außer jenen, die mit allen Bischöfen aus der Gabe der Gnade die Beobachtung des Zölibats erwählen, auch sehr verdienstliche Priester im Ehestand leben: An diese richtet das Heilige Konzil in Liebe die Mahnung, daß sie durch ihr Leben im heiligen Ehestande allen Gläubigen ein Beispiel der Liebe, der Treue und der Keuschheit des Ehestandes sowie der christlichen Erziehung der Kinder geben und daß sie in der Beharrlichkeit ihrer priesterlichen Berufung voll und hochherzig ihr Leben der ihr anvertrauten Herde schenken." Dieser Zusatz wurde nach Mitteilung des amtlichen Kommuniqués des Konzilspresseamtes im Auftrag des Papstes selbst, entsprechend der Intervention von Kardinal Bea, eingefügt.

Die letzten Veränderungen am Offenbarungsschema

Die Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung, die in der Öffentlichen Sitzung vom 18. November 1965 zusammen mit dem Dekret über das Laienapostolat vom Plenum feierlich verabschiedet und vom Papst promulgiert wurde, hat im letzten Stadium der Überarbeitung zwar keine — wie die beiden Relatoren, Kardinal Florit von Florenz und Bischof Dodewaard von Haarlem, in der Hundertfünfundfünfzigsten Generalkongregation versicherten — substanziellen, aber doch einige bezeichnende Änderungen erfahren. Diese Veränderungen waren das Ergebnis der Überarbeitung des Textes zwischen den Abstimmungen nach der dreigliedrigen Formel in den Generalkongregationen vom 20. bis 22. September und den Abstimmungen über die Einarbeitung der bei der ersten Abstimmung eingereichten „Modi" in der Generalkongregation vom 29. September. Die meisten Veränderungen beziehen sich auf stilistische Verbesserungen und erklärende oder verbindende Einfügungen, die den Inhalt kaum ändern, wenn sie auch die Tendenz akzentuieren.

Schrift und Tradition

Von größerer Bedeutung sind drei „Modi", die durch Vermittlung des Papstes selbst in den endgültigen Text aufgenommen und von der zuständigen Kommission mit Zweidrittelmehrheit gebilligt wurden. Es handelte sich dabei also keineswegs wie bei den vom Papst am Ende der Dritten Sitzungsperiode verfügten Korrekturen zum Ökumenismusschema um nachträgliche Einfügungen des Papstes. Von den drei auf päpstliche Veranlassung vorgenommenen Veränderungen hat die erste am meisten Aufsehen erregt. Sie betrifft das Verhältnis von Schrift

und Tradition. Im zweiten Kapitel, Abschnitt 9, wurde nach dem Satz: „Die heilige Überlieferung gibt das ganze Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heilichen Geiste den Aposteln anvertraut wurde, an deren Nachfolger weiter, so daß diese, vom Geist der Wahrheit erleuchtet, sie treu bewahren, auslegen und verbreiten", der Zusatz angefügt: „So geschieht es, daß die Kirche ihre Gewißheit über alle Offenbarungsgegenstände nicht durch die Heilige Schrift allein schöpft." Diese Formulierung wurde unter fünf verschiedenen Kompromißformeln, die der Papst der Kommission zugeleitet hatte, ausgewählt.

Kardinal Florit begründete diese Änderung in seiner Relatio wie folgt: 1. Durch die Einfügung dieses Zusatzes in den Abschnitt über das gegenseitige Verhältnis von Schrift und Tradition werde einerseits die vorhergehende Aussage erklärt, warum die Tradition das Wort Gottes ganz überliefere, anderseits würden dadurch die unmittelbar folgenden Worte erklärt, nach denen im Anschluß an das Konzil von Trient Schrift und Tradition „pari pietatis affectu ac reverentia" aufzunehmen und zu verehren seien. 2. Dadurch werde die katholische, durch die ständige Praxis erwiesene Lehre sichergestellt, wonach die Kirche ihre Sicherheit über die Offenbarungsgegenstände aus der Heiligen Schrift nur in Verbindung mit der Tradition (nonnisi cum traditione coniuncta) schöpft. Deshalb könne, wo die Schrift zur Erlangung dieser Sicherheit nicht genügt, die Tradition ein entscheidendes Argument beisteuern. 3. Die Hinzufügung müsse aus dem Gesamtzusammenhang des Schemas verstanden werden. Aus diesem gehe deutlich hervor, daß die Tradition nicht gleichsam (veluti) eine quantitative Ergänzung der Heiligen Schrift darstelle, wie umgekehrt die Heilige Schrift nicht gleichsam die Kodifizierung der ganzen (integrae) Offenbarung sei. Es sei also klar, daß der Text der Substanz nach unverändert bleibe und nur dem Ausdruck nach verbessert werde.

Die Inerranz der Schrift

Die zweite Veränderung bezieht sich auf Kapitel 3, Abschnitt 11, in dem das Verhältnis von Inspiration und Inerranz behandelt wird. Früher hieß es: „Die ganzen Bücher der Schrift mit all ihren Teilen lehren, wie zu bekennen ist, die Heilswahrheit (veritas salutaris) fest und treu, ganz und ohne Irrtum." In der endgültigen Fassung heißt der gleiche Satz: „Die Bücher der Heiligen Schrift lehren, wie zu bekennen ist, die Wahrheit, die Gott für unser Heil in den heiligen Schriften aufgezeichnet wissen wollte . . ."

Bischof Dodewaard erklärte in seiner Relatio zu dieser Änderung, diese sei auch von vielen Vätern gewünscht worden. Der Begriff der „veritas salutaris" scheine in der Konzilsaula nicht genügend geklärt worden zu sein.

Die dritte Änderung: Kapitel 5, Abschnitt 19, bezieht sich auf die Aussage über die Geschichtlichkeit der Evangelien. Der frühere Text lautete: „Die heilige Mutter Kirche lehrte und lehrt fest und beständig, daß die vier erwähnten Evangelien der Wahrheit gemäß überliefern, was . . . Jesus tat und lebte." Statt dessen ist jetzt zu lesen: „Die heilige Mutter Kirche lehrte und lehrt, daß die vier erwähnten Evangelien, deren Historizität sie ohne Zögern aussagt, treu überliefern, was Jesus bis zum Tag, da er aufgenommen wurde, tat und lehrte." Dazu erklärte Bischof Dodewaard bloß, auch diese Veränderung sei von vielen Vätern gewünscht worden. Der zweite Teil der Veränderung wurde damit begründet, daß ja auch die Ereignisse nach der Auferstehung in den Evangelien enthalten seien.

Bei allen drei Veränderungen hat der Papst nicht von sich aus die Initiative ergriffen, sondern eine Mittlerstellung zwischen der überwiegenden Mehrheit des Konzils und einer kleinen Minderheit eingenommen, die nach den ersten Abstimmungen insbesondere das Verhältnis von Schrift und Tradition auf die materiale Insuffizienz der Schrift festlegen wollte. Die Theologische Kommission hatte die vom Papst übermittelten Veränderungswünsche in ihrer Sitzung am 26. Oktober akzeptiert. An dieser Sitzung hatte auch Kardinal Bea teilgenommen. Später ließ der Kardinal in einer vom Konzilspresseamt verbreiteten Erklärung mitteilen, er habe nur im persönlichen, nicht aber im Namen seines Sekretariats an der Sitzung teilgenommen und zu den Veränderungen Stellung genommen.

Ökumenische Reaktionen

Mit Rücksicht auf die Zurückhaltung der ökumenischen Konzilsbeobachter, die diesmal Prof. Edmund Schlink, Heidelberg, zu ihrem Sprecher gewählt haben, bringen wir das ökumenische Konzilsecho zusammenhängend erst nach der Beendigung des Konzils. Erkennbar war die Tendenz, die von Schlink und Pfarrer Lukas Vischer mehrfach zum Ausdruck gebracht und teilweise mit Erfolg vertreten wurde, daß die übrigen Dekrete des Konzils nicht den Grundgedanken des Ökumenismusdekretes entsprechen, so daß dieses „einstweilen als ein Geleis neben verschiedenen anderen in Erscheinung tritt, statt daß es — wie die Kirchenkonstitution — ein Hauptgeleis geworden wäre, über das alle weiteren Bemühungen geleitet werden müßten" (epd, 15. 10. 65).

So war es kaum verwunderlich, daß die abgeänderte Fassung des Offenbarungsschemas Enttäuschung auslöste. Die Anfang Oktober mit großer Mehrheit angenommene Fassung hatte auch eine ökumenische Zustimmung gefunden, weil sie in dem Maße von der Betonung der Tradition weg auf den Vorrang der Heiligen Schrift tendiere, wie die Theologie des Weltrates der Kirchen seit der Weltkonferenz von „Faith and Order" in Montreal 1963 auf die Tradition als Quelle der Bibel zustrebe. Lukas Vischer hatte daher als Anwalt von „Faith and Order" erklärt, das Offenbarungsschema sei in seiner überarbeiteten Fassung gerade deshalb gut, „weil es weniger eindeutig über die Frage der Tradition spreche als die ursprüngliche Vorlage". Man werde nun freilich zu beobachten haben, daß „jetzt nicht etwa die Dynamik des kirchlichen Lebens normative Bedeutung erlange" (epd, 8. 10. 65).

Denn nach den Anfang November bekanntgegebenen Änderungen, die inzwischen vom Plenum gebilligt wurden, war die Überraschung beträchtlich. Anstoß erregte (nach epd, 3. 11. 65) vor allem die erste der angeführten Veränderungen. Der Evangelische Pressedienst bemerkte weiterhin, daß das für Evangelische so anstößige Thema „Schrift und Tradition" nochmals auftaucht, wo von der Bedeutung der Schrift für die Theologie die Rede ist. Hier habe es geheißen, daß „das Wort Gottes im Lichte der Überlieferung" zu erklären sei. Nunmehr heiße es: „Die heilige Theologie hat als beständige Stütze und Grundlage das geschriebene Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung." Es wird allerdings vermerkt, daß dem Wunsch von 144 Bischöfen, an dieser Stelle wie in der ursprünglichen Fassung von „dem geschriebenen *und* tradierten Wort Gottes" zu reden, nicht entsprochen worden ist.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

BEA, Augustin, Kardinal. *Il popolo ebraico nel piano divino della salvezza.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2769 (6. November 1965) S. 209—229.

In dieser groß angelegten Analyse geht es dem Kardinal nicht um einen vollständigen Kommentar zu dem Abschnitt über die Juden im jüngst verabschiedeten Konzilsdekret über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, sondern er beschränkt sich auf den schwierigsten Punkt, der im Verlauf der Konzilsdiskussion auch zu den meisten und verschiedenartigsten Kontroversen geführt hat, die Frage der Verantwortung des jüdischen Volkes als solchem an der Kreuzigung Christi. Nach einer Prüfung aller darauf bezüglichen Texte des Neuen Testamentes kommt Bea zu den Conclusiones, die er bereits in seinen vier Relationen vor dem Plenum des Konzils vorgetragen hatte: Es gibt keine „Kollektivschuld" der Juden weder im Sinne des „Deicidium" noch im allgemeineren Sinne der ungerechten Verurteilung Jesu. Deswegen kann das jüdische Volk auch nicht als von Gott verflucht angesehen werden.

BEINERT, Wolfgang. *Das Konzil und die Laien.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Heft 14 (November 1965) S. 561—570.

Beinert analysiert weniger unter theologischen Gesichtspunkten als unter dem Aspekt praktischer Verwirklichung die Konstitution über die Kirche im Hinblick auf ihre Aussagen über den Laien. Dabei wird die fundamentale Bedeutung des Kapitels über das Volk Gottes nicht nur für das Verständnis des Laien in der Kirche, sondern für das Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanums überhaupt herausgestellt, das sich gerade dadurch auszeichnet, daß es an die Stelle der Identifizierung der Kirche mit der Amtskirche eine Interpretation der Kirche setzt, in der jeder in seiner je eigenen Funktion seinen unverlierbaren Platz hat und in der neben der Vielheit an Ämtern und Funktionen die Vielfalt der Gaben und Charismen wieder zum Tragen kommt. Deswegen bleibe die Kirche doch „gegliederte und gestufte Einheit" und habe nichts zu tun mit „kongregationalistischer Gleichmacherei".

HORNSTEIN, Franz X. von. *Eschatologie und Pastoral.* In: Anima Jhg. 20 Heft 3 (1965) S. 209—213.

Dieser einleitende Aufsatz umreißt die Themenstellung des ganzen Heftes, die ausschließlich, als Ergebnis von Kapitel VII der Kirchenkonstitution, der Eschatologie gewidmet ist: im Alten Bund (Heinrich Groß), im Neuen Testament (Wilhelm Pesch), in der Ekklesiologie (Franz Dander), im Gesamtaufbau der wissenschaftlichen Theologie (Pius Künzle), in der Katechese (August Berz), in der Volksfrömmigkeit (Georg Moser) und sogar im Beichtstuhl (Josef Bommer), in der Krankenseelsorge (Werner Schöllgen), überhaupt in der ärztlichen Praxis. Hier wird nicht ein Hauptthema des Glaubens konsequenzmacherisch abgewandelt, sondern es wird der Acker mit dem neuen Pflug bearbeitet und eine so dringend nötige Arbeit allseitig und vorbildlich aufgenommen, um das Konzil in der Zukunft fruchtbar zu machen.

HUIZING, Petrus Josephus Maria. *Reform des kirchlichen Rechts.* In: Concilium Jhg. 1 Heft 8 (Oktober 1965) S. 670 bis 685.

Einer der wenigen Beiträge, die sich bisher mit den wissenschaftlichen, kanonistischen und praktischen Kriterien der angekündigten Kodexreform befassen. Die Reform müßte nach Huizing folgende Stufen umfassen: Ergänzung (die Forderung Benedikts XV., alle neuen allgemeinen Gesetze regelmäßig in den Kodex einzufügen, wurde nie erfüllt), fachliche Verbesserung (im Sinne einer Klärung und Vereinheitlichung der Termini, da kaum einmal ein einziger Terminus für denselben Begriff verwandt werde und umgekehrt selten derselbe Begriff durch ein- und denselben Terminus ausgedrückt werde), Reform des Systems (verschiedene Vorschläge werden referiert). Weiter behandelt Huizing die Frage, ob für die Kirche ein Rechtskodex oder ein allgemeines Grundgesetz (das für lokale Regelung breiten Raum läßt und in sich nur aufnimmt, was für die Leitung der Gesamtkirche unbedingt notwendig ist) und ob eine „Kirchenordnung" an Stelle eines Gesetzbuches (das zu sehr in Parallele zum bürgerlichen Gesetzbuch steht) nicht das der Kirche adäquatere wäre, da es sich bei ihr doch um eine religiöse Gemeinschaft handle.

HÜRLIMANN, Kaspar. *Das Konzil und die Religionsfreiheit.* In: Civitas Jhg. 20 Heft 11/12 (August 1965) S. 674—685.

Mangels genügender Rüstung gegenüber der Freiheitsidee des 19. Jahrhunderts, so meint der Verfasser, ist die Kirche in ihrer Konstitution und Praxis ins Hintertreffen geraten. Ihre Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Staat und Kirche sind zumeist nicht mehr realisierbar. Da Staat und Kirche sich auf verschiedenen Sachgebieten notwendig begegnen, bedeutet das Thema Religionsfreiheit konkret, daß man die jeweils beste Form der Kooperation ausmacht.

SEMMELROTH, Otto, SJ. *Die himmlische Kirche.* In: Geist und Leben Jhg. 38 Heft 5 (Oktober 1965) S. 324—341.

Der Beitrag ist ein gemeinverständlicher Kommentar des siebenten Kapitels der Kirchenkonstitution über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und zeigt auch, wie dieses Kapitel in die Konstitution gekommen ist, um dann seinen Inhalt, die „mühsame Überwindung des Individualismus" der landläufigen Frömmigkeit nachhaltig zu erklären. Semmelroth wäre zuzutrauen, daß er von seinen ekklesiologischen Vorarbeiten her lieber das erste und zweite Kapitel kommentiert hätte. Aber es ist ihm anzumerken, daß er die eschatologische Öffnung der Kirche für das wichtigste Ereignis des Konzils hält, wichtig vor allem für die Gläubigen, das sind Priester, Ordensleute und Laien.

DE VRIES, Wilhelm. *Das „Collegium Patriarcharum".* In: Concilium Jhg. 1 Heft 8 (Oktober 1965) S. 655—669.

Der bekannte Orientalist untersucht in Heft 8 der Internationalen Zeitschrift für Theologie (Concilium), das ausschließlich kirchenrechtliche Fragen behandelt, die Stellung des „Patriarchenkollegiums" in der Gesamtkirche. Die Frage, ob (im ersten Jahrtausend, auf das sich der Autor beschränkt) die Patriarchen, die jeweils an der Spitze ihres Patriarchates „die Fülle der bischöflichen Gewalt repräsentieren", zu deren Gunsten die Einzelbischöfe der besserenen Führung wegen auf einen Teil ihrer Rechte verzichten, in sich so etwas wie eine Körperschaft oder einen obersten Senat in der Kirche bildeten, wird auf Grund des historischen Befunds verneint. Trotzdem bildeten nach de Vries „die Patriarchen eine Einheit, ein Ganzes, dem die Nachfolgerschaft der Apostel in ganz besonderer Weise zukommt". Das wird demonstriert in zwei Teilen: 1. Das Kollegium der Patriarchen in der Sicht Roms. 2. Das Kollegium der Patriarchen in der Sicht des Osten.

Politisches und soziales Leben

BECKER, Walter. *Sittliche Grundsätze im Jugendschutz.* In: Stimmen der Zeit Jhg. 90 Nr. 12 (September 1965) S. 443 bis 455.

Der Verfasser zeigt zunächst, daß ein Schutz der Jugend vor sittlichen Gefahren, worin heute die dringendste, aber auch am meisten problematische Aufgabe liegt, nur unter der Voraussetzung einer allgemeinen Anerkennung sittlicher Normen sinnvoll und möglich ist. Dabei ist von denjenigen sittlichen Werten auszugehen, die durch unsere Rechtsordnung, besonders durch das Grundgesetz geschützt werden. Mit der Vorstellung von Werten und Normen ist aber nur ein Teil der Aufgabe gelöst. Der andere besteht in der pädagogisch richtigen Führung zur gesellschaftlichen Verantwortung.

CHAUDIÈRES, André. *Renover les centres de nos villes.* In: Revue de l'Action populaire Nr. 191 (September/Oktober 1965) S. 901—912.

Ein Mann der Praxis — der Autor ist der Sekretär der Société d'économie mixte pour l'équipement et l'aménagement de la Seine-et-Oise — entwickelt an Hand der vielerlei Probleme technisch-instustrieller Urbanisierung konkrete Vorschläge für eine städteplanerische, kulturelle und soziale Erneuerung der Städte und gibt Aufschluß über die finanziellen Mittel, die der Staat gegenwärtig in Frankreich dafür zur Verfügung stellt.

SORGE, Bartolomeo, SJ. *Libere formazioni sociali nello stato contemporaneo.* In: La Civiltà Cattolica Jhg. 116 Heft 2768 (16. Oktober 1965) S. 142—147.

Sorge gibt eine zusammenfassende Würdigung der Arbeiten der Sozialen Woche der Katholiken Italiens vom 8. bis 12. September in Udine mit dem Thema gleichen Titels. Er geht dabei von der Feststellung aus, daß das Verhältnis von Staatsgewalt und zwischengesellschaftlichen Gebilden die Geschichte der Staatsformen bestimmend mitbedingt hat. Als Ertrag der Sozialen Woche von Udine hält er sodann ein doppeltes fest: 1. Sie habe — innerhalb Italiens — zu einer wirklichen Vertiefung des Begriffs der pluralistischen Gesellschaft geführt. 2. Sie habe gleichzeitig das wichtigste Krisenmoment der italienischen Gesellschaft von heute herausgestellt: die Schwäche der zwischengesellschaftlichen Gebilde (corpi intermedi) in der Wahrnehmung ihrer Verantwortlichkeiten für das Gemeinwohl des Volksganzen besonders auf der Ebene der Verbände und Vereine.

Chronik des katholischen Lebens

HOUTART, François. *Le schéma 13 sera-t-il plus qu'un texte? Va-t-on vers la création d'organes permanents?* In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 97 Nr. 8 (September/Oktober 1965) S. 849—856.

Der Generalsekretär der FERES (Internationale Föderation Katholischer Sozialforschungsinstitute) setzt sich mit den Aufgaben auseinander, die das Schema 13, soll es nicht toter Buchstabe bleiben, auf die Kirche der postkonziliaren Zeit zubringt, und geht der Frage nach, wieweit das Anliegen des Schemas, das Gespräch mit der Welt in institutionalisierter Form fortgesetzt werden muß, wobei er von den verschiedenen Vorschlägen, die während der Diskussion des Schemas im Konzil gemacht worden sind, ausgeht. Vier Aufgaben nennt Houtart, die die Kirche bezüglich der Problematik des Schemas in Zukunft zu erfüllen hat: die Voraussetzungen für den Dialog mit der Welt zu sichern; der Kirche es zu ermöglichen, „besser sie selbst zu sein"; der Kirche die Möglichkeit zu lassen, ihre Antwort auf die Probleme der Zeit zu geben; die Zusammenarbeit mit allen Menschen besser zu sichern. Diesen Bedürfnissen können bei angemessener Strukturierung dienen: die bereits bestehenden Organe: Päpstliche Akademie der Wissenschaften, die Päpstliche Kommission für publizistische Mittel, die Kommission für Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung (wenn daraus eine ständige Einrichtung würde), das Sekretariat für die Nichtglaubenden. Neu zu gründen wäre ein Sekretariat „für internationale Gerechtigkeit und Entwicklung".

Liturgiereform und Zukunft der Kirche. Eine Rundfrage über die Auswirkungen der Volkssprache im Gottesdienst. In: Wort und Wahrheit Jhg. 20 Heft 11 (November 1965) S. 651—752.

Die Zeitschrift hat vor kurzem eine Umfrage bei einer ausgewählten Gruppe von akademisch gebildeten Geistlichen und Laien zu den Auswirkungen der Muttersprache im Gottesdienst nach der „Kleinen Liturgiereform" veranstaltet. In dem Novemberheft werden die 74 dazu eingegangenen Antworten veröffentlicht. Das nicht zuletzt wegen der vielen recht disparaten Antwor-

ten aufschlußreiche Ergebnis vermittelt einiges über die Disposition gegenüber den angelaufenen Reformen im „Volk". Das Problem der liturgischen Sprache im christlichen Gottesdienst trifft wenigstens historisch wohl Lili Sertorius am schärfsten, wenn sie feststellt: Die Einführung der Volkssprache sei zwar ein unabsehbarer Gewinn, doch könne diese wahrscheinlich „das sprachliche Unglück, daß die liturgischen Texte nicht schon zur Zeit der Christianisierung der westlichen Welt in die Muttersprache übersetzt worden sind, nicht wiedergutmachen". Den Kern des Problems, um das sich wie die Umfrage und die Antworten darauf zeigen, eine Menge Pseudoprobleme akademischer Natur ranken, spricht Heinz Schürmann an, wenn er schreibt: Die Liturgie müsse aufruhen auf dem brüderlichen Dialog der Gemeinde. Das verlange die Muttersprache. Es gebe eine „Sakralität", die pagan und nicht neutestamentlich ist.

Chronik des ökumenischen Lebens

BEINTKER, Horst. *Wort — Geist — Kirche.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 4 (Oktober 1965) S. 277—307.

Der Aufsatz, der unter dem Eindruck der Kirchenwirklichkeit des Vatikanum II steht, ist ein beinahe hoffnungslos komplizierter Versuch, mit der akuten „Kritik an der Kirche" theologisch fertig zu werden. Immer von einer protestantischen Grundposition ausgehend, daß zuerst das Wort Gottes, dann der Geist und schließlich auch, oft sehr verborgen, die Kirche da ist, möchte der Verfasser eine „pneumatische Leiblichkeit der Kirche" verteidigen und stützt sich dabei u. a. auf Dietrich Bonhoeffer. Der katholische Theologe kann an der Arbeit studieren, in welchem Ausmaß es an gemeinsamen Begriffen und Vorstellungen fehlt, um auch nur ein Gespräch zu beginnen.

FAGLEY, Richard M. *Doctrines and attitudes of major Religions in regard to fertility.* In: The Ecumenical Review Vol. XVII Nr. 4 (Oktober 1965) S. 332—344.

Der Exekutivsekretär der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten" des Weltrates in New York gibt eine lexikalisch knappe, aber genaue Übersicht zunächst zur Haltung der großen Religionen — Hinduismus, Buddhismus, Neues Testament, Patristik, römisch-katholische Lehre, Protestantismus, Islam — hinsichtlich der Fruchtbarkeit mit Betonung eines gewissen protestantischen Konsensus über „verantwortliche Elternschaft"; anschließend folgt die entsprechende Übersicht betr. die Lehren zur Geburtenregelung mit klarer Herausstellung des Verbotes durch Pius XII. und der entgegengesetzten (nicht offiziellen) Auffassung des „Mansfield Report" im Weltrat der Kirchen, der allerdings die Abtreibung eindeutig verwirft, sonst aber die Methoden der Geburtenregelung freigibt. Im dritten Teil dieses gut mit Literatur belegten Überblicks folgen die bevölkerungspolitischen Auswirkungen mit Ziffern, wonach in den sechziger Jahren im katholischen Südeuropa die Fruchtbarkeit rascher abnimmt als im protestantischen Norden und der zu beweisenden These, daß mit der Zeit auch Rat kommt und die Religionen Asiens sich rascher der Zeit anpassen als die westlichen Kulturen.

JUNGCLAUSSEN, Emmanuel, OSB. *Das meditative Element in der byzantinischen Liturgie.* In: Kyrios Jhg. 5 Heft 3 (1965) S. 129—145.

Zur Korrektur einer herrschenden „Modeströmung", die sich dem Osten und seine Methoden der Meditation zuwendet, gibt der Beitrag unter bewußtem Verzicht auf die Meditation als „Herzensgebet" eine Einführung in die objektiven Elemente der ausgesprochen byzantinischen Liturgie, und zwar des offiziellen Kults, in dem die Atmosphäre der Heiligkeit, hervorgerufen durch die uns ansprechenden Ikonen, herrscht. Aber die Bildverkündigung der Ikone verbindet sich zur Bezeugung des Christusmysteriums mit der Wortverkündigung der hymnischen Meditationen und der eucharistischen Mystagogie. Diese Liturgie ist so ausdrucksstark, daß die Frage gar nicht aufkommt, ob sie den modernen Menschen noch erreicht.

LOHSE, Eduard. *Deus dixit. Wort Gottes im Zeugnis des Alten und Neuen Testaments.* In: Evangelische Theologie Jhg. 25 Heft 10 (Oktober 1965) S. 567—586.

Der Aufsatz ist ein vor dem ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen im April 1965 in Paderborn gehaltenes Referat. Es soll klarstellen, was evangelisch „Wort Gottes" ist und warum die christliche Gemeinde das Wort Jesu als Gottes Wort angenommen hat. Das Wort enthält eine Mitteilung über Gottes Handeln, es verweist auch auf geschichtliche Ereignisse, die aber im Wort gegenwärtig werden. Die Wahrheit des Wortes Gottes könne nicht an einer absoluten Norm abgelesen, also wohl auch nicht verbindlich durch ein Lehramt ausgelegt werden.

LOHSE, Eduard. *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus.* In: Kerygma und Dogma Jhg. 11 Heft 4 (Oktober 1965) S. 308 bis 324.

In dieser Rostocker Gastvorlesung wird die 1903 von Wilhelm Heitmüller aufgerollte Kontroverse um das rechte sakramentale Verständnis der Taufe bei Paulus, 1947 durch Karl Barths Bestreitung der Kindertaufe und H. Schliers Verteidigung der Sakramentalität des rechtfertigenden Glaubens wieder aufgeflammt, nochmals aufgegriffen. Lohse findet in der Prüfung aller paulinischen Aussagen ein Nebeneinander von Betonung der Taufe, die nur einmal an uns geschieht und die leibhafte Zuwendung des Heils (in der Kirche) verbürgt, und von Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben. Wort und Sakrament seien einander zugeordnet. Weder die religionsgeschichtliche Ableitung der Taufe durch Heitmüller noch die positiv kirchliche durch Schlier würden Paulus gerecht.

MARGULL, Hans Jochen. *We stand in our own way.* In: The Ecumenical Review Vol. XVII Nr. 4 (Oktober 1965) S. 321 bis 331.

Der Aufsatz ist das im Rahmen des Forums „Kirchenreform" gehaltene Referat auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 574) mit den Thesen: 1. Nach der Lehre der Reformation ist die Struktur der Kirche stets wandelbar, nur nicht das Evangelium. 2. Die Struktur der Kirche ist ganz in den Dienst des Evangeliums zu stellen und darf niemals sein Zeugnis behindern. 3. Die Struktur der Kirche ist immer provisorisch.

MEINHOLD, Peter. *La Constitution „De Ecclesia" du point de vue évangélique luthérien.* In: Irénikon Tome XXXVIII Nr. 3 (1965) S. 309—326.

Im Unterschied zu Steck (s. u.) hebt Meinhold Kapitel für Kapitel, wo irgend möglich, die neuen Gedanken der Kirchenkonstitution heraus, die das interkonfessionelle Gespräch fördern können, aber er macht es sich nicht leicht, am dritten Kapitel vorüberzugehen, sondern würdigt es einschließlich der Nota praevia als eine logische Fortsetzung des Vaticanum I, die wesentlich Problem für den innerkatholischen Gebrauch enthalte. An dieser Einstellung macht sich die Haltung des Kirchenhistorikers bemerkbar, der zuerst auf das Leben schaut unnd weniger auf die Krontroverspunkte.

MELITON, Metropolit. *The re-encounter between the Eastern Church and the Western Church.* In: The Ecumenical Review Vol. XVII Nr. 4 (Oktober 1965) S. 301—320.

Der Aufsatz des Mitgliedes des Heiligen Synod beim Patriarchen von Konstantinopel ist sein in Wien, im Beisein von Kardinal König, gehaltenes Referat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 498 f. mit ausführlicher Inhaltsangabe).

MOLTMANN, Jürgen. *Wort Gottes und Sprache.* In: Monatsschrift für Pastoraltheologie Jhg. 54 Heft 10 (Oktober 1965) S. 388—405.

Ein Referat, gehalten auf der von der Zeitschrift einberufenen Tagung „Gemeinde aus dem Wort?". Es stellt die heutige Predigtnot in die herrschende Sprachüberflutung bzw. Sprachlosigkeit sowie das „optische Zeitalter", um dann das Verständnis des Wortes Gottes in der neueren evangelischen Theologie darzulegen. Aus der prophetischen Sprache der Bibel, die Worte findet, weil Gott zuvor uns angesprochen hat, gewinnt und gibt der Bonner Theologe neuen Mut zum Wagnis der Predigt. — Die anschließenden „Beobachtungen und Bemerkungen zu einem elementaren Problem evangelischer Theologie und Kirche" von Werner *Jetter:* „Die Predigt und ihr Text" (S. 406—453) geben die pastoraltheologische Ergänzung und sind für die Probleme der katholischen Homiletik überaus anregend, wenn man dem Ökumenismusdekret folgen will.

NISSIOTIS, Nikos A. *Die Einheit von Schrift und Tradition.* In: Ökumenische Rundschau Jhg. 14 Heft 4 (Oktober 1965) S. 271—292.

Der neue Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey und orthodoxer Konzilsbeobachter des Weltrates der Kirchen faßt hier die orthodoxe Auffassung von Bibel und Tradition zusammen: Kontinuität und Vergangenheit der Kirche spielen eine bedeutende Rolle, es gibt keinen Gegensatz zwischen Magisterium und Volk Gottes, keinen Gegensatz zwischen Bibel und Kirche, und dennoch kritische Bibeltheologie. Vor allem sei „kein vorgegebenes Prinzip Ersatz für die einmalige absolute Gegenwart des Heiligen Geistes innerhalb der kontinuierlichen Pfingstgemeinde der Ecclesia".

STECK, Karl Gerhard. *Lumen Gentium?* In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 16 Nr. 5 (September/Oktober 1965) S. 85—90.

Der wegen seiner immer recht loyalen Analysen der katholischen Wirklichkeit und Lehre bekannte Verfasser legt hier eine peinvoll nüchterne Durchleuchtung der Kirchenkonstitution vor, und zwar ausdrücklich im Sinne von Schlink, daß man die Konzilsdokumente wörtlich genau nehmen solle (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 602). Er nennt die Konstitution „ein Aktionsprogramm", findet, daß sie mehr dem äußeren Schein als der Sache nach das hierarchische Bild von *Mystici corporis* ablöse und dadurch immer noch das Geheimnis Christi herab, unter die Kirche, setzte und die Rolle der Laien nach wie vor wesentlich passiv verstehe. Ein selbstmächtiges Gottes-Wort kenne sie nicht. Die Konzentration auf die römische Mitte bleibe unbeschadet des Ökumenismusdekrets. Sie sei „das herkömmliche Programm einer allmählichen Christianisierung der Welt". Und doch, die protestantisch-katholische Kontroverse müsse neu durchdacht werden.

DE WAAL, Victor. *L'Anglicanisme et la Constitution conciliaire „De Ecclesia".* In: Irénikon Tome XXXVIII Nr. 3 (1965) S. 292—308.

Diese anglikanische Beurteilung der Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums hebt konziliant diejenigen Kapitel, besonders das erste, zweite und vierte, heraus, die als ein Fortschritt der römischen Ekklesiologie begrüßt werden, so auch die Auffassung des Petrusamtes als Dienst an der Einheit (Paragraph 13). Dagegen weiß der Verfasser mit dem dritten Kapitel über die Hierarchie und das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium nichts anzufangen. Man sieht daran, wie verschlossen oder introvertiert die Konstitution in ihrem Hauptteil noch wirkt.

Après le Concile I. In: Lumière et Vie. Tome XIV Nr. 74 (August/Oktober 1965).

Ausgenommen das letzte Drittel dieser Sondernummer, mit einem einleitenden Beitrag des Herausgebers René Beaupère OP zur Frage der Mischehen an Hand von Dokumenten aus dem französischen Protestantismus, sind die übrigen 90 Seiten dem ökumenischen Konzilsecho vorbehalten, zunächst der Konstitution über die Kirche mit Stellungnahmen von Jean Bosc, Lukas Vischer, N. Nissiotis u. a. (in Herder-Korrespondenz schon in anderer Form erschienen), sodann über das Ökumenismusdekret mit Beiträgen von Hébert Roux, Henry Bruston, Lukas Vischer, Oliver Tomkins und Paul Evdokimov. Dieses Echo wird im nächsten Sonderheft fortgesetzt.

264/4020 Ze

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Dezember (Mittwoch)

18.30 Zur Lage der Katholischen Kirche in Lateinamerika, *E. Schmitz* (BR)
19.30 Die Endzeiterwartung der alten Kirche, *E. Benz* (BR II)
21.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* u. *H. Demmel* (RIAS)
21.00 Der Wunsch nach Geborgenheit, *I. Hermann* (SDR)
22.00 Kirche und Politik, *H. Maier* (DLF)
22.15 Jüngste Aspekte der sowjetischen Literatur, *H. v. Ssachno* (SWF)

2. Dezember (Donnerstag)

17.30 Wegbereiter neuer Universalität: Werner Heisenberg, *E. Heimendahl* (DLF)
20.00 Selbstporträt im Zwiegespräch, *M. Hausmann* (SR II)
20.30 Die Abtei von Citeaux und die Zisterzienser (RB II)
21.00 Mit Kisch in Samarkand, *H. W. Richter* (SWF)
21.00 Stockholmer Impressionen, *P. Michaely* (SR)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)

3. Dezember (Freitag)

11.30 Die Wiederbesiedlung Hirsaus im Jahre 1065, *W. Irtenkauf* (SDR)
17.40 Katholische Wünsche und Forderungen zur Strafrechtsreform, *F. Lehne* (ÖRW)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
20.25 Adolf Kolping zum 100. Todestag, *A. M. Keim* (SWF II)
21.00 Erkenntnis und Interesse. Über die Voraussetzungen wissenschaftlicher Wahrheit, *J. Habermann* (HR II)

4. Dezember (Samstag)

10.45 Lob der Gewalt, *D. Anet* (SFB)
11.45 Psychologie von heute: Verhaltensforschung, *H.-E. Zahn* (SFB)
15.00 Vermögen in Arbeitnehmerhand, *F. Maeschke* (SDR II)
16.10 Ein Ire sieht die Deutschen, *B. O'Hehir* (SWF)
17.00 Rilke — zum 90. Geburtstag des Dichters, *H. A. W. Kasten* (RB II)
18.15 Zur Aktion „Brot für die Welt", *H.-R. Leptihn* (NDR II)
19.45 Ein christliches Brevier — Erwartung —, *G. Reidick* (SR II)
22.00 Zum Konzil, *M. v. Galli* (BR)
23.05 Trennung von Kirche und Staat, *E. Fischer* (SFB)

5. Dezember (Sonntag)

9.40 Eine Unterwanderung der Konfessionen, *T. Rendtorff* (NDR II)
10.00 „Das Volk Gottes". Gemeinschaft der Christen, *M. Tupec* (BR)
10.05 Der schwarze Islam in Amerika, *E. Benz* (SDR)
10.30 Aktualität der Scholastik, *J. Pieper* (SWF)
11.00 Gotteserkenntnis heute, *J. B. Metz* (HR II)
11.00 Die Sowjetunion nach Chruschtschow, *W. Leonhard* (SR)
11.00 Die Wahl des Papstes, *H. Kühner-Wolfskehl* (SDR II)
13.45 Isterien, Land der weißen Stiere, *B. Müller* (WDR II)
16.00 Vom Café Greco zur Villa Massimo, *H. v. Hülsen* (SDR II)
19.45 Die Zukunft der Kinder. Autorität heute — schädlich oder hilfreich?, *E. Plattner* (SDR II)
20.00 Die Zukunft der Erde, *E. Simon* (WDR II)

6. Dezember (Montag)

10.00 Die Neuarmen des englischen Wohlfahrtsstaates, *E. Castonier* (HR II)
17.30 Autoren und ihre Verleger. Gerhart Hauptmann — Samuel Fischer, *K. L. Tank* (DLF)
17.45 Hans Urs von Balthasars theologische Ästhetik, *H. Fox* (SFB)
19.15 Bericht vom ökumenischen Konzil, *J. C. Hampe* (WDR)
20.15 Geistige Landesverteidigung als Teil der staatsbürgerlichen Erziehung in der Schule, *B. Genelin* (ÖRS)
20.15 Naturwissenschaften und menschliche Verantwortung, *K. Gerbel* (ÖRL)
20.45 Deutsche und Juden heute. Der Philosemitismus in der Bundesrepublik, *E. Sterling* (SWF II)
21.00 Studienberufe der Zukunft: Der Biochemiker (HR II)
21.05 Die Juden in Bremen, *R. Koplin* (RB II)
21.25 Clara Haskil. Zur fünften Wiederkehr ihres Todestages (ÖRS)
22.15 Das deutsch-französische Jugendwerk, *G. W. Heyer* (WDR II)
22.30 Verschwörung für die Demokratie, *E. Stammler* (BR II)

7. Dezember (Dienstag)

15.00 Aus dem Codex von Echternach (SWF)
16.45 Vom Verhältnis der Evangelischen zur Demokratie, *T. Rendtorff* (SDR II)
18.35 Homers Epos „Die Odyssee" in Bildern. Eine Buchbesprechung, *E. Gampe* (ÖRW)
19.30 Kleine Schule des Zeitungslesens, *W. Stelzle* (BR II)
20.00 Österreich deutet sich selbst, *E. F. Winter, G. Nenning, K. Graber* (WDR III)
20.00 Alaska-Highway — eine Straße ohne Beispiel, *R. Jocobs* (WDR)
21.15 Johannes R. Becher und Gottfried Benn. Ein dokumentarischer Vergleich, *M. Niedermayer* (ÖRW)
22.00 Institut für empirische Soziologie in Saarbrücken, *R. Kabel* (SR II)

8. Dezember (Mittwoch)

11.30 Adolph Menzel, Hörfolge zu seinem 150. Geburtstag, *E. Schremmer* (SDR)
15.15 Psalmen im Rhythmus des Urtextes, *A. Stadler* u. *C. Schedl* (ÖRW)
16.15 150 Jahre Technische Hochschule in Wien, *R. Kastner* (ÖRW)
17.45 Religiös-theologische Neuerscheinungen, *F. A. Hoyer* (SWF II)
16.00 Erinnerungen eines deutschen Generals 1932—1944, *E. Röhricht* (WDR II)
18.30 Am Ende des Konzils. Kommentar aus evangelischer Sicht, *J. C. Hampe* (BR)
19.30 Die Umdeutung der Endzeiterwartung, *E. Benz* (BR II)
20.00 II. Vatikanisches Konzil. Bericht von der Schlußfeier (DLF)
20.00 Die Kirche im Dritten Reich, *H.-E. Bahr* (RB II)
20.00 Gedanken über Film. Eine Improvisation von und mit Max Ophüls (HR II)
20.05 Hochschulgesetz und Hochschulreform, *A. Schardt* u. *M. Brauneiser* (BR II)
21.45 Herz auf spitzer Feder. Ein Porträt des Dichters Ludwig Thoma. *R. Milczewsky* (SR II)
22.00 Auf den Spuren des Gaius Julius Caesar, *E. Samhaber* (WDR II)

9. Dezember (Donnerstag)

15.05 Vom Deutschlandbild auf der britischen Insel, *G. Steinhausen* (DLF)
16.00 Es geschah in Deutschland. Erinnerung an einen Emigranten (SFB)
16.10 Der Mensch und die Größe der Welt, *E. Verhülsdonk* (SWF)
17.30 Hochschulstandorte und Hochschulbesuch, *C. Geißler* (HR II)
19.00 Betriebsleiterin ist eine Frau, *E. Caro* (SFB)
20.00 Nobelpreis für Literatur 1965 — Michail Scholochow, *D. Kraeter* (SR II)
20.30 Anatolien ohne Schleier, *D. Bub* (NDR II)
20.30 Die Abtei St. Germain des Près, Paris (RB II)
20.45 Wiedergeburt einer Weltstadt. Wien 1945 bis 1965, *K. Ziak* (ÖRW)
21.00 Ein Gespräch über Menschenbekenntnis und Menschenerkenntnis, *H. Dettelbach* (ÖRG)
21.00 Heimkinder in der Bundesrepublik, *U. M. Meinhof* (HR)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.05 Die Verantwortung des Schriftstellers. Marginalen zum Leningrader Schriftstellergespräch, *U. Eggestein* (SR II)
21.30 Strukturprobleme der deutschen Universität, *R. Mößbauer* (RB II)
22.00 Zur Physiologie und Psychologie des Hörens und Sprechens, *J. Berendes* (HR II)

10. Dezember (Freitag)

8.50 Arabische Frauen in Israel, *M. Kirchgessner* (SR)
14.45 Römerstädte — versunken im Sande Nordafrikas, *A. Schnack* (SWF II)
15.00 Aus der jüdischen Welt, *N. P. Levinson* (NDR II)
16.45 Über die Menschentypen, *H. Maeder* (HR)
20.00 Probleme eines dritten Humanismus im 19. Jahrhundert, *U. Hoelscher* (HR)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
21.00 Ein Traktat gegen die Verarmung unserer Sprache, *H. Singer* (HR II)
21.30 Beruf aus Berufung — Gespräche mit Geistlichen. Eine Reportage mit *I. Bach* u. *K. Hansen* (RB II)
22.00 Neue Grenzen — Ökumenisches Christentum morgen, *H. Berkhof, J. B. Metz* u. *A. Auer* (WDR)

11. Dezember (Samstag)

10.30 Das Porträt: Konfuzius, *P. Do-Dinh* (SFB)
11.45 Biochemie von heute, *H.-J. Dulce* (SFB)
16.00 Das Bild des Soldaten, *W. Schneider* (HR II)
18.00 Aussichten des Christentums in China, *D. Paton* (NDR II)
19.45 Ein christliches Brevier — Herrlichkeit —, *H. Bannach* (SR II)
20.30 Luftfahrt — ihre Sorgen und Probleme heute und morgen, *W. A. Rudolph* (WDR II)
21.05 Zum Konzil. Schlußkommentar, *M. v. Galli* (BR)
21.15 Literarische Dokumente vor und nach 1945, *P. Noack* (BR II)
22.10 Was ist Mystik?, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)

12. Dezember (Sonntag)

8.30 Die Lage der Juden in der Sowjetunion, *D. Kohan* (BR II)
8.50 Geschehnisse und Vorgänge in der katholischen Christenheit, *A. Arnold* (SDR)
9.10 Spaniens Wiedergeburt aus dem Geiste Europas, *H. Domke* (BR)
9.30 Makler der Kunst, *H. Frank* (DLF)
9.40 Kirche und die Welt von heute, *H. Fischer* (NDR II)
10.05 Erinnerungen an Einstein, *M. Born* (SDR)
10.30 Der Nationalstaat in Europa als historisches Phänomen, *T. Schieder* (SWF)
11.00 Was heißt eigentlich Christentum?, *K. Rahner* (SDR II)
11.45 Die Richtung des Weltgeschehens, *H. Schomerus* (SWF II)
15.15 Japans neuer Lebensstil, *R. Jacobs* (SFB)
18.45 Schulen für die Zukunft, *C. Krockow* (NDR)
22.00 Bilanz des Kaschmir-Konflikts, *G. v. Huebbenet* (DLF)

13. Dezember (Montag)

15.05 Aufzeichnungen aus der Türkei, *I. Meyer-Sickendiek* (DLF)
16.45 Vom Sickinger Palais zum Landgericht, *I. Hecht* (SDR)
17.30 Autoren und ihre Verleger: Hermann Hesse und Peter Suhrkamp, *B. Zeller* (DLF)
20.00 Die Sendung der Kirche in der Welt. Versuch einer Bilanz des 2. Vatikanischen Ökumenischen Konzils (BR)
21.00 Zur Entstehung des Namens Europa, *R. H. Foerster* (SDR II)
21.00 Schule auf neuen Wegen. Musische Gymnasien (SR)

14. Dezember (Dienstag)

9.00 Der Wunsch nach Vollkommenheit, *J. Rudin* (SDR II)
11.15 Geschichten um Carl Ludwig Schleich und andere pommersche Ärzte, *K. Granzow* (SWF II)
11.30 Leben und Werk von Karl Gerok, *D. Bayer* (SDR)
16.45 Katholizismus und Demokratie, *E.-W. Böckenförde* (SDR II)
17.30 Gottes und Marien Sohn. Aus der Geschichte eines Dogmas, *W. Pannenberg* (DLF)
21.15 Das literarische Kaffeehaus, *H. E. Holthusen* (NDR III)
22.20 Der Auftritt des Intellektuellen in der Geschichte, *G. Mann* (BR II)

15. Dezember (Mittwoch)

16.00 Die Suche nach einem zeitgemäßen Menschenbild bei Jean Paul Sartre, Albert Camus und T. S. Eliot, *F. Faßbinder* (ÖRW)

17.25 Photographie in der Diagnostik, *K. Heinz* (ÖRT)
18.15 Die Psychagogin — ein neuer Frauenberuf, *H. Rasch* (SR II)
18.30 Ein Bericht über die Telephonseelsorge, *H. Scherer* (BR)
19.30 Endzeiterwartung und Entwicklungslehre im Mittelalter, *E. Benz* (BR II)
21.00 Der erlebte Glaube, *P. Kreyssig* (SDR)
22.00 Kirche und Politik. Aus der Sicht der Parteien: CDU und SPD (DLF)
22.15 Klaus Mann und „Die Sammlung". Analyse einer Exil-Zeitschrift, *H.-A. Walter* (SWF)
22.30 Zur Psychopathologie der Sucht, *J. Zutt* (RIAS)
23.00 Eine innere Biografie Ezra Pounds, *K. Birkenhauer* (SDR II)

16. Dezember (Donnerstag)

14.40 Korsika, ein Spiegel Europas, *R. Bauer* (ÖRG)
15.45 Kunstkalender auf das Jahr 1966 (SDR)
16.00 Das Lebenswerk des Barockbildhauers Michael Zürn d. J., *R. W. Litschel* (ÖRL)
16.10 Der genetische Code. Die Geheimschrift des Lebens ist entziffert, *E. Lausch* (SWF)
17.30 Homöopathie heute, *H. Graupner* (DLF)
19.45 Kunstwerke der Welt: Die Alexanderschlacht von A. Altdorfer, O. *Kokoschka* (BR II)
20.00 Nachwuchs für die Bühne. Bilanz einer Umfrage, *H. Jungmann* (SR II)
20.30 Wirtschaft im Wandel der Zeit. Die soziale Frage 1880 und 1965 (SWF II)
21.00 Europa-Report. Harald von Troschke unterhält sich mit Prof. Adolf Butenandt (SR)
21.05 Die hoffnungslose Hoffnung. Zum dramatischen Werk Eugen O'Neills, *R. Lübbren* (SR II)

17. Dezember (Freitag)

11.30 Die Advents- und Weihnachtszeit in der süddeutschen Dichtung, *C. Streiter* (SDR)
17.30 Atlas der Bundesrepublik: Bonn, *W. Henkels* (DLF)
17.30 Sie kamen aus dem Tübinger Stift: Friedrisch Theodor Vischer, *G. Böse* (SWF)
17.40 Die Zukunft der Kirche, O. *Mauer* (ÖRW)
20.10 Bericht vom Konzil, *M. v. Galli* (SWF II)
23.00 Persien auf dem Weg ins Heute, *K. Hummel* (SWF II/Tü.)
23.00 Die Universität. Ökonometrie — eine neue Disziplin?, *H. Stoewe* (SWF II/R. Pf.)

18. Dezember (Samstag)

10.15 Die Lehre von der marxistisch-leninistischen Partei, *W. Leonhard* (SFB)
10.45 Mohammed, *K.-H. Wenzel* (SFB)
11.30 Weihnachten im Wohlstand, *A. Weitnauer* (SDR)
11.45 Die Zeit des Fauvismus in Paris, *Ahlers-Hestermann* (SFB)
15.00 Singapur, Stadt der Löwen, *H. W. Koller* (SDR II)
17.20 Bedenken und Gedanken über den Sinn des alten Festes in einer neuen Welt, *F. H. Ryssel* (SFB)
18.00 Neue Wege christlichen Gemeindelebens, *W. Simpfendörfer* (NDR II)
19.45 Ein christliches Brevier — Vollkommenheit —, O. *Karrer* (SR II)
21.15 Barockes in der modernen Literatur. Eine stilkritische Untersuchung, *H. Vormweg* (BR II)
22.10 „Brot für die Welt" in Südamerika, *H.-J. Hofmann* (SWF II)

19. Dezember (Sonntag)

8.50 Geschehnisse und Vorgänge in der evangelischen Christenheit, *S. v. Kortzfleisch* (SDR)
9.00 Reform des geistlichen Lebens — Nachfolge —, *T. Sartory* (SR II)
9.30 Die kirchliche Bolivienaktion und das Hilfswerk Adveniat, *F.-J. Reichert* (SR)
10.05 Die geistige Bewältigung des Fortschritts, *P. Bertaux* (SDR)
10.30 Der Nationalstaat in Europa als historisches Phänomen, *T. Schieder* (SWF)
11.00 Die Koexistenz in sowjetischer Sicht — heute, *G. Wetter* (SR)
11.00 Verzicht auf Bekehrung? Das Beispiel Charles de Foucauld, *F. Heer* (SDR II)
11.15 Die Psalmen als Gebete des Christen, *A. Ohlmeyer* (SWF II)
11.45 Das Innerste umschließt das All, *A. Schomerus* (SWF II)
16.00 Vatikanisches Konzil: Die vierte Session. Versuch einer Bilanz, *L. Waltermann* (SDR II)
19.45 Die Zukunft der Kinder. Autorität und Erlebnis, *E. Plattner* (SDR II)

20. Dezember (Montag)

17.00 Jüdische Feierstunde zum Chanukkafest, *L. Rothschild* (SWF II)
17.45 Atheisten unter Christen, *H. Vorgrimler* (SFB)
19.00 Der priesterliche Kult im Tempel, Synagoge und Kirche, *G. Lisowsky* (SFB)
20.15 Schicksalsstunden Europas, *B. Sutter* (ÖRG)
20.45 Tendenzen der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, *H. Marcuse* (SWF II)
21.00 Zum Werk des französischen Schriftstellers Raymond Roussel, *H. Scheffel* (SDR II)
23.00 Kurt Tucholsky zum Gedenken, *H. Straub* (SWF II)

21. Dezember (Dienstag)

9.00 Der erlebte Glaube, *P. Kreyssig* (SDR II)
14.40 Verpflichtet uns die Größe der Geschichte?, *A. Silva-Tarouca* (ÖRG)
16.10 Fotosonden und Luftbildaufnahmen revolutionieren die Archäologie, *G. Echow* (SWF)
16.45 Christentum und Gegenwart. „Glauben heute", eine Buchbesprechung, *H.-E. Bahr* (SDR)
20.00 Möglichkeiten und Grenzen der Eigentumspolitik in Deutschland, *E. Faßbender* (SR II)

22. Dezember (Mittwoch)

9.00 Dänemark — Land zwischen Nord- und Ostsee, *H. Gottschalk* (SDR II)
14.40 Denkmalschutz in aller Welt, *U. Ocherbauer* (ÖRG)
16.45 Erinnerungen an Berlin. Zum 65. Geburtstag der Autorin Oda Schäfer (SDR)
21.00 Der gelebte Glaube, *P. Kreyssig* (SDR)
21.45 Ein Lobgesang auf die Reklame, *A. Fuchs* (SR II)
22.15 In der Taschenbuch-Schwemme, *F. A. Hoyer* (SWF)

23. Dezember (Donnerstag)

16.30 Weihnachten — gestern, heute, morgen, *H. Zeller* (ÖRT)
21.00 Aus der Geschichte der Philatelie, *H. S. Helmbar* (SR)
21.00 Über die Demokratie in Deutschland, *R. Dahrendorf* (SDR II)
21.00 Wo das Geldverdienen seinen Sinn verliert, *R. Jacobs* (SWF)

24. Dezember (Freitag)

11.30 Weihnachtliche Erinnerung an Süd-Ostpreußen, *E. Sirowatka* (SWF II)
15.30 Erwartung und Erfüllung in diesen Tagen, *H. Gaupp* (SWF II)
17.00 Evangelische Christvesper aus der Klosterkirche in Cottbus, *G. Jacob* (SDR)
20.00 Begnadete Nacht, *R. Schneider* (SWF)
21.15 Weihnachten 1965, *G. Picht* (NDR)
24.00 Christmette aus der Marienkirche in Delmenhorst, *A. Kröger* (SDR I u. II)

25. Dezember (Samstag)

8.50 Geschehnisse und Vorgänge in der katholischen Christenheit, *A. Arnold* (SDR)
9.40 Von Maria geboren, *H.-R. Müller-Schwefe* (NDR II)
11.00 Weihnachten in der deutschen Presse, *H.-E. Bahr* (SDR II)
11.00 Ideologie und Leitbild, *H. Zahrndt* (SR)
11.15 Euch ist heute der Heiland geboren, *A. Vögtle* (SWF II)
11.45 Weihnachten verwandelt die Welt, *P. Heimann* (SWF II)
13.15 Weihnachtsbotschaft von Papst Paul VI. (SDR II)
16.15 Weihnachten in Berlin — gestern und heute, *H.-U. Engel* (SDR II)
17.00 Albert Schweitzers Leben und Werk, *S. Reisner* (SDR)
17.35 Kirche in Untermiete, *E. Lange* (NDR II)
18.30 Das Fest der Darbenden. Eine Gabe von Dichtern unserer Zeit, *P. Schaaf* (SWF)
18.30 Weihnachten in Briefen deutscher Dichter, *F. Schnack* (SWF II)
19.00 Musiker erleben Weihnachten, *E. Gärtner* u. *W. Zentner* (SWF II)
21.05 Christen im Overall: die Arbeiterpriester, *J. Rovan* (SDR)

26. Dezember (Sonntag)

8.45 Betrachtungen zu Weihnachten, *K. Lehmann* (SDR)
9.40 Gedanken eines Christen in der DDR, *A. Mattersteg* (NDR II)
10.30 Über die Glaubwürdigkeit des Absurden. Überlegungen zur Weihnachtsbotschaft, *P. Schütz* (SWF)
11.00 Und Sie fanden keinen Raum, *F. A. Hoyer* (SDR II)
15.30 Christfest unter dem Kreuz des Südens, *B. Moser* (SDR II)
18.45 Weltfrieden heute, *I. Fetscher* (NDR)
21.50 Historisch-kritische Auslegung der Weihnachtsgeschichte (Lukas II), *W. Dignath* (NDR II)

27. Dezember (Montag)

15.45 Kulturkritische Gänge, *H. Dettelbach* (ÖRG)
20.45 Umkehr im Konzil. Nachfragen und Vorsorgen, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
20.55 Die Stimme des Menschen. Lied und Leid in der Ewigkeit, *A. Bilgeri* (ÖRT)
21.00 Aspekte einer modernen Leib-Sprach-Philosophie, *H. Günther* (SDR II)
21.30 Der moderne österreichische Roman, *A. Holzinger* (ÖRG)

28. Dezember (Dienstag)

8.30 Gegenwartsfragen des Ostens, O. *Hofmann-Wellenhof* (ÖRG)
11.30 Die Vergänglichkeit. Betrachtungen zu einem Hebel-Gedicht, *H. Straub* (SDR)
16.10 Einführung in die Radio-Astronomie, *J. H. Stiegler* (SWF)
16.45 Christentum und Gegenwart, *G. Krusche* (SDR)

29. Dezember (Mittwoch)

9.00 Revolution im Klassenzimmer, *L. Jochimsen* (SDR II)
21.00 Der geglaubte Glaube, *P. Kreyssig* (SDR)
23.00 NS-Dichter und ihre Zeit, ein Rückblick, *J. Wulf* (SDR II)

30. Dezember (Donnerstag)

8.30 Die funktionelle Neurochirurgie, *F. Heppner* (ÖRG)
16.10 Zwischen Tier und Denkmaschine, *U. v. Mangold* (SWF)
16.45 Das wilhelmische Amerika, *A. Jaro* (SDR)
17.00 Wien hat immer Saison. Ein Blick auf kommende Ereignisse, *W. Niesner* (ÖRW)

31. Dezember (Freitag)

11.30 Höfliche Gepflogenheiten zum Jahreswechsel im alten Freiburg, *R. Süß* (SDR)
15.00 Gedanken über Formen und Voraussetzungen künftigen Lebens, *C. F. v. Weizsäcker* (SDR)
20.00 Ein Jahr der Vernunft?, *R. Krämer-Badoni* (SWF II)
21.05 Alles Ding währt seine Zeit, O. *Küster* (NDR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

STICHWORTVERZEICHNIS

(Vgl. auch Inhaltsverzeichnis)

(Hinter der Seitenzahl l. = linke Spalte, r. = rechte Spalte)

Adhortatio Apostolica „Postrema Sessio" 703 l., Aufgaben der Kirche nach dem Konzil 704 l., Aufgaben des Klerus, der Ordensleute und Laien in der postkonziliaren Zeit 704 r., Unterrichtung der Gläubigen 705 r.
Arbeiterpriester: Wiederzulassung in Frankreich 696 r., das Verbot von 1959 696 r., das Urteil von Kardinal Pizzardo 697 l., Interview von Erzbischof Veuillot 698 r., Zusammenarbeit von Klerus und Katholischer Aktion 698 l., und Gewerkschaft 696 r.

Caritas und Mission 691 l., und soziale Gerechtigkeit 692 l.
Chinas Einfluß in Afrika 705 l., Wachsende chinesische Kontakte 706 l., Ausbau diplomatischer Beziehungen 707 l., Rückschlag in Burundi 707 l., Einfluß in Kenya und Zambia 708 l., Gefährliche Entwicklung in Kongo-Brazzaville 708 r., Erfolge und Niederlagen in Westafrika 709 l.
Christliche Erziehung, Abstimmungen über die „Modi" zum Schema über die 717 r., 718 l.

Diakonat, Bemühungen um die Wiedereinführung eines ständigen 694 r., ein Kongreß in Rom 695 l., Dienst an der Liturgie, Dienst am Wort und in der Caritas 695 l., in den Missionsgebieten 695 r., Potential und Ausbildung 695 r., Unverheiratete und verheiratete Diakone 696 l.

EKD-Denkschrift über Vertriebene und Heimatrecht 699 l., Zweck der Denkschrift 699 l., deutsche Ostgrenzen 699 l., die Rechte der Vertriebenen 699 r., die polnische Situation und das Verhältnis zu den östlichen Nachbarn 700 l., der völkerrechtliche Aspekt 700 l., Heimat ist kein Religionsersatz 701 l., kein einfacher Verzicht 701 r., Bielefelder Thesen der christlichen Bruderschaften 701 r.
EKD-Synode-West 701 r., Militärseelsorge 702 l., Seelsorge für Kriegsdienstverweigerer und Friedensdienst 702 r.
Evangelisch-Katholischer Studententag 692 r., gemeinsame ökumenische Arbeit in den Studentengemeinden 693 l., Wissenschaft und Religion in einem einheitlichen Denken 693 r., Verpflichtung der Studentengemeinden gegenüber der wissenschaftlichen Entwicklung an den Universitäten 694 l., notwendiger Vergleich der Forschungen der evangelischen und katholischen Theologie 693 r., ungelöste Probleme 694 l.

Gebetsmeinung, Allgemeine, für Januar 1966 689 l.

Laienapostolat, Überarbeitung des Konzilsentwurfs über das 720 r.
Mission, Konzilsdebatte über die 723 l., der diskutierte Entwurf 723 r., Wesen und Notwendigkeit der 724 r., Mission und nichtchristliche Religionen 724 r., die „praeambula evangelisationis" 725 r., Ausbildung der Missionare 726 r., Reform der Propagandakongregation 726 r., Koordination der Missionsarbeit 727 l., ökumenische Zusammenarbeit in der Mission 728 r.
Missionsgebetsmeinung für Januar 1966 690 l.
Missionsschema, abschließende Diskussionen über das 714 l.

Nichtchristliche Religionen, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 718 r., Gesamtabstimmung 719 l.

Offenbarung, Überarbeitung des Konzilsentwurfs über die 714 r., letzte Veränderungen am Schema über die 733 r., Schrift und Tradition 733 r., die Irrtumslosigkeit der Schrift 734 l., ökumenische Reaktionen 734 r.
Ökumenisches Konzil: Chronik der Vierten Sitzungsperiode 714 l., Gesamtabstimmung zum Ordensschema 715 r., Gesamtabstimmung zum Schema über die Priesterausbildung 717 r., Gesamtabstimmung zum Schema über die christliche Erziehung 718 r., Gesamtabstimmung zum Schema über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen 719 l., die Abstimmungen über die Religionsfreiheit 721 r., abschließende Diskussion über das Missionsschema 714 l., abschließende Diskussion über das Priesterschema 714 l., Überarbeitung des Entwurfs über die Offenbarung 714 r., die Religionsfreiheit 714 r., das Laienapostolat 714 r., Überarbeitung des Schemas 13 über die Kirche der Welt dieser Zeit 715 l.
Orthodoxie und Unfehlbarkeit der Kirche 710 l., die grundlegende Position 710 l., Wahrheit und Unfehlbarkeit 711 l., Unfehlbarkeitsfrage und „eucharistische Ekklesiologie" 712 l., der Begriff der Rezeption 712 r., Rom und das Wahrheitszeugnis nach orthodoxer Auffassung 713 l., Bedeutung für das ökumenische Gespräch 714 r.

Papstworte: Adhortatio Apostolica „Postrema Sessio" 703 l.
Presbyter, Konzilsdiskussion über Leben und Dienst des 729 l., die früheren Entwürfe 729 l., der Inhalt des Schemas 730 l., zwei unterschiedliche Teile 730 r., zur Theologie des Presbyterats 731 r., die missionarische Funktion des Presbyters 732 l., Spiritualität und Gehorsam des 732 r., die Zölibatsfrage 733 l.
Priesterschema, abschließende Diskussionen über das 714 l., Gesamtabstimmung 717 r.

Religionsfreiheit, Abstimmungen zur Erklärung über die 721 r.

Schema 13, Überarbeitung des 715 l.

Tagungen: Erster Evangelisch-Katholischer Studententag in Göttingen 692 r., Studienkonferenz der internationalen Diakonatskreise in Rom 695 l., Arbeitstagung der EKD-Synode-West in Frankfurt a. M. 701 r.

Zölibat, Untersagung öffentlicher Debatte durch den Papst, Stellungnahme Kardinal Beas 716 r.

STIMMEN DER ZEIT

brachten im November:

WOLFGANG BEINERT
Das Konzil und die Laien

AUGUST BRUNNER SJ
Der zersetzende Intellekt

WALTER TRÖGER
Die Bedeutung Friedrich Wilhelm Foersters für die Pädagogik der Gegenwart

HANS WULF SJ
Handeln aus dem Glauben

PAUL OVERHAGE SJ
Biologische Auslese als differenzierte Fortpflanzung

PAUL KONRAD KURZ SJ
„Zwei Ansichten". Uwe Johnsons neuer Roman

WORT *und* WAHRHEIT

brachte im November:

SONDERHEFT
Liturgiereform und Zukunft der Kirche
Eine Rundfrage über die Auswirkungen der Volkssprache im Gottesdienst

Verlangen Sie nähere Auskunft
und ein kostenloses Probeheft bei Ihrem Buchhändler
oder direkt vom

VERLAG HERDER FREIBURG

Ein kleiner bibliophiler Kunstband mit Bildmeditationen über Gestalt und Wesen der Engel im Alten Testament:

Ursula Kopf-Wendling

Engel im Alten Testament

Mit einer Einführung von Karl Delahaye
64 Seiten Text und 22 ganzseitige Monotypien, Pappband 8.80 DM, Bestell-Nr. 14340

„Eine heute aus Verantwortung vor dem Offenbarungsgeschehen selbst unternommene künstlerische Deutung der in der gläubigen Aussage des Alten Testamentes bezeugten Engelwelt wird ihren theologischen Rang und ihre Verbindlichkeit dadurch zum Ausdruck bringen müssen, daß sie sich gleicherweise von einer allzu naiven historisierenden Naturalistik freihält als auch von einer manierierten, künstlerisch hergestellten Idealisierung im Sinne des Märchens oder der Sage.

Die hier vorgelegten Monotypien von Ursula Kopf-Wendling können solche Verantwortlichkeit für sich in Anspruch nehmen und daher einen legitimen Platz in der gläubigen Entfaltung der alttestamentlichen Engelbotschaft einnehmen."

Aus der Einleitung von Universitätsprofessor Dr. Dr. Karl Delahaye

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

Verlag Herder Freiburg

HERDER CORRESPONDENCE

A MONTHLY REVIEW FOR THE CHRISTIAN WORLD

In the December number

"Identification" in English Catholicism
Renewal in Catechetics
The "Council" after the Council: The Synod of Bishops
Controversy on the Real Presence and the Encyclical on the Eucharist
Guiding Principles for Liturgical Innovations
The New Role of Church Singing
Small Churches for the Church of Our Time
Redistribution of the Italian Dioceses
Pastoral Reforms in the Diocese of Metz
Financing the Missions
Shortage of Priests in Latin America
Population Problems in Latin America
Twenty-Five Years of Taizé

For a complimentary copy please write to:

VERLAG HERDER FREIBURG

21. SEP. 1966

14. 10. 66
- 3. NOV. 1966
16. 1. 67
15. JUNI 1967

26. Jan. 1968

28. MAI 1969

20. SEP. 1972
29. MAI 1973
17. JAN. 1974
28. APR. 1974
11. JULI 1974

1. 02. 82
6. Okt. 1982
21. 1. 83

16.35